

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA

Maurício André da Silva



Abordagens educacionais para uma arqueologia parente
com comunidades tradicionais da RDS Amanã e da FLONA Tefé,
Amazonas.

São Paulo, 2022

Maurício André da Silva

Abordagens educacionais para uma arqueologia parente
com comunidades tradicionais da RDS Amanã e da FLONA
Tefé, Amazonas.

Versão Corrigida

(A versão original se encontra disponível na Biblioteca do MAE-USP)

Tese apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Arqueologia do Museu de
Arqueologia e Etnologia da Universidade de São
Paulo para obtenção do título de Doutor em
Arqueologia.

Área de concentração: Arqueologia

Orientador: Prof. Dr. Camilo de Mello Vasconcellos

São Paulo, 2022

Autorizo a reprodução e divulgação integral ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Ficha catalográfica elaborada pelo Serviço de Biblioteca e Documentação, MAE/USP,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Silva, Maurício André da
Abordagens educacionais para uma arqueologia
parente com comunidades tradicionais da RDS Amanã
e da FLONA Tefé, Amazonas. / Maurício André da
Silva; orientador Camilo de Mello Vasconcellos. --
São Paulo, 2022.
415 p.

Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação em
Arqueologia) -- Museu de Arqueologia e Etnologia,
Universidade de São Paulo, 2022.

1. Arqueologia Amazônica . 2. Arqueologia Parente
. 3. Colaboração . 4. Comunidades Tradicionais . 5.
Educação Patrimonial . I. Vasconcellos, Camilo de
Mello , orient. II. Título.

Bibliotecária responsável:
Monica da Silva Amaral - CRB-8/7681

Nome: SILVA, Maurício André da.

Título: Abordagens educacionais para uma arqueologia parente com comunidades tradicionais da RDS Amanã e da FLONA Tefé, Amazonas.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Arqueologia. Área de concentração: Arqueologia.

Aprovado em 01 de julho de 2022.

Banca Examinadora.

Prof. Dr. Camilo de Mello Vasconcellos (MAE-USP, Orientador).

Profa. Dra. Anne Rapp Py-Daniel (UFOPA)

Prof. Dr. Bruno Sanches Ranzani da Silva (UFS)

Profa. Dra. Fabíola Andréa Silva (MAE-USP)

Profa. Dra. Mariana Petry Cabral (UFMG)

AGRADECIMENTOS

Inicio esses agradecimentos à minha mãe Conceição Aparecida Coutinho Silva, aos meus irmãos Marcelo José da Silva, Márcio Antônio da Silva e ao meu pai José da Silva in memoriam, pelo incentivo aos estudos. Ao longo do desenvolvimento desta tese, reaprendi com as comunidades do Médio Solimões – Amazonas sobre a importância da família em nossas vidas. A Fabiano Gonper, que ao longo deste processo sempre me apoiou e teve paciência pelas ausências demandadas pelo envolvimento na Pós-Graduação.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Camilo de Mello Vasconcellos, que sempre foi muito generoso, paciente e respeitoso comigo em relação aos meus interesses, características inerentes a um professor/educador que nos orienta a sermos justamente quem somos. Ao longo desses dezessete anos de convivência no Museu de Arqueologia e Etnologia da USP (MAE-USP), pudemos estabelecer muitas relações de trabalho, parceria, orientação e amizade.

Aos colegas do Laboratório de Arqueologia do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSMS), que me convidaram para fazer parte dessa rede de parentesco científico. Esta tese de doutorado somente foi possível pelo convite do Dr. Eduardo Kazuo Tamanaha para contribuir com o desenvolvimento das ações de socialização do patrimônio arqueológico. Trata-se de um pesquisador que sempre me apoiou e buscou acolher as minhas demandas. Agradeço a minha amiga Marjorie Lima, pelo apoio irrestrito e pela parceria nos momentos difíceis. Aos/às pesquisadores/as do Laboratório Anne Rapp Py-Daniel, Caetano Franco, Claide de Paula Moraes, Emanuella da Costa Oliveira, Erêndira Oliveira, Georgea Layla Holanda Araujo, Jaqueline Gomes, Karen Marinho, Karina Nymara Bruto Ribeiro, Kelly Brandão, Luiza Vieira, Lislely Pereira Lemos, Márcio Amaral, Mariana Franco Cassino, Patrícia Carvalho Rosa, Rafael Almeida Lopes, Rubana Palhares Alves, Sílvia Cunha Lima, entre outros, com quem pude aprender muito em campo e nos debates realizados. Ao IDSMS, pelo apoio logístico e pela acolhida na cidade de Tefé – Amazonas, e à *Gordon and Betty Moore Foundation*, pelo financiamento dos trabalhos de campo entre 2017 e 2019.

Às famílias das comunidades da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã e Floresta Nacional de Tefé, especialmente à Antônia Rosely Maciel da Silva, Antônio Batista in memoriam, Deusoíta Lita do Carmo (comunidade Bom Jesus do Baré), Joaquim Cardoso Sérgio dos Reis, João Alves Pereira, Luiz Sérgio dos Reis, Raimundo Francisco, Romário Freitas dos Reis, Maria Dinourava Meireles da Silva, Manoel dos Santos Souza e Zuleide Ferreira da Silva, da comunidade de Boa Esperança. A Donato Rocha Celestino, Edinaldo Barbosa Gomes, Edirce Cauper Firmo,

Francisco Assis Dias Gomes, Francisco de Assis Dias, Francisco de Jesus Silva Dias, Maria Ana Vitor da Silva, Maria da Conceição Ventura Navarro, Maria de Fátima Servalho Celestino, Paulo Roberto Leocádio, Raimundo Ventura Navarro, Welligton Navarro, entre muitos outros, da comunidade de Tauary. Aos/às professores/as e estudantes das duas comunidades, a partir da escuta de todos/as vocês, pude aprender mais sobre a vida em comunidade.

Ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP (MAE-USP), aos/às professores/as que contribuíram com a minha formação ao longo desse processo. Ao apoio financeiro fornecido em alguns momentos para o desenvolvimento da pesquisa por meio da verba do Programa de Apoio à Pós-graduação da CAPES. A todos/as os/as colegas/as servidores/as técnicos com que tive o prazer de dividir o processo da pós e o cotidiano de trabalho devido à minha dupla cidadania na USP. Destaco às equipes da Biblioteca, da Seção Acadêmica e da Divisão de Curadoria, especialmente Carla Gibertoni Carneiro, Maria Aparecida de Andrade e Roberto Nicácio.

Aos/às colegas discentes do Museu. Muitas pessoas deram apoio a esse processo nas aulas, nas trocas de cases durante o café, na participação de eventos, congressos, etc. É impossível nomear todos/as, mas gostaria de destacar alguns/mas da minha turma de 2017, de modo especial Letícia Correa, Igor Moraes Mariano Rodrigues e também os/as colegas do Arqueotrop.

À banca de qualificação, formada pelo Prof. Eduardo Góes Neves e pela Profa. Mariana Petry Cabral, que fizeram contribuições significativas e me ajudaram a reorientar a pesquisa. Aos/às colegas que me auxiliaram em algumas discussões e partes do texto, como Arkley Marques Bandeira, Fábio Guaraldo Almeida, Jennifer Watling, Jaqueline Gomes, Lúcio Flávio Siqueira Costa Leite, Meliam Gaspar, Márcia Lika Hattori, Maria Tereza Vieira Parente. À Juliana Flávia Campoi e à Silvia Moriconi, pela revisão do texto. À Erêndira Oliveira pela ajuda fundamental com a diagramação do texto e das imagens ao final da tese. À Joseane Pereira da Silva pela verificação das referências bibliográficas.

À Carolina Itza, por me ajudar a traduzir em ilustrações algumas situações que ouvi nas comunidades: viva a arte!. Ao Eduardo Kazuo Tamanaha, pela elaboração dos mapas desta tese.

Aos/às amigos/as que me ajudaram a atravessar a solidão da pandemia da COVID-19: Flávio Johsen Barossi, Jennifer Watling, Arlys Nicolás Batalla Crossa, Lucille Maués, Arkley Marques Bandeira, Emerson Nobre, Lúcio Flávio Siqueira Costa Leite, Marcelo Fagundes, Mirian Gomes do Nascimento, Juliana Campoi, Rodrigo Brucoli e Tereza Parente.

Como quem deixa rastros não o faz com intenção de transmissão ou de significação, o decifrar dos rastros também é marcado por essa não-intencionalidade. O detetive, o arqueólogo e o psicanalista, esses primos menos distantes do que podem parecer à primeira vista, devem decifrar não só o rastro na sua singularidade concreta, mas também tentar adivinhar o processo, muitas vezes violento, de sua produção involuntária. Rigorosamente falando, rastros não são criados — como são outros signos culturais e linguísticos —, mas sim deixados ou esquecidos.

Jeanne Marie Gagnebin (2006, p.111)

RESUMO

Esta tese tem como objetivo compreender o papel da socialização do patrimônio arqueológico com comunidades tradicionais inseridas em Unidades de Conservação de Uso Sustentável na Amazônia. Foram desenvolvidas ações com as comunidades de Boa Esperança, na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã (RDS Amanã), e de Tauary, na Floresta Nacional de Tefé (FLONA Tefé), ambas no Médio Solimões, estado do Amazonas. Foram realizadas escutas das histórias de vida de lideranças mais velhas, de professores/as e jovens, marcadas por um hibridismo entre a educação, a etnografia arqueológica e a história oral em decorrência da localização desta pesquisa na fronteira desses campos disciplinares. Também foram desenvolvidas práticas de educação patrimonial nas localidades, uma demanda constante e antiga das famílias e das escolas. Devido à organização de base comunitária das famílias, ao papel das relações de compadrio e ajuda mútua que mudaram suas histórias de vida, existe uma forte gramática local, que convida para a realização das pesquisas de forma colaborativa. Dessa forma, por meio dos aprendizados com as famílias, são apresentados alguns caminhos para uma tradução possível da arqueologia colaborativa, como uma “arqueologia parente”, que tem em sua centralidade a dialogia inerente aos trabalhos educativos. As ações de socialização se diluem nessa abordagem, pois são constitutivas de qualquer arqueologia realizada com essas comunidades. Também é favorecida a produção de histórias não lineares correlacionada às concepções e às memórias locais da materialidade com o tempo da história de longa duração indígena produzida pela arqueologia. Como resultado, é indicado o impacto latente de nossas práticas junto às famílias, o que faz emergir um rico contexto para a continuidade dos trabalhos, especialmente nessa perspectiva de se “tornar parente”. Também é discutido o contexto propício para a criação de museus comunitários, os quais podem contribuir para o gerenciamento dos referenciais culturais locais e para a gestão do patrimônio arqueológico, compreendido como um meio e não um fim em si mesmo.

Palavras chave: arqueologia amazônica; arqueologia parente; colaboração; comunidades tradicionais; educação patrimonial.

ABSTRACT

The aim of this thesis is to understand the role of socialisation of archaeological heritage with traditional communities living in Sustainable Use Conservation Units in Amazonia. The study developed actions with the communities of Boa Esperança, in the Amanã Sustainable Development Reserve (RDS Amanã), and Tauary, in the Tefé Natural Forest (FLONA Tefé), both located on the Middle River Solimões, Amazonas state, Brazil. By listening to the life stories of older leaders, teachers and young people, it represents a hybrid between education, archaeological ethnography and oral history, occupying a place at the frontier of these disciplines. The study also develops practices of heritage education in these communities, responding to a constant, already present demand of the families and schools. Due to the community-based organisation of the families, and the role of kinship and mutual help that affect people's life stories, there exists a strong local grammar which invites the development of collaborative research. In this way, by means of learning with the families, the study presents some avenues for a possible translation of collaborative archaeology to a "kin-making archaeology" centred on the inherent dialogue with educational work. The actions of socialisation are diluted in this approach, since they constitute all the archaeological work carried out with these communities. Also favoured is the production of non-linear histories which correlate the conceptions and local memories of materiality with the timeframe of long-term indigenous history produced by archaeology. A result of the study is the latent impact of our practices with the families, and the emergence of a rich context for the continuity of this work, especially within the perspective of "becoming kin". It also discusses the favourable context for the creation of community museums, which can contribute towards managing local cultural references and to heritage management, understood as a means and not an end as of itself.

Key words: Amazonian archaeology, kin-making archaeology, collaboration, traditional communities, heritage education

Lista de ilustrações.

Ilustração 1- Ribeirinho amazônico e sua rabeta.....	17
Ilustração 2- Corte de seringa à noite.....	22
Ilustração 3- Formação de professores/as por meio de intervenções em seus quintais.....	87
Ilustração 4- Caretinhas arqueológicas transformadas em brinquedos em Boa Esperança....	154
Ilustração 5- Crianças brincam de jogar cacos arqueológicos no lago.....	183
Ilustração 6- Memória do alguidar, lembrança das mães que produziam e utilizavam esse material.....	189
Ilustração 7- Festa do açaí realizada pelos/as indígenas no passado.....	200
Ilustração 8- Lembrança da escavação de uma urna pelo Antônio e as crianças em Boa Esperança.....	212
Ilustração 9- Urna funerária de Tauary.....	217
Ilustração 10- Comunidade Boa Esperança e o cimento arqueológico que a sustenta.....	221
Ilustração 11- Procura por brinquedinhos pelas crianças da comunidade de Boa Esperança.....	233
Ilustração 12- Sistema radiofônico de educação e a rádio comunitária A Voz da Selva.....	242
Ilustração 13- Achado das seis urnas policromas pela comunidade de Tauary na construção da escola de alvenaria.....	255
Ilustração 14- Moradora observa a língua de fogo azul da janela, que sai da localidade onde as urnas Tauary foram encontradas.....	263
Ilustração 15- Museu de vidro de Tauary para abrigar as urnas.....	277
Ilustração 16- Oficina de réplica arqueológica baseada no trabalho de Jefferson Paiva, artesão e estudante de arqueologia da UFOPA.....	283
Ilustração 17- Início da ocupação da comunidade de Boa Esperança com a frondosa Samaúma.....	287
Ilustração 18- Alguns elementos que podem integrar o museu comunitário de Tauary.....	320
Ilustração 19- Boa Esperança, o lugar de se tornar parente.....	347

Lista de mapas

Mapa 1: Localização da RDS Amanã e FLONA Tefé no Médio Solimões.....	38
Mapa 2- Localização das comunidades na RDS Amanã, destaque para Boa Esperança.....	42
Mapa 3- Localização das comunidades na FLONA Tefé, destaque para Tauary.....	50
Mapa 4- Localização dos sítios arqueológicos no Médio Solimões.....	63

Lista de fotografias

Fotografia 1-Parte da comunidade de Boa Esperança vista do Lago Amanã.....	44
Fotografia 2 -Parte da comunidade de Tauary, vista do rio Tefé.....	51
Fotografia 3 - Secagem de manta de pirarucu de forma artesanal, comunidade Boa Esperança.	53
Fotografia 4 - Crianças acompanham Marcos Brito delimitar o sítio.	55
Fotografia 5 - Crianças acompanham a realização de uma tradagem, destaque para Rosinha no primeiro plano, atualmente professora da comunidade.	56
Fotografia 6 - Silvia Cunha Lima monitora os vasilhames da comunidade Boa Esperança.	58
Fotografia 7- Pesquisadoras Mariana Franco Cassino e Rubana Palhares realizam monitoramento participativo com moradores/as de Tauary.....	61
Fotografia 8- Marjorie Lima apresenta os principais dados arqueológicos do Lago Amanã....	117
Fotografia 9- Escavação arqueológica como local de encontro entre arqueólogos/as e comunidades.	120
Fotografia 10- Professores/as avaliam o trabalho realizado com a Escola.....	124
Fotografia 11- Escavação arqueológica das urnas Tauary em 2018.	134
Fotografia 12- Escola Municipal Criança Esperança na comunidade de Tauary.	135
Fotografia 13- Jovens interagem com as fotografias das urnas de Tauary encontradas em 2014.....	140
Fotografia 14- Rubana Palhares discute sobre as espécies vegetais com as crianças.....	142
Fotografia 15- Capa do material didático lançado em 2021.	153
Fotografia 16- Partida de futebol na comunidade de Boa Esperança em um campo localizado sobre um sítio arqueológico.	179
Fotografia 17- Boca de vasilhame, aflorando na área das mangueiras em Boa Esperança....	204
Fotografia 18- Antônio Francisco da Silva Batista, comunicador social e um dos primeiros professores de Boa Esperança.	211
Fotografia 19- Fragmento arqueológico escavado embaixo de uma casa ribeirinha e que nos foi apresentado durante o campo.	214
Fotografia 20- Vasilhames arqueológicos aflorando pela comunidade de Boa Esperança.	229
Fotografia 21- Contas de argilita coletadas na Boa Esperança. Acervo do Laboratório de Arqueologia do IDSM.	234
Fotografia 22- Antônio Francisco na rádio comunitária a Voz da Selva.	240
Fotografia 23- Nova coleção arqueológica da Profa. Rosinha.	246
Fotografia 24- As amigas mostram seus brinquedinhos coletados na infância.....	250
Fotografia 25- Equipe de arqueologia do IDSM levando as urnas de Tauary para a embarcação da equipe.....	262
Fotografia 26- Comunidade escolar conversa com a arqueóloga Anne Rapp Py Daniel sobre a retirada da primeira urna.	269
Fotografia 27- Jovens conhecem a Reserva Técnica de Arqueologia do IDSM.	271
Fotografia 28- Comunidade de Boa Esperança.....	291
Fotografia 29- Placa da trilha ecológica na comunidade de Tauary.....	299
Fotografia 30- Parte das imagens que foram recolocadas em um novo mural pela professora da Escola Criança Esperança.	315
Fotografia 31- Professores/as do Lago Amanã discutem sobre a coleção arqueológica com a arqueóloga Anne Rapp Py Daniel.	321
Fotografia 32- Crianças da comunidade Boa Esperança assistindo aula na Escola Municipal Christiano Tramontini.	341

Lista de pranchas fotográficas

Prancha fotográfica 1- Dinâmica com os/as professores/as por meio de fotografias do cotidiano amazônico.	115
Prancha fotográfica 2- Dinâmica de investigação dos locais preferidos dos/as estudantes na comunidade de Boa Esperança.	131
Prancha fotográfica 3- Comunidade de Tauary acompanha a retirada da primeira urna.....	138
Prancha fotográfica 4- Comunidade acompanha a escavação interna de uma das urnas na Escola.....	141
Prancha fotográfica 5- Validação dos textos do material didático nas comunidades de Tauary e Boa Esperança.	149
Prancha fotográfica 6- Lançamento do material didático na comunidade de Boa Esperança.	151
Prancha fotográfica 7- Lançamento do material didático na comunidade de Tauary e na cidade de Tefé.	152
Prancha fotográfica 8- Cerâmicas da artesã de Boa Esperança.	190
Prancha fotográfica 9- Caretinhas arqueológicas coletadas pelas crianças para nos presentear.	227
Prancha fotográfica 10- Professora Rosinha e o seu maracá.	231
Prancha fotográfica 11- Brinquedinhos da coleção arqueológica da rádio comunitária a Voz da Selva.....	232
Prancha fotográfica 12- Arqueóloga Jaqueline Gomes observa a coleção arqueológica da Rádio	245
Prancha fotográfica 13- Arqueóloga Mariana Cassino analisa a coleção arqueológica da Rádio.	247
Prancha fotográfica 14- Reorganização da coleção arqueológica da Rádio pelas suas formadoras.	248
Prancha fotográfica 15- A chave encontrada por uma das garotas e a coruja.....	249
Prancha fotográfica 16- Peças arqueológicas a rádio registradas em 2006 e em 2019.	252
Prancha fotográfica 17- Achado das urnas de Tauary em 2014.	258
Prancha fotográfica 18- Projeto ambiental da soltura de quelônios na comunidade de Tauary.	294
Prancha fotográfica 19- Seu Manoel dos Santos Souza e sua filha Francinete Souza limpam peixe na beira do Lago Amanã. Observam as fotografias realizadas em 2001.	307
Prancha fotográfica 20- Da esquerda para direita, Raidrielle, Risonei, Risomara, Elzinha, Daiane, Rosilene e Eicimar posam para a foto. Adultos brincam de identificação das crianças nas imagens.	308
Prancha fotográfica 21- Antônio Raimundo Viático Mendes, Daiane Reis e Antônia Audiele Viático Mendes sentados/as diante dos cacos arqueológicos. Audinha, Daiane e Rosinha segurando seus brinquedinhos.	309
Prancha fotográfica 22- Diversos momentos dos/as moradores/as de Boa Esperança vendo as fotografias produzidas no passado pela arqueologia.....	310
Prancha fotográfica 23- Apresentação da pasta catálogo para os/as moradores/as da comunidade de Tauary.....	312
Prancha fotográfica 24- Construção coletiva do mural com as crianças da Escola Municipal Criança Esperança da comunidade de Tauary.....	313
Prancha fotográfica 25- Discussão com a comunidade de Tauary sobre o andamento das pesquisas a partir do mural fotográfico realizado com as crianças.	314

Lista de Siglas

CEP - Comitê de Ética em Pesquisa
CETAM- Centro de Educação Tecnológica do Amazonas
CONEP - Comissão Nacional de Ética em Pesquisa
CNPq- Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CNS - Conselho Nacional de Saúde
EP – Educação Patrimonial
IBRAM - Instituto Brasileiro de Museus
IDSMM - Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá
INAH - Instituto Nacional de Antropologia e História
FAS - Fundação Amazônia Sustentável
FLONA Tefé - Floresta Nacional de Tefé
FUNDEB - Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica
IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MCTIC - Ministério da Ciência, Tecnologia, Inovação e Comunicações
MAE USP – Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo
MEB – Movimento de Educação de Base
MPL - Movimento de Preservação dos Lagos
MIK- Museu Indígena Kanindé
OS - Organização Social
PAC - Programa da Amazônia Central
PAC - Programa de Aceleração do Crescimento
PNLD - Programa Nacional do Livro Didático
PPSR - *Public Participation in Scientific Research*
RDS Amanã – Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã
RDS Mamirauá - Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá
SNUC - Sistema Nacional de Unidades de Conservação
TBI – Tradição Borda Incisa
TPA - Tradição Polícroma da Amazônia
UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
UFAM - Universidade Federal do Amazonas
UFOPA - Universidade Federal do Oeste do Pará

Sumário

Introdução	1
Capítulo 1. O território dos antigos, a criação da vida em comunidade e das UCs de Uso Sustentável, contexto aberto para a participação.	17
1.1 - Contexto da pesquisa, extrativismo na floresta amazônica	18
1.2- Algumas marcas dos territórios do Médio rio Solimões	25
1.3- As Unidades de Conservação e o compromisso com o futuro.....	33
1.3.1- Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã.....	39
1.3.2- Boa Esperança, o lugar de se tornar parente.....	44
1.3.3- Floresta Nacional de Tefé.....	48
1.3.4- Tauary, o lugar para se tornar parente.....	51
1.4- A retomada das pesquisas arqueológicas no médio Solimões.	54
1.5- Fronteiras da colaboração e a perspectiva da escuta.....	65
1.6- O denominador comum da escuta.....	76
Capítulo 2 – Socialização do patrimônio arqueológico em áreas de comunidades tradicionais. A educação patrimonial como local de partida	87
2.1- Corpo profissional fronteiro na educação patrimonial, as ressonâncias com a arqueologia pública e a musealização da arqueologia.	88
2.2 E a arqueologia pública?	102
2.3. Ações com a Escola Municipal Cristiano Tramontini da comunidade Boa Esperança.....	107
2.4- Ações com a Escola Municipal Criança Esperança na comunidade de Tauary	133
2.5. Demandas comunitárias, desvios da pesquisa. Elaboração coletiva de um material didático	143
Capítulo 3 – Escutas arqueológicas com as populações da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã e da Floresta Nacional de Tefé	154
3.1. Registro das narrativas do presente e o desafio para a gestão dos acervos arqueológicos.....	155
3.2. Encontros entre pesquisadores/as com moradores/as de Boa Esperança e de Tauary, o lugar de se tornar parente	169
3.3. Escavação da memória arigó: um rio de alteridades	174
3.4. Anterioridade dos materiais arqueológicos nas comunidades.	178
3.5. Os cacos arqueológicos, entre alguidares, coisas dos antigos e de índios.....	186
3.6. Estranhamentos e encontros com as temporalidades dos objetos, a latência indígena das coisas.....	197
3.7. As bocas das vasilhas e o contato com a morte	203
3.8. Aprendizados da comunidade com a escavação de uma vasilha	209
4. Aprofundamento das escutas e aprendizados locais, horizontes para uma arqueologia parente	217
4.1. Pedacos de alguidá, pedacos dos potes como cimento da comunidade.	218
4.2 Curadorias locais e a seleção de pedacos de potes.....	222

4. 3 Caretinhas arqueológicas como brinquedos e o universo onírico das crianças.	228
4.4- A rádio comunitária a Voz da Selva e a guarda das coleções arqueológicas.	237
4.5- O desejo por uma melhor educação e o achado das urnas de Tauary.	253
4.6- Tensões entre a pesquisa das urnas e a comunidade de Tauary.	267
4. 7- O futuro das urnas Tauary e da prática arqueológica na FLONA Tefé, desejo de um Museu.	276
Capítulo 5 – Por uma arqueologia parente: fazer com as comunidades, propostas para a continuidade das pesquisas arqueológicas.	287
5.1- A preservação ambiental abre os caminhos.	288
5.2- O turismo de base comunitária para melhoria da vida local.	295
5.3- As percepções de futuro das comunidades.	300
5.4- Fotografias como espelhos, benefícios do acesso aos dados científicos produzidos nas comunidades.	304
5.4.1 As pastas catálogos, gerenciamento da documentação e a instalação etnográfica.	311
5.5- A latência dos museus comunitários em Boa Esperança e Tauary.	315
5.6- Exposições locais como experimentação da não linearidade.	329
5.7- Por que uma arqueologia parente?	339
Considerações finais	347
Referências Bibliográficas.	358

Introdução

Em julho de 2017, logo após ter ingressado no Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP (MAE-USP), eu chegava à comunidade Boa Esperança, localizada na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã (RDS Amanã), no Lago Amanã, Amazonas, cogerenciada pelo Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSM). Já conhecia essa região por meio da leitura de alguns trabalhos (BELLETTI, 2015; COSTA, 2012; COSTA *et. al.* 2012; GOMES, 2015, 2016; LIMA, 2016; entre outros), mas principalmente pelos relatos, pois diferentes colegas tinham compartilhado comigo suas experiências de interação com a população da região. Encontrei um território carregado de memórias coletivas (HALBWACHS, 2003) sobre suas gentes, era um lugar estranho e conhecido, mesmo nunca tendo estado presente lá até então. No primeiro dia de trabalho, ao atravessar o lago Amanã, visto que a base de apoio aos/as pesquisadores/as¹, conhecida como casa do Baré, fica na margem oposta, eu e minha amiga Márjorie Lima nos reunimos com professores/as da Escola Municipal Cristiano Tramontini. Naquela ocasião, éramos aguardados para o desenvolvimento das ações de educação patrimonial com a comunidade, pois uma etapa de campo tinha se iniciado há quinze dias da minha chegada.

Com o desenvolvimento do trabalho, os/as moradores/as me colocaram no papel de professor da comunidade e, com isso, passei a atuar com diferentes segmentos. Essa relação possibilitou que fossem promovidos encontros entre a arqueologia desenvolvida pela nossa equipe, considerando as expectativas de devolutivas das pesquisas e o interesse de trabalho com a comunidade escolar e a comunidade em geral, que recebem arqueólogos/as desde 2001. Segundo seus/suas moradores/as, somos as pessoas que “amam os cacós” que afloram da terra. Nesse contexto, eu me questioneei: por que a comunidade me concedeu esse lugar tão nobre localmente, como o de professor? Esse trabalho se iniciou após um hiato nas pesquisas arqueológicas, mas não partiu do zero, pois, eu como membro do grupo de arqueologia do IDSM, conectei-me automaticamente a muitos/as outros/as pesquisadores/as que já tinham passado pela região. Existiam muitos ecos benéficos dos trabalhos anteriores, que acionei para dar continuidade às ações.

¹ Ao longo desta tese, usarei a linguagem ele/ela como uma forma de indicar que nossos trabalhos são realizados e se desenvolvem em parceria com muitos homens e mulheres. Estamos muito acostumados com a norma padrão masculina, dessa forma, peço desculpas ao/a leitor/a pois em alguns momentos posso não ter me atentado.

Por sua vez, em 2018, no desenvolvimento de outra etapa de campo na comunidade Tauary, localizada na Floresta Nacional de Tefé (FLONA Tefé), onde foram escavadas nove urnas da Tradição Polícroma da Amazônia² (TPA) pela nossa equipe, ao irmos embora, uma das moradoras, uma agricultora e artesã, nascida no município de Fonte Boa, Amazonas, sonhou conosco posteriormente. Ela contou essa história para a Márjorie Lima, que retornou à comunidade, e depois para mim, em 2019, quando voltei para dar continuidade às atividades. No sonho, uns/umas pesquisadores/as vieram ao lado dela na rede e deram-lhe materiais para fazer uma peneira. Ela me disse que não estava dormindo, mas que tinha sido uma visão. Após isso, ela produziu uma, que me foi dada como presente e como agradecimento pelo trabalho. Histórias como essa mobilizam e tencionam a prática científica e a relação com as pessoas para outros patamares, pois abrem as pesquisas para diferentes abordagens e compromissos. Esse sonho traduz distintos significados que a nossa presença mobiliza, assim como pode ser interpretado como um desejo da continuidade das ações.

Esta pesquisa foi submetida ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) do IDSM, ligado ao Sistema da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), que obteve o Certificado de Apresentação de Apreciação Ética n. 01878918.2.0000.8117. O CEP demanda a preservação dos nomes das pessoas que participam do trabalho. No capítulo três retomo essa questão, o desafio das áreas das ciências humanas para realizar um trabalho com as pessoas dentro desses parâmetros e a necessidade de alargamos esses protocolos para que possamos desenvolver pesquisas na potência da dialogicidade.

Esses muitos encontros com as comunidades no médio Solimões foram proporcionados pela atuação com o Grupo de Pesquisa Arqueologia e Gestão do Patrimônio Cultural na Amazônia do IDSM³, coordenado pelo arqueólogo Eduardo Kazuo Tamanaha. A instituição tem atuado nas últimas duas décadas de forma interdisciplinar, com pesquisas direcionadas para a conservação da bio e

² TPA abarca um conjunto de características tecnológicas na produção cerâmica, que é encontrada em um vasto território no contexto amazônico, com muitas variações regionais, temporais, marcada por sua iconografia e geralmente pelas cores em tons de marrom, preto, e vermelho sobre branco. Localizada em mais de 363 sítios arqueológicos e com a duração de mais de mil anos (BELLETTI, 2016).

³ Foi estabelecido um Convênio de Cooperação Técnico-Científica no ano de 2015 entre o MAE-USP e o IDSM, que previu, no período de quatro anos, o desenvolvimento e o fortalecimento das pesquisas arqueológicas na região da bacia do rio Solimões, por meio da colaboração de profissionais do Museu. O convênio teve a coordenação geral do Prof. Dr. Eduardo Góes Neves, no MAE-USP, e do pesquisador Dr. Eduardo Kazuo Tamanaha, no IDSM. Carla Gibertoni Carneiro e eu contribuimos com o desenvolvimento das atividades de educação patrimonial. O IDSM recebeu em 2016 recursos financeiros da *Gordon and Betty Moore Foundation* por três anos (2017-2019). O objetivo foi consolidar e disseminar práticas sustentáveis de manejo dos recursos naturais em áreas de várzea.

sociodiversidade, em parceria com centenas de famílias que moram em Unidades de Conservação (UCs) de Uso Sustentável. Sua sede está localizada na cidade de Tefé, no médio curso do rio Solimões, estado do Amazonas. Ela foi criada em 1999, sendo uma Organização Social (OS) ligada ao Ministério da Ciência, Tecnologia, Inovação e Comunicações (MCTIC).

Alicerçada nessa rede de inspirações e reflexões, esta tese foi desenvolvida entre os anos de 2017 e 2022⁴. Seu percurso foi atravessado por diferentes desafios, como a pandemia da Covid-19, que foi extremamente desastrosa para os povos da floresta, entre os quais conceitos como raça, gênero e regionalidade ganham contornos que escancaram o abismo social existente no Brasil (ANDRADE, 2020). Com efeito, as populações amazônicas sempre sofreram com as epidemias geradas pelo “desenvolvimento” a todo custo, como por exemplo, quando os “brancos” retiram os metais do fundo da terra e produzem a epidemia-fumaça do ouro, que tem matado e envenenado milhares de pessoas na região (KOPENAWA; ALBERT, 2021). Felizmente, com as comunidades em que atuamos, os efeitos da Covid-19 não foram tão nefastos, pois segundo os/as mais velhos/as, ocorreram poucos casos da doença devido à ótima qualidade do ar na localidade, que os protegeu e não trouxe grandes números de óbitos.

O objetivo geral desta tese foi compreender os impactos das pesquisas arqueológicas e, sobretudo, das ações de socialização do patrimônio arqueológico⁵ na vida das comunidades ribeirinhas, localizadas na RDS Amanã e na FLONA Tefé, ou seja, territórios que buscam conciliar a conservação ambiental e o desenvolvimento humano⁶.

Desse modo, os objetivos específicos foram:

- Contribuir com as ações de socialização do patrimônio arqueológico por meio das práticas de educação patrimonial em contextos comunitários;
- Ampliar o movimento de escuta das comunidades para qualificar as ações arqueológicas e educacionais;
- Compreender melhor as ressonâncias das histórias de longa duração indígena produzidas pela arqueologia no contexto amazônico com diferentes grupos sociais;

⁴ Não podemos deixar de destacar nesse período a ascensão de um Governo reacionário fascista, que tem destruído a cultura, a ciência, as instituições democráticas, etc.

⁵ Entendo o campo da socialização arqueológica permeado por muitas práticas, que se configuram como educação patrimonial, arqueologia pública, educação crítica, entre muitas outras. Ao longo desta tese, irei delimitar melhor em qual abordagem me situo.

⁶ As Unidades de Conservação de Uso Sustentável possuem populações tradicionais em seu interior, que utilizam sistemas de exploração sustentáveis do meio, da mesma forma busca assegurar melhoria de vida para as famílias (NASCIMENTO, 2021).

- Refletir sobre a viabilidade das abordagens colaborativas da arqueologia com as comunidades, devido ao contexto participativo de criação das UCs, que na localidade pode ser traduzida como uma arqueologia parente.

A pesquisa foi desenvolvida com duas comunidades tradicionais, Boa Esperança localizada na RDS Amanã, e Tauary, localizada na zona de amortecimento⁷ da FLONA Tefé. Existe uma ampla discussão sobre as populações tradicionais (ADAMS; MURRIETA; NEVES; 2006; CUNHA, 2009; CUNHA; MAGALHÃES; ADAMS, 2021; GALLOIS, 2006, entre outros) e podemos entender, de forma geral, que são comunidades que utilizam tecnologias de baixo impacto para a exploração de seus territórios, sendo eficazes para a conservação (ALMEIDA, 2021, p.131). Da mesma forma, esse conceito/ideia foi apropriado pelas próprias comunidades, também é mobilizado na interação com pessoas de fora e poderes públicos.

Atuei com essas duas comunidades, especialmente por meio da escuta das histórias de vida de lideranças mais velhas, de professores/as e do desenvolvimento de ações de educação patrimonial com o público escolar, uma demanda antiga por parte dos/as moradores/as. Para potencializar o movimento de escuta⁸, trabalhei com um hibridismo entre os campos da história oral, que desenvolvi na pesquisa de mestrado (SILVA, 2015), da etnografia arqueológica (HAMILAKIS; ANAGNOSTOPOULOS, 2009; HAMILAKIS, 2011; 2016), que me ajudou a compreender a distinção de mundos e as percepções das múltiplas temporalidades das coisas⁹. Trabalhei ainda com a potencialização da escuta e da dialogia (FREIRE, 2014) inerente às práticas educativas, que parte de um movimento de atenção ao outro e de transformação conjunta do/a educador/a - educando/a.

Esse trânsito entre abordagens marca a minha atuação como arqueólogo educador, educador arqueólogo¹⁰, pois potencializo o lugar da fronteira no qual me encontro no fazer arqueológico, em que transito entre a arqueologia, a educação patrimonial, a educação museal e a museologia. Sou um arqueólogo formado no “chão

⁷ As zonas de amortecimento não pertencem as UCs, mas possuem um papel crucial para filtrar e impedir impactos negativos nas áreas protegidas, desde a expansão humana, a poluição e o outros agentes.

⁸ Cada vez mais a capacidade de escuta das comunidades pelos/as arqueólogos/as tem sido demandada, pois a disciplina se beneficia profundamente da troca com as pessoas locais, por meio das experiências e conhecimentos que elas possuem e amplia a nossa compreensão. Essa capacidade de escutar ocorre de muitas formas, assim como os seus resultados são os mais variados possíveis na arqueologia (SCHMIDT.; KEHOE, 2019).

⁹ No decorrer desta tese, irei mobilizar os termos vestígios ou materiais arqueológicos para me referir ao nosso olhar arqueológico; coisas arqueológicas para me referir à maneira como esses objetos são porosos, fluídos e dinâmicos na vida social (INGOLD, 2012), também discutido por Bezerra (2013); e cacos arqueológicos, que é uma forma geral que as comunidades mobilizam, mas que carrega uma influência da arqueologia.

¹⁰ Colegas da arqueologia me veem como museólogo, educador, e colegas da museologia me olham como arqueólogo.

de fábrica” de um museu arqueológico antropológico. Dessa forma, minha prática é lida de muitas formas pelos pares, poucas vezes como arqueólogo, mas parto desse não lugar para um campo potencial, um lugar fronteiro¹¹ (ANZALDUA, 1987; 2005; 2009), que me permite ter um distanciamento e ao mesmo tempo olhar o centro de outra forma. Como discute Haber (2012), o lugar da fronteira é importante para a criatividade no fazer arqueológico, visto que pode ajudar na desconstrução da episteme colonial em nossas ações.

A pergunta mobilizadora desta tese foi compreender quais os impactos das pesquisas arqueológicas e o papel das ações de socialização com comunidades tradicionais inseridas em UCs de Uso Sustentável. Conforme será apresentado ao longo dos capítulos, nossas marcas como cientistas para as comunidades são muitas vezes sutis e adormecem ao longo tempo, porém nós como pessoas, que possuímos distintos marcadores sociais da diferença (MOUTINHO, 2014), como pais, mães, filhos/as, maridos, esposas, etc., somos inseridos facilmente nas redes de parentesco locais, somos lembrados como “o fulano que é casado com a pesquisadora tal, etc.” Essa especificidade, que ouvi muitas vezes como “aqui você não é parente, se você ficar, vai se tornar”, fez-me refletir que uma maneira da arqueologia ter relevância para as comunidades nesse processo é compreender a força efetiva das relações de compadrio e, de maneira metafórica, também criar laços através dos nossos trabalhos. As comunidades nos convidam para fazermos uma arqueologia que leve em consideração as famílias e suas histórias, que estão sobre e nos entornos dos sítios arqueológicos. Por outro lado, nossa prática e nossas interpretações são apropriadas a todo instante, e se mesclam às noções locais que apontam para possibilidades de histórias não lineares e de contranarrativas ao tempo da modernidade. Essa escuta local me conectou diretamente às ideias de Haraway (2016) sobre como o futuro do planeta está diretamente relacionado à nossa capacidade de nos tornarmos parentes em um processo não genealógico, multiespecista, em que precisamos fazer com, tornar com, compor com.

Portanto, ao ouvir partes das comunidades, compreendi que a tradução possível de uma arqueologia colaborativa localmente pode ser uma arqueologia parente, que não é somente uma nova adjetivação para uma prática já realizada, mas que possui em sua centralidade o reconhecimento do caráter pedagógico de uma arqueologia com as pessoas. As abordagens educacionais são o cerne do desenvolvimento de qualquer pesquisa em contexto comunitário, especialmente nas UCs de Uso Sustentável, desde

¹¹ A ideia de fronteira mobilizada por Glória Anzaldúa está relacionada com o cruzamento e trânsito entre várias esferas da vida, como gênero, sexualidade, classe, mundo do trabalho, acadêmico, dos movimentos sociais, entre outros. Sem reduzir esse termo, nesta tese mobilizo a fronteira mais no campo disciplinar.

a mais *hard science* até a mais decolonial, e não somente as famosas práticas da educação patrimonial, da arqueologia pública ou mesmo da educação ambiental. Essa arqueologia assume o processo de nomeação e visibilização do papel primordial das relações dialógicas e do seu caráter educacional. Antes de sermos arqueólogos/as nesses contextos, também somos/as convidados/as a todo instante para sermos educadores/as.

A colaboração na arqueologia¹² tem sido realizada de muitas formas, mas com alguns denominadores comuns, como a influência e a transformação das pesquisas no processo de trabalho com as comunidades; a coprodução do conhecimento entre pesquisadores/as e comunidades; evidenciação de outras formas de conhecer que são análogas à arqueologia; os objetivos iniciais são extrapolados e se tem a construção de agendas mútuas; a reflexividade constante sobre todas as etapas de pesquisa; e a gestão dos referenciais patrimoniais pelas comunidades; o futuro da arqueologia, inclusive, é relacionado a essa capacidade de se produzir conhecimentos com as pessoas, entre outras discussões (ATALAY, 2012; 2019; CABRAL, 2014; COLWELL, 2016; COWELL; LOPES, 2020; FERREIRA, 2011; MACHADO, 2013; 2017; SILVA, 2015; RIZVI, 2020; WYLIE, 2019, entre outros). Essa abordagem, que tem se amplificado no contexto amazônico, acompanhou-me ao longo do meu trabalho, principalmente devido à organização de base comunitária das localidades, que sempre me demandaram refletir sobre a minha prática e aguçar a minha escuta para poder contribuir localmente. Destaco que esta pesquisa não se iniciou com uma proposta colaborativa, pois cheguei a campo com um projeto delineado, mesmo tendo sido escrito e fundamentado nas escutas de colegas pesquisadores/as, que me ajudaram a construí-lo para atender algumas demandas. Ao longo do processo, fui percebendo como poderia realizar uma prática mais próxima das pessoas, fui construindo laços de trabalho e afetivos com as pessoas. Algo análogo à reflexão de Edna Ferreira Alencar (2002) com a compreensão sobre a importância do mosquiteiro para as famílias ribeirinhas, quando somos convidados/as para entrar nele, isso informa que algo aconteceu do ponto de vista das relações, adentramos a vida e as redes de afeto daquela família.

Existe uma forte gramática local que convida para a participação nas UCs de Uso Sustentável, devido ao surgimento da vida em comunidade e que teve influência dos pensamentos do Sul global, como a Teologia da Libertação (BOFF; BOFF, 2001; LOWY, 2000), que fez uma opção pelos pobres no contexto de subdesenvolvimento da

¹² Segundo Wylie (2019), os primeiros trabalhos que passaram a utilizar a colaboração na arqueologia, remonta ao início da década de 1990, com pesquisas de McGuire (1992) e Ferguson (1996).

América Latina¹³ e fomentou a autonomia dos povos. Esse interesse sempre foi uma preocupação da Igreja, mas ela é inovada por essa corrente ao entender que a população trabalhadora, camponesa, operária, subalterna, etc. é agente de sua própria história e da sua própria libertação, não precisa ser tutelada. As pessoas deixam de ser compreendidas como passíveis as benesses de deus e os povos assumem a sua responsabilidade histórica de transformação e mudança (LOWY, 1989). Outra influência é da Pedagogia do Oprimido (FREIRE, 2014), que parte das ideias revolucionárias de Paulo Freire com o processo de alfabetização, o que possibilitou uma visão crítica sobre o mundo. Essas duas correntes influenciaram respectivamente a atuação da Igreja Católica com a Prelazia de Tefé e o Movimento de Educação de Base (MEB), que tiveram uma efetiva inserção local a partir da década de 1970 (NASCIMENTO, 2021, p.29), algo sempre lembrado pelos/as mais velhos/as. Vários elementos que atualmente compõem as práticas colaborativas circulam nas comunidades do Médio Solimões, desde pelo menos o final da década de 1970. Por outro lado, também não podemos desconsiderar as milenares relações de apoio, trocas e redes entre grupos indígenas do passado e do presente, que também conformam e marcam a vida nas comunidades ribeirinhas. Em contextos ribeirinhos existem elementos relacionados a uma longa duração indígena, do passado feito presente (MACHADO, 2012, 2014), que se perpetua no fazer, no habitar, no viver e em variadas ações, tornando complexas as discussões.

Na história local, a migração marcou as dinâmicas territoriais, sendo responsável pela mudança e pela produção de novas relações identitárias. Os/as migrantes, em sua maioria nordestinos/as, imprimiram novas relações com a floresta, constituíram diferentes comunidades e se mesclaram à cultura local (ALENCAR, 2010; COSTA, 2014; NASCIMENTO *et al.*, 2019; SANTOS, 2002). A presença indígena, intencionalmente apagada pelo projeto colonial, muitas vezes reaparece em uma série de estereótipos e de equívocos construídos e perpetuados (ARAÚJO; CARVALHO; CARELLI, 2010; OLIVEIRA, 1995, 2010). Na memória coletiva das famílias locais, as ocupações indígenas pretéritas não aparecem como um referencial para a população, mas sim os momentos mais recentes, sobretudo, relacionados ao tempo do patrão, figura central para a consolidação da sociedade rural contemporânea assim como o tempo da fartura relacionada às comunidades (LIMA; ALENCAR, 2001).

¹³ A explicação para o surgimento da Teologia da Libertação na América Latina está associada com mudanças internas da própria Igreja a partir da década de 1950 e dos problemas enfrentados pelos países com o processo de industrialização e o aumento da desigualdade social, do êxodo rural, do subdesenvolvimento, etc. (LOWY, 1989)

Mesmo perante todos os conflitos¹⁴ entre indígenas e ex-seringueiros/as, é reconhecida uma diferença e, ao mesmo tempo um parentesco distante com os/as indígenas (ROSA, 2021). Esses encontros de diferentes mundos possibilitaram e possibilitam a produção de mais diferenças, que ao se retirar a centralidade do papel dos “brancos” é evidenciado uma perspectiva de ser, de futuro que complexifica e dinamiza as relações identitárias estanques e presas a uma ideia de construção de nacionalidade por meio da mestiçagem (GOLDMAN, 2017). Entre os conhecidos ciclos econômicos da produção da borracha no sistema mundial, periodizados entre 1870-1912 e 1943-1945 (ALMEIDA; WOLFF; FRANCO; 2002), o segundo ciclo, conhecido como a época dos Soldados das Borracha, está presente nas lembranças e nas narrativas dos/as moradores/as das comunidades por meio das histórias que ouviram de seus avós, pais, mães, tios, no Juruá. etc. Esse momento sempre é atualizado nas narrativas pelos mais velhos/as, portanto, considero os/as comunitários/as que participaram dessa pesquisa como narradores/as, conceito de Walter Benjamin (1994), pois intercambiam suas experiências e nos ensinam por meio da oralidade.

Essa história passa a se modificar gradativamente a partir da segunda metade do século XX com a atuação da Igreja Católica, com a disseminação da evangelização, com a formação das comunidades eclesiais de base¹⁵ e com a adoção da agricultura com o foco na produção da farinha de mandioca. Tal mudança decorre ainda do apoio ao combate às grandes embarcações pesqueiras e da alfabetização popular por meio do MEB (GONZALES, 2011; NASCIMENTO, 2019; WANDERLEY, 2014). Séculos de opressão sobre os povos indígenas e as demais populações subalternas ao regime colonial racializante (ROLNIK, 2019;2020) foram sendo transformados na região do Médio Solimões por meio da fundação das comunidades.

Posteriormente, esses territórios foram fortalecidos com a criação das UCs de Uso Sustentável com a atuação do IDSM, do Instituto de Conservação Chico Mendes da Biodiversidade (ICMBio) e de outras instituições. O modelo de RDS surgiu no estado do Amazonas com a implantação da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (RDS Mamirauá), que conciliou o trabalho científico de forma participativa com os conhecimentos tradicionais das famílias (MEDEIROS, 2006). A RDS Amanã

¹⁴ Os conflitos entre seringueiros/as e seringalistas com os povos indígenas foram intensos no passado e incluíram campanhas de extermínio, rapto de crianças e de mulheres para serem inseridas à força na economia dos seringais (ALMEIDA; WOLFF; FRANCO, 2002; FRANCO, 2001). Esses encontros, marcados pelas experiências, têm profundas raízes nas memórias dos/as ribeirinhos, que tendem em muitos casos a olhar para os povos indígenas com desconfiança.

¹⁵ As comunidades eclesiais de base são estruturadas em torno da paróquia nos centros urbanos ou da capela na área rural por pessoas leigas, padres ou bispos. O objetivo é unir as pessoas de uma mesma localidade, por meio da fé para lidarem com os seus problemas comuns, procurarem melhorias e melhores condições de vida (BETTO, 1981).

também surge inspirada nessa Reserva, com o desejo das comunidades pela conservação ambiental (QUEIROZ, 2005), um processo que oferece um terreno favorável para o desenvolvimento de práticas arqueológicas mais participativas com as pessoas. O processo de criação dessas UCs foi complexo, pois inicialmente ocorreu resistência e desconfiança por parte dos/as moradores/as que não acreditavam na narrativa da ciência e da conservação (REIS, 2005), mas que aos poucos criou relações de solidariedade com os/as pesquisadores/as.

Essa nova cartografia social (ALMEIDA, 2013) trouxe o tempo da preservação e a projeção de um futuro: cuidar no presente para que as novas gerações tenham recursos, especialmente o alimento retirado da floresta. Tal movimento é análogo à história da preservação do patrimônio cultural no Ocidente, que conecta passado e presente, além de lançar um legado para o futuro (HARTOG, 2015). Também cabe destacar, a influência da Teologia da Libertação nas comunidades ribeirinhas na Amazônia, para a abertura à discussão e prática da sustentabilidade e da conservação ambiental, ancorada no engajamento de ribeirinhos/as na regulação ambiental, na sua capacidade de transformação e de construção de sua própria história por meio de novas práticas para se ter um outro futuro (MELLO-THÉRY; VAN TILBEURGH, 2012)

As comunidades do Amanã e da FLONA têm se reinventado e implementado movimentos de resiliência diante das adversidades devido aos fluxos do extrativismo contemporâneo (ACOSTA; BRAND, 2018; SVAMPA, 2019), alinhado aos interesses internacionais e ao colonialismo ainda presente. Mediante a possibilidade de produção de conhecimento com as comunidades das UCs, fui instigado inicialmente a entender como as histórias indígenas produzidas pela arqueologia se conectam com a população local, que muitas vezes não aciona de forma intencional essa herança. Obviamente que os dados arqueológicos têm um papel crucial para a formulação de políticas públicas para os povos da floresta no país, porém me interessa justamente a compreensão de como nossos dados ressoam na dimensão cotidiana da vida nas comunidades com quem trabalhamos, preocupação esta que perpassa qualquer prática educativa. Zimmermann (2008) salienta que as populações tradicionais percebem e vivenciam o tempo de forma cíclica e enfatizam o presente. Por outro lado, o desafio da arqueologia é compreender que as pessoas reais existem no presente, não no passado nem no futuro.

O termo comunidade, mobilizado nesta tese, leva em consideração a complexidade desse conceito, uma vez que não é homogêneo, podendo ter muitos formatos e ser constituído de histórias dissidentes e incômodas. A diferença social e a diversidade podem ser identificadas no interior das próprias comunidades e, geralmente, as pesquisas mobilizam-nas como sendo algo seguro e positivo (SMITH;

WATERTON, 2009). Elas podem ser entendidas como associações que promovem apropriação comum do espaço e dos recursos por meio do extrativismo vegetal, animal e da prática da agricultura (DIEGUES, 2008, p. 68). Sendo esses arranjos permeados por relações de parentesco, compadrio e ajuda mútua, tenho a clareza de que o uso desse conceito para nos referirmos aos/às moradores de Boa Esperança e Tauary está relacionado à uma autopercepção dos grupos, a sua atuação política com as pessoas externas, mas também é possível entender muitos coletivos e agentes internamente. Trata-se de um movimento análogo ao que a Manuela Carneiro da Cunha (2009) discute com a cultura com aspas, em que povos da floresta têm se mobilizado para dialogarem politicamente com agentes externos, com o Estado e com a sociedade em geral para lutarem por seus direitos, mesmo em um momento em que a antropologia tem colocado em desuso o termo cultura.

Diante desse rico cenário para o desenvolvimento de uma arqueologia com as pessoas, existe também a problemática do desenvolvimento das pesquisas no contexto amazônico, que é geralmente conduzida pelo movimento legítimo de se conhecer os muitos vazios científicos existentes (GOMES, 2015, p. 155). Muitas vezes se torna difícil o retorno às mesmas comunidades e o desenvolvimento de trabalhos mais duradouros, equação fundamental para a realização de ações significativas. Nesse sentido, também se soma o desafio de financiamento acadêmico internacional e nacional, que está recorrentemente direcionado para grandes perguntas arqueológicas e antropológicas que dificultam o trabalho com as comunidades e nos demandam esforço e criatividade para que possamos também incorporar suas perspectivas assim como a sua memória social (HALBWACHS, 2003; RICOEUR, 2007; SANTOS, 2012). Logo, nos é colocado um desafio hercúleo para a busca de financiamentos e para a continuidade dos trabalhos com as mesmas comunidades.

A prática arqueológica chegou posteriormente na localidade ao se comparar com outras pesquisas desenvolvidas pelo IDSM, porém ela remonta, na região, aos trabalhos do pesquisador Peter Paul Hilbert, realizados na década de 1950 (COSTA, 2012; BELLETTI, 2015; LOPES, 2018), com a identificação de alguns conjuntos cerâmicos trabalhados até os dias atuais. A partir de 2001, houve uma retomada das pesquisas com a emblemática visita do pesquisador Glenn Shepard à Boa Esperança e sua carta direcionada ao IPHAN (COSTA, 2012; GOMES, 2015), que trouxe perguntas sobre a gestão arqueológica que ressoam até hoje. Ele registrou um processo de destruição de um conjunto de vasilhas cerâmicas e também o interesse de utilização desses referenciais para o desenvolvimento do turismo de base comunitária. Posteriormente, o Prof. Eduardo Góes Neves e outros profissionais também visitaram a região, preparando um terreno para o desenvolvimento das pesquisas (LIMA; NEVES,

2006). Desde esse período, as ações arqueológicas foram se intensificando e uma série de pesquisadores/as contribuíram para a inserção do Médio Solimões nos debates mais amplos da arqueologia.

Foram sistematizados os primeiros dados arqueológicos, o que nos possibilitou projetar a história do Lago Amanã para até 3 mil anos antes do presente (COSTA, 2012, p. 111); o estudo dos conjuntos cerâmicos evidenciou o processo de trocas culturais entre grupos no passado no Lago Amanã, reforçando a ideia que ele é um lugar persistente e significativo (GOMES, 2015); os trabalhos arqueológicos também têm visibilizado a longa duração do manejo de plantas no passado e a sua presença no presente (CASSINO *et al.*, 2018; CASSINO *et al.*, 2019); desenvolvido trabalhos experimentais de conservação *in situ* de sítios arqueológicos nas comunidades (LIMA, 2016; 2018); realizado estudos da persistência das cerâmicas caboclas na região do Juruá mediante os processos de mudanças culturais (AMARAL, ROSA, CASSINO; 2020); desenvolvido uma arqueologia urbana na cidade de Tefé (ARAUJO; LIMA; TAMANAHA, 2020); implementado estudos de sistemas de interação entre os grupos produtores da cerâmica TPA e da Tradição Borda Incisa¹⁶ (TBI) moradores dos Lagos (LOPES, 2018); rediscutido a TPA e sua inserção no médio Solimões (BELLETTI, 2015); implementado pesquisas das ocupações mais antigas do lago Amanã (LIMA, 2018); visibilizado os lugares persistentes e as suas relações com seres não humanos e encantados (GOMES, 2019); entre muitas outras pesquisas. Essa discussão será melhor apresentada no primeiro capítulo desta tese. Nossos dados arqueológicos com as comunidades passam a ser interpretados de muitas formas e geram encantamento, descobertas, desconfianças, dentre outras motivações. Também existem um desejo e uma vontade constantes por boa parte das comunidades do retorno das pesquisas e o que está sendo produzido. Novamente, isso indica um convite para que possamos mudar a maneira como a ciência é feita e praticada.

Dessa forma, uma história de longa duração indígena não é acionada intencionalmente, não passa pela experiência e pela memória, mas está ali, presente, latente. Algumas formulações locais, como o alquidar de índio; a panela dos antigos; a festa do açaí dos indígenas no passado; os potes de ouro; as visagens e os materiais enterrados; os cacos arqueológicos como cimento da comunidade e etc., que são apresentadas ao longo desta tese, indicam o nosso desafio para a construção de histórias não lineares (HABER, 2012; HAMILAKIS, 2011), que possam correlacionar, lado a lado, conhecimentos arqueológicos a conhecimentos e memórias locais. A

¹⁶ TBI possui uma grande variabilidade estilística e morfológica nas cerâmicas, com uma ampla distribuição espacial na Amazônia e geralmente associada a presença de terra preta de índio (GOMES, 2015).

arqueologia e a abordagem das coisas (vestígios materiais), que se inserem na vida das pessoas e das populações de muitas formas (BEZERRA, 2011, 2014, 2015, 2016a, 2018a; CABRAL, 2014; CABRAL *et al.*, 2018; CARNEIRO, 2014; GOMES, 2018; GOMES *et al.*, 2014; LIMA *et al.*, 2013; MACHADO, 2014; SILVA, 2013, 2014, 2015, entre tantos outros), demandam das ações de socialização inseridas em territórios com processos de mudanças, duas frentes de atuação indissociáveis. A primeira refere-se à valorização e à incorporação de outras noções de patrimônio¹⁷ e de preservação por meio de um exercício de escuta constante; e a segunda, a um compromisso ético permanente com a história indígena e com a história das próprias comunidades.

As relações entre essas duas problemáticas são desafios da arqueologia, em que o comprometimento com as pessoas deve estar de acordo com as demandas locais, sendo o limite estabelecido pela ética, pelo respeito à diferença e à democracia. Não devemos deixar de considerar que a marca do colonialismo em relação ao outro ainda é exercida de muitas maneiras no presente (MADONALDO-TORRES, 2019; MIGNOLO, 2019; 2020), no tocante a populações indígenas e a diferentes grupos que escapam à norma. Tal discussão no contexto atual do país tem sido tensionada, especialmente devido ao crescimento do conservadorismo e de movimentos reacionários que, por meio do revisionismo histórico e do negacionismo¹⁸, duvidam do papel da ciência na sociedade (DANOWSKI, 2020). Gonzáles-Ruibal, González e Criado-Boado (2018) reiteram que a arqueologia deve voltar a defender temas cruciais no debate público, assim como o conhecimento especializado mediante a onda conservadora e neoliberal no mundo¹⁹. Portanto, atuamos em uma corda-bamba, que é defender o nosso fazer científico ao mesmo tempo em que necessitamos acionar uma autocrítica para que possamos compreender outras formas de ler o mundo, de contar as histórias e de nos relacionar com os legados culturais mobilizados pelas comunidades. O limite ocorre a partir do momento em que uma determinada posição fere a visão de mundo, bem como a integridade de outro grupo.

As pesquisas de educação patrimonial, ponto de partida da minha tese, foram desenvolvidas anteriormente na região do Lago Amanã, entre 2010 e 2012 pela minha amiga Maria Tereza Vieira Parente. O objetivo consistia em desenvolver os trabalhos

¹⁷ Compreendo o conceito de patrimônio arqueológico como um recurso público e finito que é produzido pelas pesquisas, são elas que transformam os vestígios nessa categoria, assim como transforma os locais em sítios arqueológicos (MENESES, 2007).

¹⁸ O termo negacionismo passa a ser utilizado no final dos anos 1980 para denunciar o revisionismo do Holocausto (DANOWSKI, 2020). Nos anos de 2020, no Brasil, esse termo tem sido cada vez mais mobilizado para evidenciar uma realidade crescente e alarmante do país.

¹⁹ Movimentos nacionalistas, reacionários e da supremacia branca têm crescido em todo o mundo, como no caso dos EUA com a era Trump e no Brasil atual com Bolsonaro, que segundo Atalay (2021, p.3) tem resultado em intimidação, perseguição para cientistas que atuam de forma colaborativa com grupos indígenas, com comunidades tradicionais, etc.

educacionais e também em valorizar os conhecimentos tradicionais nesse processo (GOMES, 2012). Infelizmente, devido a uma série de fatores as ações foram interrompidas, mas Parente deixou rastros eficazes nas famílias com o trabalho educativo, em que ela é lembrada com muito carinho por boa parte das comunidades, não somente como pessoa, mas também como pesquisadora.

Minha pesquisa, que foi realizada em decorrência de um convite para contribuir com as ações de socialização, iniciou-se de uma forma tradicional com base no desenvolvimento do trabalho de educação patrimonial com as comunidades. Todavia, ao longo do processo de escuta foi se transformando. Embora estivesse ancorado pela condução de meus colegas pesquisadores/as, chegar a campo atuando foi um imenso desafio. A educação patrimonial no país não é mais a mesma que adentrou a arqueologia de forma avassaladora a partir de 2002. Na atualidade, é compreendida como um processo transversal, que ocorre em todas etapas de pesquisa, desde o seu início, dialógico, participativo, que considera o campo do patrimônio permeado de conflitos (DEMARCHI, 2020; FLORENCIO, 2019; SCIFONI, 2016; TOLENTINO, 2019; VASCONCELLOS, 2014, 2019). Reitero que esta pesquisa não se desenvolveu em sua totalidade de forma colaborativa, sobretudo por causa da complexidade que essas abordagens demandam e sobre as quais tenho aprendido por intermédio de projetos desenvolvidos com grupos indígenas e moradores/as da comunidade São Remo no MAE-USP (CURY, 2021; 2017a; 2017b; SILVA, CARNEIRO, 2021; VASCONCELLOS, SILVA, 2018). Sempre tive o horizonte da colaboração em minhas ações, mas passados esses cinco anos de atuação com as famílias, professores/as e estudantes, afirmo que a partir desse momento posso de fato contribuir para um trabalho que potencialize mais o fazer com as pessoas e que possa criar mais relações efetivas com a arqueologia. Hoje entendo melhor quais são algumas das demandas locais e como podemos alinhar nossos trabalhos arqueológicos a essas urgências. Colaborar e se tornar parente são processos longos e tortuosos, que possuem um ponto de partida, mas não de chegada.

Com as comunidades, pude desenvolver trabalhos de formação com professores/as; atividades socioeducativas com as crianças; elaboração de um material educativo produzido com contribuição de mais de vinte pesquisadores/as – intitulado “Arqueologia e conhecimentos tradicionais nas comunidades ribeirinhas: da terra para lousa” (SILVA, TAMANAHA, LIMA, 2021) –, que foi uma demanda local; algumas experimentações visuais inspiradas na ideia de instalação etnográfica (CASTAÑEDA, 2009); além de aprender profundamente com as famílias e com meus/minhas colegas arqueólogos/as em campo. Para continuidade de nossas ações apresento um rico contexto propício para que as comunidades criem seus museus comunitários, situação muito análoga a outras experiências na América Latina (BROWN; DAVIS; RAPOSO,

2019; SANTOS, 2017; SEPÚLVEDA SCHWEMBER, 2017; VASCONCELLOS; FUNARI; CARVALHO, 2015; WEIL, 2020 entre outros), em que nós como pesquisadores/as podemos ser parceiros/as, apoiadores/as. Esse modelo de museu pode, inclusive, contribuir para a efetiva apropriação da arqueologia por meio das histórias locais, assim como atuar efetivamente com a gestão do patrimônio arqueológico e cultural, algo almejado pelo IDSM.

Em 2021, no âmbito do lançamento do material didático na comunidade de Tauary, após apresentar alguns elementos que já existem localmente e que poderiam compor esse Museu, perguntei se nós arqueólogos/as estávamos no caminho certo. Uma liderança respondeu-me “o caminho certo é o da comunidade”. Ou seja, os trabalhos sempre partem das demandas da vida em comunidade, que se alinham aos processos de criação dos museus comunitários, concebidos em razão dos desejos locais e gerenciados pela sua população. Dessa forma, a arqueologia é um meio e não um fim em si mesma. Esta pesquisa é um desdobramento do meu mestrado (SILVA, 2015), no qual, pelo estudo de caso da criação do Museu Regional de Arqueologia de Rondônia, em 2008, pelos/as professores/as locais na cidade de Presidente Médici, Rondônia, refleti e ampliei a escuta sobre o papel educativo de uma instituição inserida em uma área marcada pela migração recente de populações não indígenas²⁰.

Esta tese está estruturada em cinco capítulos.

No capítulo 1, intitulado “**O território dos antigos, a criação da vida em comunidade e das UCs de Uso Sustentável, contexto aberto para a participação**”, apresento um breve histórico da região em que hoje se encontram a RDS Amanã e a FLONA Tefé, como alguns acontecimentos que moldaram a memória social das comunidades. A passagem do tempo da servidão, marcado por um sistema de opressão na lógica do patrão para o surgimento das comunidades, foi central para a conformação do presente, que foi consolidado com a chegada do tempo da conservação ambiental com a criação das UCs. Posteriormente, situo brevemente o histórico das pesquisas arqueológicas no Médio Solimões, com a criação do Laboratório de Arqueologia do IDSM, e elenco as principais questões que são ponto de partida para o desenvolvimento dos trabalhos educativos. Por fim, apresento uma síntese sobre as arqueologias colaborativas e a etnografia arqueológica, para justificar o denominador comum do movimento de escuta, que também é crucial para o desenvolvimento das ações de socialização.

²⁰ Ressaltei na pesquisa o compromisso do Museu com a criação de condições para o estabelecimento de um espaço *fórum*, para a discussão dos processos traumáticos vivenciados por migrantes e indígenas na localidade, sendo a arqueologia uma propulsora para a evidenciação de muitas outras histórias silenciadas e de empoderamento de diferentes grupos.

No capítulo 2 intitulado **“Socialização do patrimônio arqueológico em áreas de comunidades tradicionais. A educação patrimonial como local de partida”**, enfatizo a minha formação como arqueólogo no campo da educação e apresento a discussão atual sobre a educação patrimonial e as suas reverberações com a arqueologia pública. Exponho as ações educativas desenvolvidas com professores/as e estudantes nas comunidades de Boa Esperança e Tauary e alguns aprendizados em torno da vida local. Por fim, indico os meandros percorridos para o lançamento do livro didático “Arqueologia e conhecimentos tradicionais nas comunidades ribeirinhas: da terra para lousa”, que ocorreu em 2021, e que indica pistas para o desenvolvimento dos trabalhos no futuro.

O capítulo 3 **“Escutas arqueológicas com as populações da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã e da Floresta Nacional de Tefé”**, discuto a importância do movimento de escuta das comunidades e do registro das narrativas do presente para que também possam adentrar os processos de gestão do patrimônio arqueológico. Discorro sobre a força da vida em comunidade e indico alguns caminhos de uma arqueologia parente, influenciada pelas relações de compadrio. Apresento o autorreconhecimento da memória arigó²¹ e a sua superação, de um lugar de ofensa para uma posição de orgulho e a importância da percepção da anterioridade das interpretações locais antes da chegada da arqueologia. Dessa forma, discuto sobre os alguidares e as panelas dos/as antigos/as; os estranhamentos com a temporalidade da arqueologia e a latência indígena; os processos de aproximação e distância com a morte por meio dos vasilhames cerâmicos; e por fim os aprendizados locais com a escavação de uma urna pela comunidade.

No capítulo 4 intitulado **“Aprofundamento das escutas e aprendizados locais, horizontes para uma arqueologia parente”**, avanço com o movimento de escuta das comunidades para a apresentação dos caminhos de uma arqueologia parente. Parto da apresentação de como a preservação arqueológica pode ser realizada fundamentada em leituras distintas, como da ciência e das comunidades, mas com o mesmo benefício, manter os sítios arqueológicos abaixo da comunidade como o cimento dela. Apresento a discussão das curadorias locais e como a figura de crianças, professores/as, autodidatas, e pesquisadores/as se aproximam por um olhar de curiosidade para o mundo. Discorro sobre a formação da coleção arqueológica da rádio comunitária A Voz da Selva, em Boa Esperança, pelo movimento de busca de brinquedinhos pelas crianças e os desafios para a gestão devido à mobilidade dos objetos na vida cotidiana. Finalizo

²¹ Arigó é um termo usado para se referir aos migrantes da borracha, que vieram do Nordeste e que, segundo a visão local, não sabiam realizar as atividades na floresta. Ao longo da tese, irei apresentar essa discussão.

com o achado das urnas de Tauary, que se vincula ao desejo de uma melhor educação local, com as reverberações no imaginário da comunidade e o desejo da criação de um “muselzinho”, para que possa trazer benefícios à localidade.

No capítulo 5 **“Por uma arqueologia parente: fazer com as comunidades, propostas para a continuidade das pesquisas arqueológicas”**, reforço como a conservação ambiental apropriada pela vida em comunidade nas UCs de Uso Sustentável pode indicar caminhos para a preservação cultural e arqueológica. Discorro sobre como o turismo de base comunitária, que é um desejo local, pode ser propulsor para a arqueologia e como as percepções de futuro colocam desafios para a conservação de forma mais ampla. Apresento o impacto do retorno de algumas fotografias para a comunidade de Boa Esperança, a experiência das pastas catálogo como arquivos locais e a experimentação de uma instalação etnográfica em Tauary. Mediante esse movimento, justifico a necessidade de mais ações no âmbito da musealização da arqueologia com as comunidades, com a proposição de exposições locais como movimento de partida. Conseqüentemente, indico o potencial da criação de museus comunitários, tendo como ponto inicial as vontades comunitárias, que se configuram como um ótimo movimento para a gestão e, por fim, delimito melhor o horizonte de uma arqueologia parente.

Ao final desta tese, ao observar a minha opção pela estrutura dos capítulos, percebi que ela informa sobre o meu percurso realizado, o movimento de conhecer o contexto local pelos trabalhos anteriores; o contato com as comunidades com o desenvolvimento das ações de educação patrimonial; a potencialização do movimento de escuta dos/as mais velhos/as; a compreensão que o futuro de nossa prática localmente pode se beneficiar com uma arqueologia parente. Compreendo que essa abordagem necessita ser mais praticada e experienciada com as comunidades e em outros contextos e também encontrar ressonâncias com meus/minhas colegas de área.

Capítulo 1. O território dos antigos, a criação da vida em comunidade e das UCs de Uso Sustentável, contexto aberto para a participação.

Ilustração 1- Ribeirinho amazônico e sua rabeta.



Arte Carolina Itza, 2021.

Cuando se consideran conjuntamente las áreas de la subjetividad y la cultura, la economía y la ecología proveen las bases para el entendimiento teórico sobre cómo reorientar las sociedades, lejos de la angustiada ordenación del presente, a través de las prácticas y singularidades culturales y ecológicas, que pueden constituir alternativas tangibles para las realizaciones y significados capitalistas, fomentando la construcción de nuevos territorios existenciales. (ESCOBAR, 2011, p. 75)

Neste capítulo apresento o histórico de ocupação das áreas que as comunidades de Boa Esperança e Tauary ocupam atualmente no âmbito da RDS Amaná e da FLONA Tefé. A região foi impactada pelos processos de migração fomentados pelo Estado a partir do final do século XIX devido a exploração da borracha, que foram atualizados ao longo do século XX para atenderem as demandas internacionais. As famílias foram fortemente marcadas por um extravismo exploratório que gerou uma série de desafios para os povos da floresta e para a população migrante. Na segunda metade do século XX, com a atuação da Prezalia de Tefé, com o fomento da formação das comunidades eclesiais de base, da alfabetização com o MEB, do combate aos grandes pesqueiros nos Lagos, ocorre uma transformação profunda e gera um novo modo de vida, com a vida em comunidade. Posteriormente com o avanço das pesquisas na Amazônia e o surgimento de distintas instituições é fomentado a criação das Unidades de Conservação de Uso Sustentável, que agregou o interesse científico e a participação das pessoas no movimento de proteção e conservação ambiental. A arqueologia amazônica se soma a esses esforços e passa a ter um papel central na evidência da longa duração e da contribuição dos povos indígenas no modo de vida atual ribeirinho, que ressoa no presente de muitas formas. Caracterizo brevemente as duas comunidades trabalhadas, assim como a sua organização, economia e principais características. Ao final do capítulo, apresento uma breve discussão das arqueologias colaborativas e como elas podem se valer da dimensão participativa das comunidades nos trabalhos científicos, também indico o meu movimento de escuta nesse fazer, que agrega elementos de muitas abordagens, mas que parte da dimensão educativa.

1.1 - Contexto da pesquisa, extrativismo na floresta amazônica

Algumas famílias das comunidades da RDS Amaná e da FLONA Tefé possuem uma origem comum no Médio e Alto Juruá – rio que nasce no Peru, atravessa os estados do Acre e Amazonas e deságua no rio Solimões. O curso dele foi uma rota central para a produção da borracha no final do século XIX e começo do século XX. Os/as

colaboradores/as²² desta pesquisa, especialmente senhores/as²³ de meia-idade e idosos/as, nas diversas situações narradas por eles/as em nossas conversas, sempre remetiam suas lembranças ao Juruá e à época da borracha. Em muitos momentos em que estive com esses/as velhos/as sábios/as, no estabelecimento de relações entre o mundo arqueológico e a vida em comunidade, eles/as percebiam que queríamos saber a história local, e dessa forma a época dos seringais era sempre acionada como local de partida ou de desfecho. Esses/as sábios/as, marcados/as pelo trabalho na floresta, pela extração de produtos e mais recentemente pela produção agrícola, associam esse período a um momento de muita dificuldade. Além de estarem inseridos durante boa parte de suas vidas em um sistema cruel de endividamento e de pouco acesso aos recursos, devido ao trabalho em colocações²⁴ de seringa e controlados por um patrão, a produção nos seringais era tensionada também pelos conflitos com os/as indígenas; e na maioria dos casos tiveram de aprender a lógica do manejo local que se diferenciava da vida no sertão nordestino. Uma situação que parece distante no tempo, mas não faz nem cem anos que muitas famílias estavam presas a esse sistema de produção econômica, sem terem a possibilidade de escolha de quererem continuar ou sair.

Para realizar o corte da seringa, cada um a seu modo, desde meninos, saíam por volta da meia-noite, sozinhos na floresta somente com uma poronga²⁵ na cabeça, pois à noite a seringueira fornecia mais leite. Após um longo período de trabalho, ao chegarem em casa pela manhã, não podiam descansar, pois era o momento para defumar a borracha. Trabalho incessante, do qual desde pequenos aprendiam o ofício com os pais, que seria seguido e tocado sozinho pelas novas gerações a partir dos doze anos. Época e região em que a infância era marcada pelo trabalho e pela ajuda da família na subsistência, ao mesmo tempo que ser criança variava a partir dos marcadores de classe, raça, gênero e nesse caso a regionalidade. Um ciclo que se repetia para os nascidos nos seringais, visando continuar o modo de vida de seus pais e avós e especialmente aprender a ler a floresta e os recursos que ela poderia oferecer.

Essas memórias de um tempo sofrido se contrastam atualmente com a melhoria de vida em comunidade. Torna-se comunitário a partir da década de 1970, 1980 foi revolucionário e mudou radicalmente a lógica da dependência e da exploração. O

²² Nomeio em alguns momentos os/as participantes desta pesquisa como colaboradores/as, mas tenho clareza dos limites da minha tese nessa abordagem. Entretanto nesses territórios tem o dever da participação e da colaboração.

²³ Esta pesquisa teve uma inserção maior com lideranças masculinas nas comunidades, devido a uma lógica local de organização política e a minha condição de homem.

²⁴ A colocação de seringa é formada pelo conjunto da casa, roçado e as estradas de seringa que fazem parte da lógica do trabalho de extração.

²⁵ Poronga era uma lamparina produzida pelos/as seringueiros/as a partir de uma lata de óleo, que era presa na cabeça, realizada com um pedaço de lata de metal, podendo ainda ter pedaços de espelho para refletir melhor a luz. O combustível usado era a querosene.

momento presente permite uma reflexão de distinção dos modos de vida, como os aspectos mais cotidianos daquela época, pois como contam os/as mais velhos/as não tinham sandália, motor, roupa feita, ninguém sabia ler, nem sabiam dessas coisas. As roupas, por exemplo, eram produzidas com pedaços de pano adquiridos e costurados pelas famílias. Os principais produtos comprados na mão dos patrões eram querosene, açúcar, sal, e alimentos em geral. Uma percepção ampla de que viviam em um sistema de dependência, explorados/as e sem o direito de escolha. Era nascer e morrer na vida dos seringais. As estruturas das casas no Juruá, como teto, parede e assoalho, eram feitas com palha de paxiúba, uma palmeira comum na Amazônia, técnica provavelmente apreendida com as mulheres indígenas que foram incorporadas à força na lógica dos seringais. Mesmo diante de todas as dificuldades vividas pelo modo imposto pelo colonialismo/modernidade, esses senhores/as foram sujeitos de sua própria história e imprimiram suas marcas no mundo, por meio dos movimentos de resistência e resiliência. Os povos da floresta continuam nesse processo até os dias atuais, segundo Acosta e Brand (2019, p. 37), “embora o extrativismo tenha se iniciado há mais de quinhentos anos, nem ele, nem a conquista e nem a colonização – atadas ao extrativismo – deixaram de existir com o fim da dominação europeia na América Latina”.

Luís Sérgio dos Reis, liderança emblemática da comunidade Boa Esperança na RDS Amanã e conhecido de todos/as que pesquisam a região e sempre muito interessado pelo nosso trabalho, em um final de tarde, após um dia de trabalho e já conhecendo melhor o meu papel dentro da equipe me relata com o olhar atencioso e a fala envolvente. O professor, segundo ele, para ensinar seu aluno pega em sua mão com o lápis, para ajudar a traçar e pontear as primeiras letras. No caso deles, nascidos no seringal, seus pais pegavam suas mãos ainda pequenas para ajudar a segurar a faca para riscar a seringa. A faca foi seu lápis e o tronco de seringa, seu caderno. Essa história, que é narrada de muitas formas, não somente no Médio Solimões, mas em outras localidades, reforça o papel do ensino-aprendizagem dos povos da floresta, ampliando as nossas noções sudestinas²⁶, que em geral está extremamente circunscrito aos espaços modernos das escolas, universidades etc. Essa fala do seu Luís me acompanha desde então e sempre me leva ao movimento da dúvida sobre como promover e experimentar estratégias de trocas entre nós arqueólogos/as e a comunidade, e que leve em consideração essa riqueza em torno do aprender. Da mesma forma, como encontrar o equilíbrio entre a vontade de conhecer os distintos mundos, as comunidades em relação a nós e ao mundo que representamos fora da

²⁶ Ao longo desta tese marquei a minha regionalidade em um movimento de tentar tirar o manto normativo da invisibilidade da prática científica. Obviamente que a produção arqueológica hoje ocorre em todas regiões do país e tem contribuído para ampliar os centros de produção do conhecimento.

Amazônia, e nós em relação aos modos de vidas tradicionais. A ilustração na próxima página apresenta um seringueiro, que retira leite de uma seringueira, solitário no meio da noite com a sua poronga na cabeça, cena recorrentemente lembrada pelos mais velhos. Contada para nós de muitas formas, especialmente como essas situações proporcionavam muitas experiências com a floresta e seus seres humanos e não humanos. Realizo uma inflexão na escrita para falar sobre a minha opção pelo uso de ilustrações ao longo desta tese. No desenvolvimento da escrita apresento algumas ilustrações realizadas pela artista plástica, cientista social e educadora Carolina Itza. O processo de criação envolveu um intenso diálogo entre nós para que fosse possível traduzir em desenhos algumas situações, cenas e acontecimentos que me foram contadas e são estruturantes da memória social dos grupos. Foi uma forma de presentificação das memórias e histórias locais que encontrei para trazer o impacto dessas narrativas para um plano mais concreto, da mesma forma que elas me convidaram para o ato de construção dessas cenas no passado.

O processo de trabalho com a Carolina Itza foi muito rico, para a construção de cada imagem eu elaborei um conjunto de informações e referências que ajudaram no processo de criação e ganharam com contornos a partir das mãos e da criatividade da ilustradora. Geralmente são imagens não lineares que convidam o olhar para a construção de mais narrativas e interpretações. Elas além de comporem esta tese, também serão mobilizadas em novos encontros com as famílias por meio de abordagens educativas.

Desde o início da colonização com a exploração, a floresta amazônica foi enquadrada em diferentes visões ocidentais que se perpetuam até os dias de hoje. Os primeiros viajantes e missionários, nos séculos XVI e XVII, e pesquisadores de história natural, nos séculos XVIII e XIX, deixaram percepções, muitas vezes, de um local fantástico, sem história, e que não se encaixava dentro de seus parâmetros de mundo (BARRETO; MACHADO, 2001). As missões científicas, que se consolidaram no século XIX, criaram imagens artísticas e científicas de um mundo regido pelas águas, pela natureza, no qual se teria a ausência de qualquer história, desde teorias degenerativas inspiradas em Buffon e Cornelius de Pauw, visões otimistas de Bates e Agassiz e relações de uma natureza exuberante com uma história dos povos em seu início, formulada pelos naturalistas Spix e Martius (OLIVEIRA, 2010, p. 22). Essas missões reforçaram o imaginário do exótico presente nos olhos dos/as brasileiros/as e do restante do mundo até a atualidade. O sistema colonial impôs a lógica extrativista de exploração econômica e atuou profundamente no campo do imaginário, imputou um sistema moral com forte impacto nos corpos, nas almas e na própria sexualidade indígena no continente americano, por meio de seu modelo cristão, monogâmico,

reprodutivo, heterossexual (FERNANDES, 2017). Não foram somente os territórios colonizados, mas especialmente as subjetividades e a localização da produção desses saberes (SANTOS, 2007; MIGNOLO, 2019, 2020).

Ilustração 2- Corte de seringa à noite.



Arte Carolina Itza, 2022.

Em linhas gerais a invasão da América transformou a epistemologia, a ontologia e a ética, que contribuíram para a fundação da modernidade/colonialidade e das ciências europeias (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 37). Segundo Escobar (2011, p. 64), o mito da superioridade e da universalidade permitiu ao Ocidente definir a identidade do outro, por meio de seus referenciais. Esse padrão se reproduz em todos os espaços e subjetividades, especialmente na valorização do que vem de fora e na desvalorização dos conhecimentos locais. O continente americano é atravessado pela memória do extrativismo e uma de suas muitas consequências é a compreensão da natureza somente como um recurso e produto (SVAMPA, 2019, p. 32). Consequentemente o potencial e a força da floresta amazônica para o restante do país e do mundo se resumem em um território a ser explorado. Inclusive a América Latina atual é mais dependente do extrativismo do que no passado (ACOSTA; BRAND, 2018, p. 54), por meio das *commodities*. Políticas estatais ainda tendem a enquadrar a floresta amazônica como um espaço a ser explorado, sem levar em consideração os

conhecimentos locais gestados em sua sócio e biodiversidade. A diversidade sociocultural no tempo e no espaço é achatada em produtores de recursos para o restante do mundo. Ailton Krenak (2009) denuncia o conceito de humanidade, que homogeneíza ao mesmo tempo que, de forma predatória, consome o planeta. Nessa lógica os povos indígenas, caiçaras, quilombolas, ribeirinhos/as, entre outros são uma sub-humanidade, presos à terra, e que precisam ser salvos pelos modelos de desenvolvimento.

A arqueologia e a antropologia fizeram parte desse sistema de classificação e de subjugação dos povos, ao longo do seu desenvolvimento foram ferramentas para o estudo do outro e da governança colonialista como forma de conhecer e de dissociar as populações de seu próprio patrimônio (LYDON; RIZVI, 2010). Entre o século XIX e primeira metade do século XX as pesquisas indicavam uma associação direta entre os depósitos arqueológicos com as populações do presente, em um mesmo estágio de desenvolvimento (FERREIRA, 2011). Na contramão, nas últimas décadas no Brasil e na América, a arqueologia tem contribuído para a construção de muitas histórias, com dados que valorizam os povos indígenas e as populações tradicionais. Entretanto, um dos grandes problemas do Brasil é a distante relação da maioria das pessoas com o legado indígena, justamente por conta das marcas da modernidade, colonialidade que dificultam ver para além da norma²⁷. Do ponto de vista da disseminação e uso dos dados arqueológicos, estes ainda são pouco mobilizados para a construção de noções de alteridade e de pertencimento, com contribuições reais para a preservação. Desde a década de 1990 essa problemática é anunciada com a noção da estratigrafia do abandono (BRUNO, 1995) e nos dias atuais ainda ela é uma realidade a ser perseguida e enfrentada pela sociedade. Estamos muito distantes de uma reconciliação com uma história indígena, pois ela ainda é somente mobilizada como sendo curiosidades culturais a serem conhecidas.

Muitos avanços ocorreram com a chegada do século XXI, mas ainda no Brasil a arqueologia está longe do grande público e da sociedade em geral, a não ser por meio de uma crescente e benéfica escolarização da temática da arqueologia, ou do convívio de comunidades com os vestígios, que são mobilizados muitas vezes para além das categorias de patrimônio que nós acionamos. A colonialidade é um dos agentes desse problema, como aponta Fernandes (2019, p. 194), esse processo se faz vivo e pulsante e reduz o/a colonizado/a à uma nota de rodapé de sua própria história. As marcas tendem a criar um processo de adoecimento e de cegueira sobre a sua origem e o seu papel.

²⁷ Branca, europeia, masculina, heterossexual, entre outros marcadores.

Ao longo do século XX, com a implementação de projetos desenvolvimentistas, essas noções se atualizaram por meio da agropecuária, da produção de energia, da mineração, entre outros segmentos, que geraram e geram muitos impactos sociais, econômicos, ambientais e simbólicos para os povos da floresta (FERREIRA; MACIEL, 2012). No atual “desgoverno” do país, essas ações se intensificam e contribuem para o desmatamento, queimadas, para a promoção de conflitos e retirada de direitos conquistados pelas populações tradicionais. O Brasil tem desmantelado a política de preservação ambiental, fortalecida pelas políticas públicas desde 2005 (LEVIS *et al.* 2020). A chegada da pandemia da covid-19 agravou a situação dos povos da floresta e tem sido catastrófica, a falta de políticas efetivas do governo para seu combate, por exemplo, gerou inclusive uma nova variante, criou parentesco com o vírus (JABRA; YANOMAMI, 2021). Esse problema de longa data está associado à imagem da Amazônia com ambientes prístinos que produzem e justificam processos catastróficos de ocupação, desde tempos remotos (NEVES, 2016, p. 33). A marca da incompletude concebeu muitas interpretações que dificultam a reflexão sobre as populações e seu meio ambiente (NEVES, 2012). Entretanto, a perspectiva de futuro está justamente nos povos da floresta apagados e silenciados durante séculos, como aponta Ailton Krenak (2009), é necessário ampliar o horizonte, alargar a existência e a subjetividade, ampliar as poéticas indígenas.

A sociodiversidade no passado e no presente da floresta contribui para se repensar as relações entre populações humanas e natureza (NEVES, 2016, p. 39). A arqueologia avançou em amplas frentes e tem apoiado novas interpretações sobre o passado e, principalmente, com a construção de uma história indígena de longa duração (NEVES, 2006, 2012, 2016). Do mesmo modo, instituições de pesquisa arqueológica têm se consolidado na região Norte do país nas últimas décadas, contribuindo para a transformação dessa realidade, especialmente com a criação de cursos de graduação em universidades federais. Elas têm formado os/as primeiros/as pesquisadores/as amazônidas, assim como estão possibilitando a formação dos/as primeiros/as arqueólogos/as indígenas do país, como Caroline Arapiun (2018), Cooni Wai Wai (2019), Jaime Xamen Wai Wai (2017) entre outros. Da mesma forma, os centros de formação em arqueologia no Nordeste têm mudado o perfil da produção arqueológica no país, essa região em conjunto com a Norte têm tido um papel central na formação e renovação do quadro de arqueólogos/as. Esse cenário plural amplia o eixo acadêmico Sul Sudeste, fortalece as instituições e redes locais. A expansão de universidades públicas no interior tem proporcionado transformações urgentes para a realidade socioeconômica do país.

O IDSM, criado em 1999, faz parte da mudança desse cenário, ele é uma Organização Social (OS) ligada ao Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovações. Desenvolve pesquisas por meio de uma série de grupos, promove a conservação da biodiversidade, manejo e conservação dos recursos naturais, de maneira participativa, sustentável e atua principalmente nas Reservas Mamirauá, Amanã, Flona Tefé²⁸, entre outras localidades. A Instituição almeja por meio da ciência contribuir com o desenvolvimento social local, onde as comunidades trabalham em parceria com movimento mais amplo de conservação ambiental. Um de seus diferenciais é promover a participação e o engajamento local em seus trabalhos, com foco na cooperação e na sustentabilidade, desafios centrais do século XXI. A sua sede está localizada no município de Tefé, no Médio curso do rio Solimões, que é uma cidade estratégica no interior do Estado e que possui uma infraestrutura educacional com universidades públicas e particulares, centros de educação técnica e rede básica de ensino. Atua nas áreas das ciências naturais e humanas, que para a arqueologia são extremamente frutíferas, dado o seu caráter interdisciplinar. O IDSM é responsável pela criação do modelo da Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS), que alterou as dinâmicas territoriais e sociais no Estado. Essa pesquisa teve o privilégio de poder colaborar com as pesquisas do Laboratório de Arqueologia do IDSM, que tem atuado em rede com muitos/as pesquisadores/as nacionais e internacionais.

1.2- Algumas marcas dos territórios do Médio rio Solimões

A história do território onde atualmente estão localizadas as Unidades de Conservação com as quais esta pesquisa foi desenvolvida, como a RDS Amanã e a Flona Tefé assim como da floresta amazônica brasileira, é marcada pelo processo de implantação do projeto colonial, expulsão e extermínio das populações indígenas, exploração dos recursos naturais e êxodo rural de populações não indígenas (ALENCAR, 2009, p. 184; REZENDE, 2006). No final do século XIX e ao longo do XX, a produção da borracha mudou as dinâmicas territoriais locais, com a chegada de milhares de migrantes “não indígenas”²⁹ para trabalharem nos seringais (COSTA, 2014; BARBOSA, 2006; GUILLEN, 1999; LIMA, 2013; MIRANDA, 2012; PEREIRA, 2014; SANTOS, 2002), essa conhecida empreitada financiada pelo Estado modificou

²⁸ As Reservas de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá e Amanã, criadas respectivamente em 1996 e 1998, são áreas que buscam promover a conservação da biodiversidade com o desenvolvimento sustentável das populações que nelas habitam. Informações retiradas (INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL MAMIRAUÁ, 2016).

²⁹ Não indígena é uma categoria muito ampla para marcar uma oposição ao universo indígena, mas devemos entender de forma ampla e permeada por muitos marcadores sociais da diferença.

profundamente a história dos povos da floresta, bem como criou outros sistemas socioculturais. Da mesma forma inseriu a floresta no sistema mundial de produção e imputou as marcas perversas da modernidade.

A história de migração de cearenses do semiárido brasileiro para a floresta amazônica já foi bastante explorada, entretanto para o contexto desta pesquisa é importante retomá-la em alguns pontos, pois é um lugar de lembrança e de narração das experiências de vida, sob uma perspectiva benjaminiana (BENJAMIN, 1994), para as comunidades com quem trabalhei. Em uma abordagem de compartilhamento de uma experiência, de um ensinamento que fornece conselhos e mostra a visão de mundo das comunidades. Como política de Estado, foi adotada a migração de nordestinos/as para trabalharem nos seringais, especialmente oriundos/as do sertão cearense, onde no final do século XIX e começo do século XX foram assolados/as por grandes secas, fome, doenças, problemas econômicos como a queda do preço do algodão e do gado, que colocou milhares de pessoas na linha da miséria. O incentivo para as migrações escamoteou um problema que chegava às grandes cidades nordestinas naquele momento, levas de famílias do interior, que buscavam resistir à seca, além das pequenas propriedades que atrapalhavam os interesses de grandes proprietários criadores de gado (WOLF, 2001, p. 51). As elites cearenses, por exemplo, diante do medo de suas propriedades e cidades serem tomadas por essas pessoas, criaram campos de concentração a partir de 1915 para conter o que chamavam pejorativamente de flagelados (MARTINS, 2015; RIOS, 2014), evento traumático que ainda demanda uma série de pesquisas.

O êxodo rural imposto pelas secas, pela crise na produção no sertão nordestino e pela falta de gestão do Estado, muitas vezes não forneceu condições de escolha para as pessoas, era viver entre o limite da vida, ou se aventurar a uma terra desconhecida e repleta de histórias. Esse foi o destino de milhares de cearenses, nordestinos/as em geral, além da luta pela sobrevivência, outras motivações também levaram as populações para a floresta amazônica, como o enriquecimento fácil. Famílias que tinham melhores condições de vida, pequenas propriedades também foram para os seringais, pois eram estimuladas por parentes ao retornarem com recursos financeiros e com muitas histórias fantásticas sobre a mata, os rios, os bichos, os seres, os/as indígenas etc. (FRANCO, 2001, p. 105). Uma conexão se estabeleceu entre os povos do Nordeste e da floresta, não somente do ponto de vista econômico, mas simbólico e das memórias que hoje atravessam as comunidades ribeirinhas nas mais distintas localidades.

Migrantes das cidades, com posses, também se aventuraram nesse fluxo, buscavam ascender economicamente e conseguir outros postos de trabalho além de

atuarem como seringueiros. Quem não poderia arcar com as despesas da viagem era financiado pelos patrões, que cobravam posteriormente, e já saíam endividados do sertão (WOLF, 1998, p. 52). Segundo a impressionante descrição de Euclides da Cunha (2019, p. 57), para o seringueiro em sua travessia o esperava a mais criminosa organização, em que ele trabalharia para se escravizar. O sistema de aviamento o tornava em um escravo do patrão, pois recebia dele os itens necessários para o trabalho nas colocações no começo da safra e ao final entregava o produto, a borracha. Sua dívida nunca era sanada e no começo de uma nova temporada adquiria os produtos do patrão novamente, caso fugisse, era perseguido e não conseguiria trabalho em outras localidades (ALMEIDA *et. al.*, 2002, p. 112).

A chegada dessa população à floresta foi extremamente dificultosa, mas também foi muito violenta para os povos indígenas que moravam nas áreas com *Hevea brasiliensis*, a seringueira. Muitos indígenas não queriam ser explorados na extração da borracha e não queriam perder o acesso aos seus territórios ancestrais. Os povos indígenas passaram a ser um problema para os seringueiros e seringalistas, que criaram expedições, chamadas de “correrias” para exterminá-los, em que geralmente homens eram mortos, mulheres e crianças, quando sobreviviam eram raptados e “amansados” para serem inseridos na lógica do seringal (ALMEIDA *et. al.*, 2002, p. 108; FRANCO, 2001, p. 102). Os povos indígenas na floresta sofreram ao longo de todos os séculos e ainda sofrem, em 1897, por exemplo, o padre Libermann observou que ainda existia escravidão de indígenas Miranha nos municípios de Tefé, Nogueira, Caiçara, Fonte Boa e Coari, que eram roubados ou comprados por traficantes (FAULHABER, 1992, p. 180).

Dezenas de povos foram exterminados, silenciados e apagados pelo aparato de violência dos seringais, o rio Japurá, por exemplo, era ocupado anteriormente por grupos Yuri, Pica-Flor ou Uainumã, Minhanha, Catuquinha, Chomana, Pacé, Xama, Mura, YUPIUA, UMAUA, LITUANA, JUCUNA, CAUICENA, YAUNA, registrados por Tastevin (FAULHABER, 1992, p. 191). No Médio Solimões fontes indicam a presença dos indígenas Omagua, falantes da língua Tupi, atualmente sendo conhecidos como Kambeba, ao longo da extensão de 700 km (NASCIMENTO, 2019, p. 32), mas que devido ao projeto colonial, passaram a não se identificar como indígenas e aos poucos foram sendo incorporados à lógica local e constituindo a chamada cultura ribeirinha. Famílias oriundas da economia dos seringais, por conta de toda essa violência com os povos indígenas, acabam os associando a uma série de estereótipos, como preguiçosos, ladrões da mata, assassinos, os que falam enrolado etc (SILVA, 2015). Essa percepção evidencia dois mundos em contraste, um relacionado ao migrante que, ao chegar à nova localidade, divide a terra e determina a quem pertence cada pedaço dela, e outro, aos povos ancestrais que têm seus territórios invadidos e tudo que está

dentro deles passa a pertencer a alguém, se transforma em recurso extrativista para ser explorado pela lógica moderna.

O colonialismo, ao mesmo tempo que oprime e mata as pessoas fora da norma, também cria mecanismos para que os oprimidos se matem entre si, sem que os privilégios dos patrões e das elites sejam questionados. Como indica Audre Lorde (2020, p. 64), “É um padrão do cinismo direitista encorajar integrantes de grupos oprimidos a agir uns contra os outros, e, enquanto estivermos divididos por causa de nossas identidades específicas, não poderemos nos unir numa ação política efetiva”. O sistema de violência sofisticado de assassinato de homens e domínio das mulheres possui uma longa duração no Brasil, assim como em outros países da América Latina. Estudos recentes do DNA humano da população brasileira mostra uma herança genética materna majoritariamente africana e indígena, sendo a paterna 75% europeia, branca, e a indígena paterna muito baixa, 0,5% (BEZERRA, 2020). Ou seja, as gerações no Brasil foram construídas em torno de estupros, sequestros, violência e subjugação das mulheres, crianças, e do assassinato dos homens. O estupro praticado por colonizadores em todo o mundo é uma forma metonímica da aquisição territorial e de comemoração (SPIVAK, 2010, p. 145).

O momento do apogeu da borracha amazônica e sua inserção no mercado mundial³⁰ também culminou com o surgimento da Belle Époque amazônica, relacionada à incorporação de valores associados ao desenvolvimento, à civilização e ao progresso, ou seja, a uma determinada noção de modernidade (MUNIZ, 2019, p. 83) que moldou um modo de vida nas capitais como Manaus e Belém, inspirado na vida europeia. As vidas dos/as seringueiros/as e o sangue da população indígena local alimentaram o sistema mundial na produção econômica, o fortalecimento e a expansão do colonialismo. No âmbito desse sistema tropical de produção, a caça e a pele de animais também foram exploradas para alimentar a demanda mundial, especialmente das elites do Norte global (ANTUNES, 2015).

Com o início da produção na Ásia a partir de sementes contrabandeadas da Amazônia, esse sistema tem a primeira quebra e seus povos ficam entregues à própria sorte e a todo tipo de dificuldade. Com a queda do valor econômico da borracha, no início do século XX, com outros planos econômicos de ocupação e integração da floresta, novos processos territoriais foram implementados como forma de subsistência. Cabe ressaltar que nesse momento, entre 1912 e 1943, os/as seringueiros/as

³⁰ O primeiro momento da borracha foi periodizado entre 1870 e 1912, no qual se tem uma ampla demanda pela matéria-prima, após o processo de vulcanização desenvolvido pela Goodyear, que possibilitou o seu uso em muitos produtos (ALMEIDA *et al.*, 2002), como a produção de pneus para a indústria automobilística.

exploraram formas de sobrevivência na floresta e recursos por meio do aprendizado com os povos indígenas, como a caça e a produção de peles. Com a entrada do Japão na Segunda Guerra Mundial e a invasão de partes do continente asiático, os países Aliados ficam sem acesso à borracha da Malásia, e dessa forma o Brasil volta a ser um fornecedor mundial e o Estado cria então uma campanha para o aumento da produção, estimulando novas migrações (ALMEIDA *et. al.* 2002, p. 122). Esses homens e a campanha ficaram conhecidos como os Soldados da Borracha, marcando profundamente a memória das populações locais e configurando assim o segundo ciclo da borracha. As lembranças da infância dos/as colaboradores/as desta tese, que serão retomadas nos próximos capítulos, são geralmente associadas a esse momento.

Os/as migrantes foram entregues à própria sorte novamente com a queda do valor econômico da borracha Pós Segunda Guerra, sendo que alguns/algumas foram reféns dos seringalistas e patrões até a década de 1980 e 1990 (SANTOS, 2002). O governo criou alguns programas para apoiar a produção da borracha, entretanto, os benefícios não chegavam às mãos dos/as seringueiros, pois ficavam concentrados com os patrões, fortalecendo o sistema de aviamento, o domínio, o controle e a exploração (ALMEIDA *et. al.* 2002, p. 126). Ao mesmo tempo que se tinha um enfraquecimento econômico da borracha no mercado entre 1970 e 1980, o sistema de organização da lógica dos patrões foi fortalecido, com concessão de créditos e a ampliação das explorações.

Os/as migrantes e seus/suas descendentes esquecidos/as à própria sorte na floresta passaram a trabalhar com a extração de outros produtos e com atividades de caça e de pesca. Na região do Médio Juruá, por exemplo, a população se engajou em atividades de caça, venda de pele de animal, corte de madeira e pesca, o que ocasionou com o tempo um problema com os pesqueiros que passaram a retirar os recursos locais (PLANO DE MANEJO..., 2014, p. 71). O sistema de aviamento e de colocações ganhou força novamente e criou outra dinâmica territorial, por meio do controle de ricas áreas fundiárias por comerciantes influentes das cidades de Alvarães, Coari, Manaus e Tefé (ALENCAR; SOUZA, 2019, p. 175), com a sujeição da população aos desmandos do patrão. Vários outros agentes exerceram controle e poder sobre os/as ribeirinhos/as, como o marreteiro e o regatão, que são pessoas com embarcações que compram e revendem mercadorias. Sistema herdado desde o auge da borracha. Cabe destacar que na nossa visão sudestina a tendência é ler os patrões, marreteiros e regatões como vilões e inimigos dos/as ribeirinhos/as, mas em muitos casos eram membros da própria família que ocupavam essas posições, pois ascendiam socialmente, complexificando então o sistema de relações.

Nesse contexto da segunda metade do século XX, a Igreja Católica no Médio Solimões com a Prelazia de Tefé, assim como em outras localidades, mudou o cenário regional, por meio de um papel crescente de trabalho com as populações rurais. A Igreja interessada na conversão de fiéis e disseminação da palavra promoveu a criação das comunidades eclesiais de base, que buscaram combater desigualdades e contribuir com a melhoria de vida, além de alfabetizar a população, ajudar as famílias a tirar o sustento da terra por meio da agricultura e promover a animação popular (NASCIMENTO, 2019). O Movimento de Educação de Base³¹ (MEB), voltado para a alfabetização da população, foi criado em 1961 e atuou em regiões subdesenvolvidas do Nordeste, Norte e Centro-Oeste, tendo um papel central para a consolidação das comunidades do Lago Amanã, Tefé e do Médio rio Solimões em geral.

Por meio do uso do sistema radiofônico da Igreja, que era usado para disseminar o evangelho, a plataforma foi mobilizada para alfabetizar, empoderar e organizar as comunidades em apoio mútuo (GONZALEZ, 2011, p. 54). Wanderley (2014, p. 98) sintetiza os princípios do MEB direcionados para uma educação voltada à consciência de classe; para uma atuação política por meio das lutas populares; para a liberdade e transformação da realidade local; para a promoção da democracia com práticas antiautoritárias, antimassificadoras e antielitistas. Segundo o pesquisador:

Os agentes intelectuais do MEB, disseminando as ideias de união e de organização, animando, estimulando e apoiando concretamente o surgimento de vários tipos de organização dos trabalhadores, dos quais os sindicatos rurais foram a forma mais acabada, propiciando a deflagração de ações políticas pela animação popular, exerceram a função de *organizadores* da classe subalterna camponesa. (WANDERLEY, 2014, p. 105)

O uso do rádio nas décadas de 1960 a 1980 contribuiu para instrumentalizar as populações com ferramentas para a autonomia, como a alfabetização e a criação do sentimento de pertencimento comunitário e ajuda mútua. Importante destacar a apropriação do sistema de rádio para a transformação e desenvolvimento local. Como as tecnologias podem ter muitos usos e servirem como instrumento de mudanças, o rádio, assim como a televisão, o computador, a internet foram sendo mobilizados por comunidades indígenas e tradicionais para responder a seus anseios e demandas, tornando-se mídias nativas, e assim foram sendo antropofagizados para suas pautas e demandas (PEREIRA, 2012). A apropriação das diferentes mídias pelas populações indígenas, como escrita, televisão, rádio, internet, entre outras, tem permitido

³¹ O MEB é criado na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, com apoio da Presidência da República, e teve uma atuação prévia a partir das arquidioceses de Natal e Aracaju (WANDERLEY, 2014, p. 98).

protagonizarem suas histórias, assim como se auto-representarem, possibilitando que suas mensagens e narrativas alcancem outras reverberações.

Essa movimentação da Igreja se insere no contexto latino-americano de efervescência social e de crítica ao subdesenvolvimento gerado pelo processo de dependência aos países desenvolvidos, que culmina na década de 1970 com a criação da Teologia da Libertação, a qual fazia uma opção pelos pobres e pelo combate às injustiças econômicas, sociais e políticas (BOFF; BOFF, 2001). A mesma Igreja Católica que durante os primeiros séculos do período colonial escravizou, subjugou, explorou, matou e não condenou a exploração desenfreada da Europa sobre a América, na segunda metade do século XX, dentro do contexto latino-americano gestou um movimento interno dissidente quanto ao combate das injustiças sociais. No interior da floresta amazônica, a Igreja era uma das poucas instituições presentes, assim como o exército. Com a redemocratização do país, o modelo de organização das comunidades por meio de uma articulação pela base com a escolha de lideranças locais será ampliado e visto de forma benéfica pela esfera pública, com o advento de centenas delas no Médio Solimões (VAZ, 2019, p. 165).

Paulo Freire, que esteve envolvido com o movimento de alfabetização de adultos, inicialmente no contexto nordestino, depois em todo o país, promoveu a disseminação de uma prática pedagógica com enfoque na realidade local e na vida das pessoas sob uma perspectiva política, que com o Golpe de 1964 foi transformado dentro da atuação do MEB (COELHO; SILVEIRA, 2013; VAZ, 2019, p. 56). Nesse sentido, o MEB foi responsável em conjunto com outras forças sociais pela transformação de um modelo de opressão implantado com a modernidade na América desde o início da colonização com os mais vulneráveis. Promoveu a ruptura de uma das marcas da colonialidade, a impossibilidade de as pessoas serem sujeitas da sua própria história, por meio de uma educação voltada para as bases, para a tomada da consciência de si entre as populações rurais.

No contexto do Sul global e das ex-colônias, têm surgido movimentos intelectuais que buscam revelar as contradições da modernidade ocidental, os quais colocam perspectiva o eurocentrismo do pensamento, sendo que em nosso caso específico de trabalho podemos citar a pedagogia do oprimido (FREIRE, 2014b), a teologia da libertação, e muitas outras como a teoria da dependência, o feminismo decolonial, entre outros (AGUILÓ, 2020). O trabalho da Igreja dentro dessa perspectiva permitiu a agregação das famílias para formarem as comunidades e fomentarem a cooperação; o uso das terras firmes para a produção agrícola; a promoção de uma infraestrutura nas comunidades, como a criação de escolas radiofônicas e uma sede comunitária; a mobilização interna para o combate dos pesqueiros e para a preservação ambiental.

Esse mesmo modelo ao fundar as comunidades permitiu o reencontro com os sítios arqueológicos que ali estavam desde sempre, essa concepção do fazer comunitário também contribuiu para uma forma de apropriação e leitura desses materiais, que reforçam as noções da comunidade.

Essa história de transformação e união das famílias em comunidades ocorreu em todo o território amazônico, por exemplo, no final dos anos 1980 diante de todos os problemas enfrentados pelos/as seringueiros/as, não somente com os patrões, mas também com a chegada do desmatamento, da pecuária; na região do Acre, eles/as se organizaram e criaram um dos principais movimentos ambientalistas e de proteção da floresta do país, comandado por Chico Mendes. Na região do Acre e Juruá os/as seringueiros/as buscaram melhores condições de vida, se rebelaram contra os desmandos e violência dos patrões por meio da organização e da atuação conjunta com os povos indígenas, o que resultou na Aliança dos Povos da Floresta (ALMEIDA *et. al.* 2002, p. 107). Algo inédito para a história do país e para a relação entre indígenas e não indígenas.

A inserção dos povos da floresta em um modelo de exploração da borracha relacionada a um sistema econômico mundial moderno de produção não foi capaz de apagar, ou anular a relação dos povos indígenas com seus territórios. A longa duração de um amplo conjunto de relações foi incorporada e mantida no âmbito da conformação do modo de vida ribeirinho, caboclo, tradicional. O encontro entre milhares de nordestinos/as e indígenas possibilitou a criação de mais diferenças e existências que são mobilizadas e traduzidas de muitas formas localmente, como ribeirinhos/as; amazonenses, caboclos, beradeiros, da beira, da maloca, entre muitos outros, que podem ser lidas como uma perspectiva, um devir da existência como formulado por Goldman (2015) para além da somatória ou anulação de determinadas identidades.

Além da resistência humana a um modelo exploratório, podemos destacar os agentes não humanos e seus impactos nos sistemas de racionalização da vida nas florestas. A implantação de uma cidade industrial da Ford no Pará no começo do século XX, que teve como objetivo “civilizar” a região e produzir em escala industrial a borracha não teve sucesso, por exemplo. A produção das seringueiras, em um grande latifúndio, dispostas equidistantes uma das outras em um modelo moderno de produção fracassou devido à atuação de um fungo que acometeu as seringueiras, além de ser alvo de outras pragas (MUNIZ, 2019, p. 86). Vê-se claramente a longa duração das relações humanas e não humanas dos agentes da floresta e sua atuação no presente.

A história do Lago Amanã e do Lago Tefé se insere nesse contexto maior, com esses momentos de desenvolvimento econômico da região. Edna Ferreira Alencar (2010), por meio de um trabalho de história oral, situou a história de Amanã em um

período de cem anos, divididos em dois períodos, até os anos 1960, marcado pela exploração dos recursos da floresta pelo sistema de aviamiento controlado pelo patrão; e a partir de 1970, com o surgimento das comunidades, o desenvolvimento da agricultura e maior presença do Estado, por meio das Reservas e de programas sociais (ALENCAR, 2010, p. 47). Nesta tese em diferentes momentos retomarei essa ideia do tempo do patrão e o tempo das comunidades, pois é estruturante para compreendermos o papel da arqueologia, por meio das memórias locais.

A partir da década de 1990 a economia doméstica das famílias nas comunidades foi modificada com uma maior circulação de dinheiro, especialmente oriundo de salários e aposentadorias, posteriormente com os programas relacionados às políticas públicas como Bolsa Família, Bolsa Floresta e Seguro Defeso (LIMA; PERALTA, 2016, p. 49). Em síntese, os eventos de destaque para os povos da floresta na segunda metade do século XX e para as comunidades com que tenho trabalhado nesta tese foram o fim do sistema de aviamiento, a atuação do MEB da Igreja Católica, os programas sociais de transferências de renda e mais recente o surgimento das Unidades de Conservação e o advento do tempo da preservação e da ciência com as comunidades.

1.3- As Unidades de Conservação e o compromisso com o futuro

A história de criação de áreas protegidas no país passou por algumas tentativas de implantação desde o final do século XIX³², com a proliferação e consolidação de casos na segunda metade do século XX, especialmente a partir da década de 1980 (DRUMMOND; FRANCO; OLIVEIRA, 2010, p. 347). A motivação do surgimento desses espaços, relacionada a movimentos internacionais e nacionais, partiu da necessidade da conservação da natureza para fins científicos, educativos, estéticos e recreativos (DIEGUES, 2008, p. 116), especialmente mediante o cenário de exploração dos recursos e destruição apontados acima. Muitas vezes pautado por um ideal de natureza e para deleite das populações urbanas em detrimento dos povos que historicamente viveram nesses territórios.

A atenção e cuidado às áreas verdes remonta ao período colonial com o interesse das elites em controlar a exploração de determinados recursos naturais, para impedir a sua escassez como o caso do pau-brasil (MEDEIROS, 2006). Essa lógica carrega um componente que é o interesse de um grupo ou pessoas que idealizam a gestão e medidas de proteção para um usufruto específico, em prol de um bem maior

³² Esse modelo de proteção de uma área “natural” por parte do Estado surge no contexto norte-americano e se espalha para o restante do mundo, amplamente debatido pela literatura (DRUMMOND; FRANCO; OLIVEIRA, 2010; DIEGUES, 2008).

associado a um ideal abstrato. O surgimento das áreas de proteção ao longo da história ocorreu pela mobilização de intelectuais interessados/as no tema, políticos entre outros agentes que, em alguns casos, pelas contingências históricas do momento não levaram em consideração os grupos que ali residiam. As pessoas foram vistas inicialmente como um problema à conservação, dessa forma as áreas de preservação integral foram uma violência para os povos que exploravam esses espaços anteriormente e perderam o direito de uso da terra, em prol de predileções das populações urbano-industriais via atuação do Estado (DIEGUES, 2008, p. 68).

Essa situação muda na segunda metade do século XX, especialmente a partir da década de 1970, quando a discussão se ampliou e passou a ser crescente o movimento de compreensão da proteção da natureza associado às populações e aos seus conhecimentos ancestrais, especialmente por parte das áreas de ecologia humana e da antropologia, que sugerem as marcas humanas nas paisagens naturais (FRANCO; SCHITTINI; BRAZ, 2016). Nesse mesmo período passaram a ser criadas áreas de proteção na floresta amazônica devido à expansão da fronteira agrícola, como um mecanismo de combate ao desmatamento (DIEGUES, 2008). Durante o período da ditadura militar foram implementados diversos projetos de desenvolvimento e integração da floresta amazônica ao restante do país, como o Programa de Integração Nacional (PIN), a abertura de rodovias, como a BR-364 e a Transamazônica, que trouxeram diversos problemas ambientais e sociais, chamando assim a atenção internacional. A leva de um contingente de pessoas para morarem na Amazônia e a expansão da fronteira agrícola também foi uma forma do Estado abafar o debate sobre a reforma agrária em outras partes do país, como nas regiões Sul e Sudeste (SILVA, 2010).

O interesse internacional na Amazônia nas últimas décadas tem aumentado a partir de um novo rearranjo global com a gestão das áreas verdes mundiais que devem ser preservadas e com o conhecimento de que os países industrializados destruíram sua natureza e dessa forma devem garantir a proteção em outras localidades. Bentes (2005) argumenta como as elites do norte global criaram mecanismos de controle e financiamento de projetos da floresta amazônica, ampliando os problemas a uma escala internacional. Os problemas ambientais foram relacionados às escalas local, nacional e internacional, especialmente por meio da atuação das ONGs e da política de preservação internacional. Brosius (2002) destaca um ecoimperialismo do norte em relação aos povos do sul e das regiões tropicais, que necessitam de políticas ambientais e de apoio das grandes potências. Mesmo diante de todo domínio econômico do Norte, e seus interesses sobre os povos do Sul, tem aumentado a participação local das populações na administração e gerenciamento dos recursos oriundos das políticas de

preservação, como um caminho possível para ações mais coerentes entre a vida local e os interesses internacionais (HILL, 2006).

No Brasil, no final do século XX as áreas protegidas tiveram mais investimento e atenção pública. Na década de 1990 foi expandida a compreensão da integração das comunidades e seus conhecimentos na elaboração dos planos de manejo (DIEGUES, 2008, p. 74) e a proliferação de um cenário com uma pluralidade de áreas protegidas. O Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) criado em 2000, após um longo debate para a promulgação da lei, organizou diferentes categorias de áreas de proteção existentes e as dividiu em dois grandes grupos, Unidades de Proteção Integral e Unidades de Uso Sustentável, nas quais se incluem as Reservas de Desenvolvimento Sustentável e a Floresta Nacional (MEDEIROS, 2006, p. 57), sendo estas, modelo de áreas onde a presente tese foi desenvolvida. O segundo grupo possui o objetivo e o desafio de conciliar conservação da natureza com o uso sustentável dos recursos pelos grupos que residem historicamente nesses espaços. Dessa forma, as comunidades e suas lideranças estão inseridas nessa movimentação de proteção do meio ambiente e da mesma forma vêm se apropriando dessas narrativas e discursos para suas demandas e defesas de seus territórios.

Cabe destacar que o modelo de RDS surgiu no estado do Amazonas com o projeto específico da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá no Médio Solimões, por meio de um trabalho de base de cientistas que perceberam as comunidades e seus conhecimentos tradicionais como aliados na conservação, dessa forma se atendia aos interesses científicos e aos das comunidades (MEDEIROS, 2006, p. 58). Esse processo de construção de áreas de conservação ambiental aliado ao modo de vida de populações locais, ribeirinhas não foi fácil e desencadeou em desconfianças de muitos lados. Reis (2005) mostra como a implantação da RDS Mamirauá criou conflitos com as comunidades, pois mudar os hábitos para a promoção da sustentabilidade requer em restrições na caça, pesca e no uso dos recursos em determinadas áreas, ou seja mudanças em práticas enraizadas nos costumes locais. Essa discussão era lida pejorativamente como um movimento de cientistas para obterem mais recursos, que seriam retirados das famílias e vendidos internacionalmente. Aos poucos o trabalho de base entre cientistas e comunidades modificou essa visão, criando parcerias de trabalhos em prol de um bem comum.

Esse modelo foi replicado para outras, como no caso da RDS Amanã, que lida com a mesma fórmula do desenvolvimento humano e conservação ambiental. A RDS tem como característica o manejo participativo alinhado com a pesquisa científica (QUEIROZ, 2005). Gostaria de ressaltar como na constituição e criação de uma Unidade de Conservação de modelo de Uso Sustentável implica um trabalho prévio de base com

as populações para a discussão de uma dimensão da temporalidade, que é o futuro. Por meio da noção de que tudo o que as pessoas fazem no presente acarreta em consequências para a vida futura, que é um dos mecanismos da preservação e por sua vez associado à dimensão moderna. Nesse sentido, na região do Médio Solimões, o trabalho da Igreja Católica e a atuação do MEB criou um cenário favorável para a articulação e para a defesa de interesses comuns, que facilitou o trabalho cooperativo com cientistas em prol de alguns objetivos em comum.

O entendimento da diversidade de relações com o tempo é fundamental para o nosso trabalho, porque primeiro como arqueólogos/as atuamos com o tempo da longa duração e as comunidades, especialmente os/as mais velhos/as operam com os eventos em uma dimensão cíclica. Segundo Lima e Alencar (2001, p. 39), a memória social da população de migrantes que atualmente habita a Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, por exemplo, assim como no Médio Solimões em geral, é relacionada a uma percepção cíclica e descontínua dos eventos, na qual há uma dificuldade para a construção de uma história cronológica. Com o advento das UCs temos um tensionamento da maneira como passado e especialmente o futuro são compreendidos pelas comunidades. O tempo cíclico das comunidades tende a ser permeado pela projeção do futuro. Essa discussão para a categoria patrimonial é central, pois no tempo do patrimônio a relação passado-presente se abre para o futuro, e implica uma herança que será projetada para novas gerações, e portanto devemos nos perguntar qual o significado de quem a recebe (HARTOG, 2015, p. 225). As comunidades inseridas nas UCs tendem a refletir sobre seus impactos na floresta e o que estão contribuindo para o futuro, para o amanhã.

A ocupação recente das áreas onde hoje são as Reservas Amanã, Mamirauá, FLONA Tefé, é resultado desse processo maior de colonização da floresta amazônica. No passado, a lógica de uso do espaço e a exploração eram controlados pelos patrões, e o momento atual se consolidou o tempo das comunidades (ALENCAR, 2009; 2010). A memória social da população é marcada pelo tempo da fartura, da escassez, da seca, dos antigos e pelas safras dos trabalhos na época dos fabricos de madeira, pesca, coleta de castanha, entre outros (LIMA; ALENCAR, 2001, p. 42).

Nas últimas décadas, na região do Médio Solimões, também tem ocorrido o movimento de retomada indígena e uma série de comunidades tem “passado para indígena”, com a emergência de identidades relacionadas a povos indígenas (SOUZA, 2011; SANTOS; SOUZA, 2012), o que amplia as discussões dos processos identitários. Especificamente em relação ao Lago Amanã, a autoidentificação das comunidades e sujeitos é múltipla, segundo Câmpera (2017, p. 16), por meio da distinção dos ambientes, moradores/as da várzea se identificam como pescadores, ou “barriga

gelada”, e os/as moradores/as da terra firme, como agricultores/as, especializados/as na produção de farinha de mandioca, as atividades de caça são realizadas somente para consumo próprio (CÂMPERA, 2017, p. 16). Nesse sentido, é crucial entender a maneira como o tempo produzido pela arqueologia se relaciona com as memórias, especialmente o tempo do patrimônio, que imputa uma perspectiva de futuro. Da mesma forma, a compreensão das noções locais pode contribuir para a área poder recontar suas histórias de outra forma.

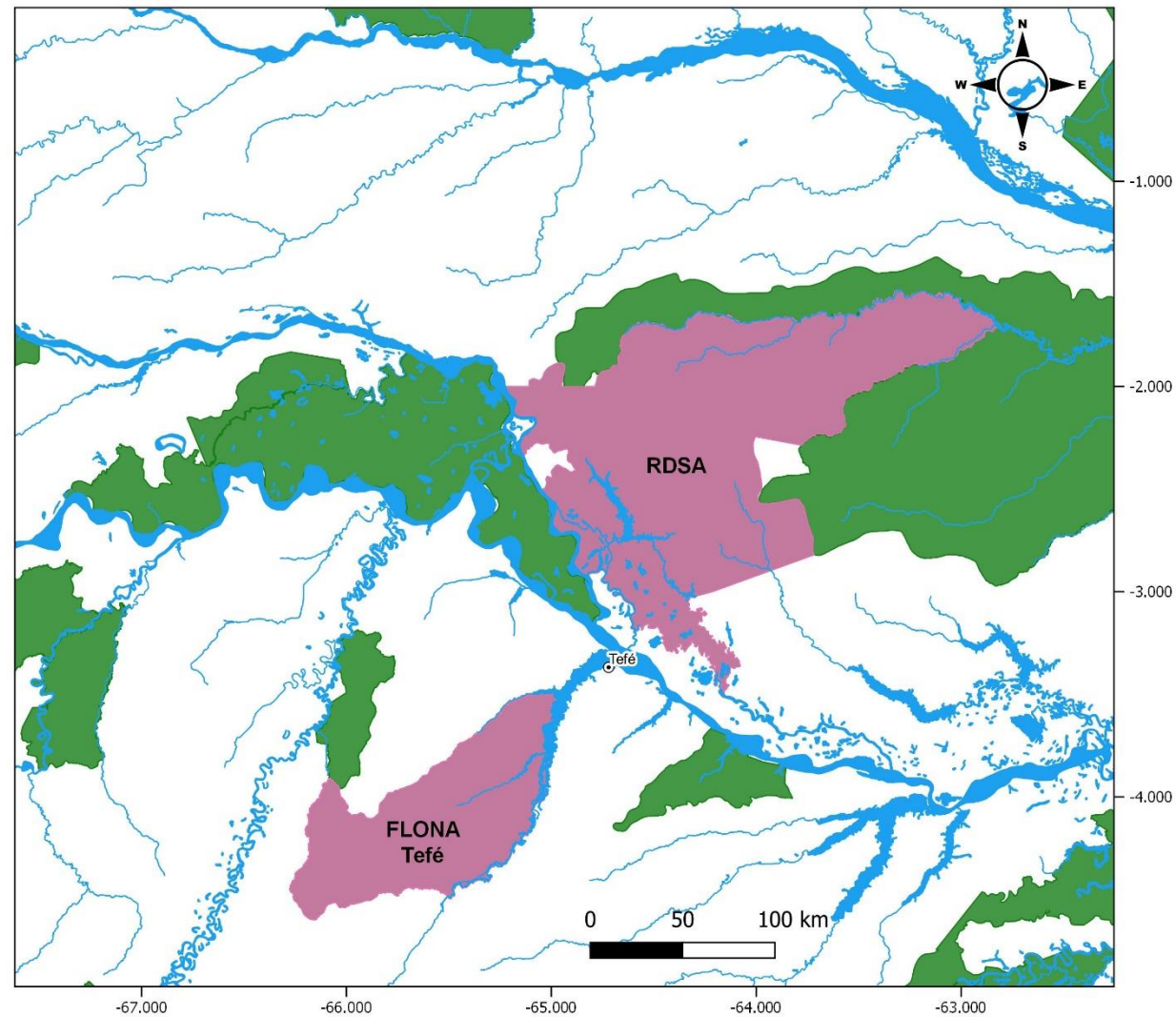
A conciliação entre conhecimentos tradicionais e científicos parece ser o caminho viável para o enfrentamento de diversos problemas no século XXI, especialmente no que tange à destruição da natureza e do planeta e os problemas relacionados ao antropoceno. A ciência declarou, pela primeira vez, que a força mais importante que molda a Terra é a humana, sendo que o planeta se tornou sensível a nossa ação e temos imprimido em grupo, em todo o mundo, marcas geológicas (LATOIR, 2020). Todas as ações das pessoas a cada 24 horas giram em dezessete terawatts, comparável à energia gasta por vulcões e tsunâmis, potência comparada às placas tectônicas. Portanto, toda a espécie humana está em risco de extinção, por conta de todos os impactos gerados. O Mapa 1 na próxima página, indica a localização da RDSA Amanã e da FLONA Tefé no Médio Solimões, onde esta pesquisa foi desenvolvida.

Como resposta ao antropoceno, Donna Haraway (2016) mobiliza a ideia Chthuluceno, sendo arranjos de trabalhos colaborativos e o reconhecimento de multiespécies, que almejam a construção de refúgios para que a vida se recupere e se preserve. Haraway chama atenção para o papel de novas correntes de pensamento nessa transformação, especialmente na construção de novas noções, narrativas, sobretudo quanto aos conceitos de família, “faça parentes, não bebês! O que importa é como parentes geram parentes”. Muitas práticas de participação, colaboração e ajuda mútua nas comunidades da América Latina têm apresentado resultados viáveis e esperançosos em relação ao progresso devastador do capital. Da mesma forma, aponta pistas para pensarmos no desenvolvimento local de uma arqueologia parente, que será abordado mais à frente. Comunidades passaram a implantar cooperativas para a comercialização de produtos locais de forma organizada, assim como apoiam a alfabetização da sua população e o seu consequente empoderamento, que podem ser vistos como formas alternativas modernas de produção (ESCOBAR, 2011, p. 70). Esses novos rearranjos e organizações comunitárias no final do século XX permitiram espaços contra-hegemônicos do uso da natureza como um produto a ser explorado, constituição de uma nova cartografia social (ALMEIDA, 2013).



Mapa com a localização da RDSA e FLONA Tefé

Escala - 1:2.700.000
Datum - SIRGAS, 2000
Base - IBGE, MMA, ANA
Autor - Eduardo Tamanaha



Mapa 1: Localização da RDS Amanã e FLONA Tefé no Médio Solimões. Elaboração Eduardo Kazuo Tamanaha, 2022.

Comunidades afrodescendentes, indígenas, quilombolas, periféricas e a sua perseverança na luta por seus territórios, que estão intimamente conectados com suas expressões sociais e culturais, criam possibilidades da coexistência de muitos mundos dentro de um (ESCOBAR, 2017, p. 245). Como contrarresposta a um modelo de globalização que reduz tudo em objeto com potencial de uso e lucro. No caso das Unidades de Conservação no país, especialmente as de uso sustentável, têm indicado outros caminhos e meios para a busca de uma fórmula, onde a vida humana é possível sem que necessariamente se destrua tanto. Certo é que o surgimento das UCs nas últimas décadas tem contido os impactos do padrão de ocupação expansionista e imediatista (DRUMMOND; FRANCO; OLIVEIRA, 2010, p. 342). Mesmo diante de todo histórico e interesses internacionais nas áreas verdes nos países do Sul, seus povos e seus conhecimentos tradicionais podem apresentar e subverter a lógica de dependência e exploração por parte dos interesses globais. Desde as últimas três décadas há uma necessidade de articulação de uma ética-política que conjugue meio ambiente, relações sociais e subjetividade humana, pois são campos que fazem parte da mesma malha da cartografia social e podem contribuir com uma abordagem dos temas e problemas correlatos à ecologia de forma menos cartesiana (GUATTARRI, 1990).

Da mesma forma, esse processo macro de valorização dos conhecimentos tradicionais dos povos da floresta, comunidades quilombolas, ribeirinhas, entre outros coletivos, que foram somente considerados mão de obra para a constituição do nosso país, tem ocorrido na esfera da micropolítica a partir da denúncia da colonialidade e da valorização das subjetividades e das trajetórias dessas experiências de vida não normativas. Nosso trabalho arqueológico, que tem se aberto às diferentes camadas de colaboração, pode se beneficiar desse terreno e especialmente trazer mudanças efetivas para a academia.

1.3.1- Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã

A RDS Amanã foi criada em 1998, pelo Decreto estadual do governo do Amazonas 19.021 de 4 de agosto, após a articulação entre cientistas e comunitários/as. A Reserva atendeu a demanda local da população e suas lideranças para a proteção das áreas e para a melhoria de vida das famílias (QUEIROZ, 2019, p. 14). Essa articulação teve a contribuição anterior do Movimento de Preservação dos Lagos (MPL) na região de Tefé, que obteve a atuação do Irmão Falco Michiels, eleito coordenador da pastoral da Prelazia em 1982. Ele foi uma liderança no combate às invasões de pescadores industriais que deixavam a população local sem recursos (ALENCAR, 2002, p. 117; VAZ, 2019, p. 64).

Esse movimento se iniciou com o apoio da Igreja Católica e de cientistas que ajudaram as comunidades a combater os peixeiros, as grandes embarcações que vinham de Belém, Coari, Manaus e pescavam para a venda. Esse comércio retirava o sustento da população, que muitas vezes passava fome sem o peixe. Os mais velhos relatam que todos os tipos de peixes eram pescados, por exemplo, se tivessem com o barco cheio de Jaraqui e encontrassem um cardume de Tambaqui, peixe mais valorizado economicamente, jogavam os primeiros nas beiras do lago, que ficavam toda branca, apodrecendo. Segundo nos informam as lideranças, era uma situação que entristecia. Momento de paradoxo, pois existia muitos recursos, fartura de peixe, muitos botos, animais de casco, caça no Lago, entretanto era retirado de forma violenta devido a um comércio que favorecia algumas poucas pessoas. Essa articulação das comunidades do Amanã contra os pesqueiros e de proteção dos lagos é semelhante à do Lago Tefé, que sofriam os mesmos problemas, assim como toda a região do Médio Solimões. Essas embarcações também utilizavam a bomba caseira³³, que acabava matando todos os animais que estavam próximos ao cardume. Portanto, a criação da Reserva atendeu interesses de ambos os lados, de pesquisadores/as ambientalistas e das comunidades. A história de envolvimento das comunidades do Lago Amanã com a preservação ambiental, ou melhor, o advento desse olhar para o território pode apontar pistas e caminhos para a preservação cultural e especialmente a preservação arqueológica, pois a primeira interfere diretamente na qualidade de vida e na subsistência local, porém podemos nos perguntar e a arqueologia? Quais seus impactos para melhoria de vida cotidiana?

A RDS Amanã localizada no Médio curso do rio Solimões é uma das maiores áreas protegidas de floresta tropical da América do Sul. Abrange os municípios de Maraã, Barcelos e Coari, possui 124 comunidades e em torno de 5.448 moradores/as, pertencentes à área da Reserva, do entorno e da zona de amortecimento, possui 1.045 domicílios e 132 localidades, segundo o Plano de Gestão (NASCIMENTO, 2019, p. 97). Ela integra o Corredor Ecológico da Amazônia Central e do Mosaico Baixo Rio Negro, que foi declarado Patrimônio Natural da Humanidade em 2003 pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco). O corredor é formado pelo Parque Nacional do Jaú, pela Estação Ecológica de Anavilhanas e pela RDS Mamirauá, com o objetivo de promover a interligação das áreas para manter a integridade biológica e genética da fauna (LIANA, 2003).

³³ As bombas caseiras podem ser produzidas de muitas formas, mas geralmente utilizam bananas e espoletas de dinamite que são lançadas na água em áreas com cardumes de peixes, que acabam matando vários outros animais.

A reserva é subdivida em setores, de acordo com a organização dos espaços e uso coletivo das áreas, como o setor Lago Amanã onde foi desenvolvida esta pesquisa, Paraná do Amanã, Castanho, Coraci, São José, Jarauá, Tijuaca, Boa União, Joacaca, Caruará, Cubuá e Unini. O setor Lago Amanã possui sete comunidades, sendo comunidade Boa Esperança, Bom Jesus do Baré, Monte Ararate, Nova Esperança do Amanã, Santa Luzia do Baré, Santa Luzia do Juazinho e Ubim, que eu tive a oportunidade de conhecer em campo, também possui dezesseis sítios que são espaços de produção de farinha e coleta de produtos da floresta ligados a uma única família (NASCIMENTO *et al.*, 2019, p. 98). Cabe destacar que na RDS Amanã existem 12 comunidades indígenas, localizadas no entorno da área, na zona de amortecimento, referentes aos grupos Miranha, Ava-Canoeiro, Kokama, Kambeba e Mura, os quais estão com registro de reivindicação fundiário e no aguardo da qualificação da demanda (NASCIMENTO *et al.*, 2019, p. 34). Na região do Lago Amanã, por exemplo, não existe nenhum grupo indígena. O movimento de autodeclaração indígena no Médio Solimões, como no país como um todo, tem sido crescente, e gerado alguns conflitos, especialmente em relação ao uso dos recursos (SOUZA, 2011).

No Mapa 2 localizado abaixo é identificado em rosa a área da RDS Amanã, assim como as comunidades que estão dentro da UC, com destaque para Boa Esperança, comunidade abordada nesta tese.

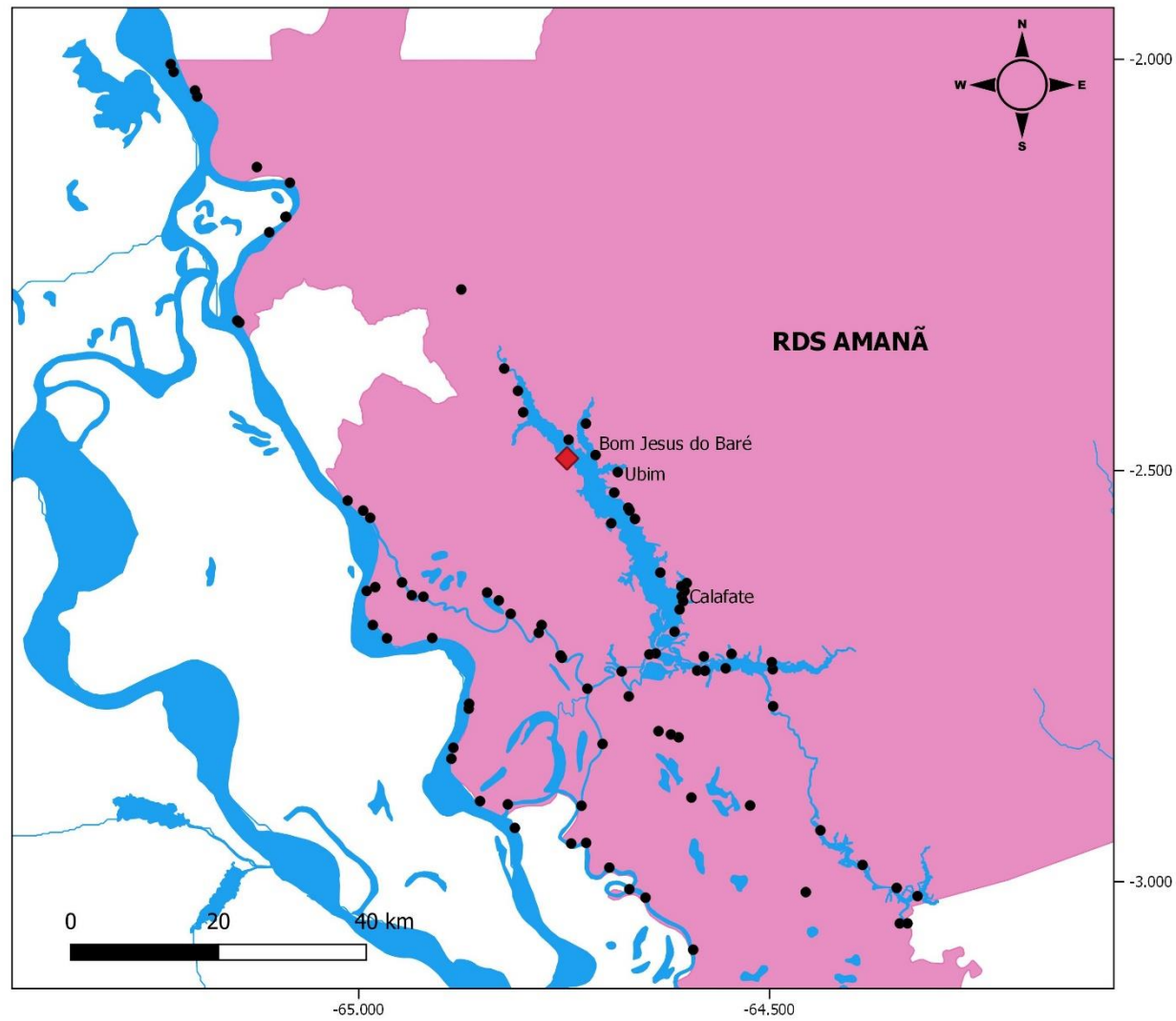


Legenda

- Hidrografia
- RDSA
- Comunidades
- ◆ Boa Esperança

Mapa com a localização da comunidade Boa Esperança

Escala - 1:675.000
 Datum - SIRGAS, 2000
 Base - IBGE, MMA, ANA
 Autor - Eduardo Tamanaha



Mapa 2- Localização das comunidades na RDS Amanã, destaque para Boa Esperança. Elaboração Eduardo Kazuo Tamanaha, 2022.

O território que hoje compreende a RDS Amanã passou pelas mesmas dinâmicas territoriais da Amazônia explicitadas anteriormente. No começo do século XX, até 1960, as famílias estavam espalhadas em colocações residindo de forma isolada e com atividades extrativistas sazonais (NASCIMENTO *et al.*, 2019, p. 38). Segundo Nascimento *et al.* (2019, p. 190), a organização das comunidades do Lago Amanã se estabeleceu por meio do parentesco e do compadrio, uma organização estruturada em algumas lideranças, com a presença de Igreja, escolas, centros e associações. A forma de organização das comunidades ribeirinhas do Amanã ocorre pela representação de uma liderança que possui atuação local e estabelece diálogo com outras comunidades da região, dentro de um setor. Essa mesma liderança é reconhecida pelos seus pares e por representantes de instituições governamentais e não governamentais (MENDONÇA; NASCIMENTO; MARTINS, 2019, p. 230). A luta das comunidades do Amanã ao longo de décadas possibilitou uma legitimidade frente ao poder público, garantiu direitos e mais recentemente a cogestão de grandes reservas, para se ter direitos, necessita-se viver em comunidade segundo a percepção local (VAZ, 2019, p. 162).

Na década de 1980, os primeiros produtos plantados foram as árvores frutíferas com ênfase no limão e banana, após um problema fitossanitário, a população passou a trabalhar com a mandioca e a diversificação de outros produtos como as plantações de abacaxi, abacate, açaí e cupuaçu (VIANA; STEWARD; ROGNANT; SANTOS, 2019, p. 279). Atualmente as comunidades possuem uma economia de base familiar, voltada à agricultura, à pesca e ao extrativismo, com ampla diversificação de produtos, relacionada à sazonalidade (PERALTA; LIMA, 2019). Na pesquisa em questão, destaca-se a pesca de peixe miúdo, a produção da farinha, o cultivo da banana e a coleta do açaí. A partir dos programas de redistribuição de renda implementados no país a partir dos anos 2000, como o Bolsa Família e o Bolsa Floresta, assim como os benefícios sociais da aposentadoria passaram a ter um peso considerável no orçamento doméstico das famílias na RDS Amanã (PERALTA; LIMA, 2019, p. 222).

A comunidade Boa Esperança, na qual tive a oportunidade de desenvolver esta pesquisa, foi formada por famílias de migrantes nordestinos, de segunda e terceira geração, especialmente cearenses. Essas famílias vieram trabalhar nos seringais da Amazônia estimuladas pelo Estado brasileiro e foram para o curso do rio Juruá, assim como de outros rios como o Japurá, o Purus e o Madeira. Em 1975, com o declínio da borracha e a má qualidade de vida, migraram para o Lago Amanã em busca de melhorias e incentivados por outros parentes.

Fotografia 1-Parte da comunidade de Boa Esperança vista do Lago Amanã.



Fonte Acervo Pessoal, 2017.

1.3.2- Boa Esperança, o lugar de se tornar parente

As primeiras famílias que vieram para o Lago Amanã e deram origem à comunidade Boa Esperança nasceram no Juruá³⁴, boa parte em um seringal denominado Marari, no município de Carauari. Marari também é o nome de um dos afluentes principais à margem direita do rio Juruá dentro do município. Atualmente, os/as mais velhos/as da comunidade são a primeira ou segunda geração de filhos/as de migrantes nordestinos/as. Essas famílias, em sua maioria, buscavam no êxodo rural melhorias de vida, alternativas ao castigo da seca e o abandono do Estado. Parte significativa dos adultos mais velhos nasceram no Juruá e, quando indagados sobre a origem da família, comentam que vieram do Ceará. Segundo o Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável do Alto Juruá (2006), a Amazônia foi densamente ocupada por migrantes nordestinos no período áureo da borracha, que criaram uma série de cidades ao longo do curso dos rios. Esses fluxos migratórios marcam o território amazônico e o país como um todo. Eu mesmo somente nasci nas bordas da cidade de

³⁴ Juruá é um município atual do Amazonas, e o nome de um rio localizado na região sudoeste do Estado. A região foi densamente ocupada por migrantes nordestinos, que vieram trabalhar nos seringais, no final do século XIX e começo do XX, fugindo da seca na região Nordeste.

São Paulo, pois meus avós tiveram suas terras inundadas pela Usina de Furnas, criada na década de 1960 no sudoeste do Estado de Minas Gerais, também sou filho do êxodo rural.

Cabe destacar que nem todas as famílias fizeram esse deslocamento, Juruá, Carauari, Juá Grande e depois Boa Esperança. Diferentes rotas foram seguidas e conseqüentemente possuem outras relações com o território. A comunidade Bom Jesus do Baré no Lago Amanã, por exemplo, é formada por famílias que vieram do alto rio Japurá, que no território colombiano se torna rio Caquetá. Na década de 1980 também ocorreu um êxodo das populações do Juruá para a cidade de Carauari, devido ao trabalho realizado pela Petrobras e empreiteiras que passaram a empregar mão de obra na região, tornando-se uma saída de trabalho para os/as seringueiros/as (PLANO DE MANEJO..., 2011, p. 71). Novas forças regionais como a queda do valor da borracha e a atuação da Igreja Católica vão criar outras formas de ocupação. O padrão de ocupação da RDS Amanã na primeira metade do século XX é orientado pela dispersão das famílias em pontos estratégicos, como entradas de igarapés e margens dos lagos; pequenos povoamentos de até três famílias; pelas redes de apoio familiar e de parentesco, e pelo papel central do patrão que promovia essas ocupações, mas também controlava o crescimento local (NASCIMENTO, 2019, p. 41). Na outra metade, com a perda do valor econômico da borracha, as famílias passam a investir na agricultura e na produção de frutas.

As histórias e memórias dos/as moradores/as de Boa Esperança possuem muitos meandros, e esta análise é um pequeno recorte que não pretende atualizar a história da comunidade, muitos trabalhos já foram escritos a respeito (ALENCAR, 2009; ALENCAR; SOUZA, 2019; LIMA; ALENCAR, 2001; NASCIMENTO, 2014; NASCIMENTO, 2019; SOARES, 2006; entre outros). Minha intenção como arqueólogo e educador, educador arqueólogo foi me aproximar da realidade da comunidade e buscar enxergar o espaço local a partir do olhar dos/as colaboradores/as, pois me ajuda a repensar uma série de parâmetros da relação território, patrimônio e comunidade, ao mesmo tempo que aponta caminhos para o trabalho com o patrimônio arqueológico, pois ele faz parte do patrimônio cultural.

A origem cearense é um marcador local forte, aparece recorrentemente nas narrativas dos/as mais velhos/as e as novas gerações estão ligadas afetivamente a essas histórias. Uma descendência muitas vezes incerta, mas que carrega nas lembranças as falas de seus pais e mães que remetiam aos seus avós que vieram do Ceará. Essas memórias fortalecem a noção de comunidade, compartilhadas do grupo ao qual pertencem (HALBWACHS, 2003) e que, em relação às demais comunidades do

lago, geram a diferença e a marca de arigós³⁵. Origem também fruto do processo colonial e do encontro entre indígenas e não indígenas nesse processo, que se faz latente e presente em muitos outros aspectos da vida. O surgimento da comunidade é uma herança e conquista narrada como um feito e marca a identidade local. Para chegarem nesse momento, precisaram sair do controle do patrão e da vida separada nas colocações e abraçar um novo modelo de ajuda mútua. Da mesma forma, uma arqueologia local pode entender esse sistema complexo de relações e se beneficiar ao adentrar essa lógica de relações para se fazer relevante.

A principal atividade econômica no passado foi a extração da seringa, no âmbito da organização do patrão, que distribuía as famílias em pontos isolados. Esse esquema das famílias em colocações era uma forma de controle sobre a vida, sobre o território e sobre a mercadoria produzida. Cada família tinha uma conta com o patrão, da qual ao final do ano nunca era possível sanar sua dívida. O sonho de uma vida melhor era desejado por todos/as, pois viviam em um sistema semelhante ao da escravidão. Entretanto, mesmo com essa segregação e controle, existia uma sociabilidade por meio de redes de apoio, onde as famílias confraternizavam, realizavam festas, passeios etc., independente do conhecimento e consentimentos dos patrões (FRANCO, 2001, p. 448). Ou seja, as populações dos seringais encontravam brechas para reescreverem suas próprias histórias e assim fortaleciam os laços de apoio. Até meados do século XX, a produção do Médio Solimões era voltada para extração de seringa, sorva e maçaranduba, coleta de produtos da floresta, como a castanha e óleos vegetais, e a caça e pesca, o que favoreceu a ocupação de áreas de terra firme (NASCIMENTO, 2019, p. 40).

A vida de dificuldades na época do patrão contrasta com as conquistas do momento da vida em comunidade e da conservação no âmbito das reservas, nesse caso a arqueologia e especialmente o patrimônio arqueológico pode ser um motor mobilizador para que os/as mais velhos/as possam tocar os mais novos com a conexão entre a história do lugar e a história social desse atual grupo da Boa Esperança. Uma história de conquistas e uma herança que pode ser perdida com o falecimento dos/as mais velhos/as, ou adormecida, como nos ensinam os povos indígenas. Os mais jovens que nasceram à época da comunidade não passaram pelas dificuldades dos/as mais velhos/as, e segundo a visão local em algumas situações acabam não valorizando a vida e a luta comunitária. Mesmo com essa leitura geracional, ainda existem jovens

³⁵ Algumas comunidades das RDS Amanã e Mamirauá se reconhecem e enfatizam sua origem nordestina ou cearense, autodenominam-se arigós (GOMES; SANTOS; COSTA, 2014), esse termo marca uma identidade local e uma origem, que será melhor trabalhado nos próximos capítulos.

interessados/as nas questões locais e também outros com sonho de conhecerem a vida fora das comunidades, a vida em nossas cidades e de explorarem o mundo.

A busca por melhores condições de vida foi uma das motivações para a saída do Juruá. As histórias e a origem da comunidade Boa Esperança, especialmente de suas lideranças, estão relacionadas com o Juá Grande. A vinda das sete primeiras famílias do Juruá para o lago Amanã ocorreu a partir de meados da década de 1970, por intermédio de um parente. Na chegada passaram a habitar um igarapé chamado Juá Grande, próximo da atual Boa Esperança. O processo de mudança ocorreu por meio do regatão; comerciantes que vendem suas mercadorias para as comunidades, realizam serviços de transportes e mobilizam parte da economia local até os dias atuais (VASCONCELOS NETO, 2016, p. 16). Ao chegarem ao Amanã, na área do igarapé Juá Grande, ainda compraram do regatão durante um ano, até a roça vingar e conseguirem sanar sua dívida. Aos poucos foram trazendo outros parentes do Juruá, a partir do sistema de atravessamento. Habitaram essa área por volta de dez anos, atuando com a extração de seringa, quebra de castanha e a coleta de outros produtos da mata. Nessa época, a quantidade de peixes e recursos no lago era enorme, era uma grande fartura, tanto que o lago era invadido por diversos pescadores que vinham pegar produtos para vender nas grandes cidades do Norte. Uma das primeiras atividades na chegada no Juá Grande pelas sete famílias com os seus poucos pertences foi construir suas casas, que eram produzidas com paredes de paxiúba e a cobertura com palha. Não possuía nenhum tipo de prego, eram realizadas com amarrações, onde os mais velhos ensinavam para os mais novos o processo de produção (NASCIMENTO, 2014, p. 36).

Cabe destacar que, nesse momento, outras famílias já moravam no lago e que mais tarde também deram origem a outras comunidades. Parte desses/as fundadores/as tinha em torno de quatorze, dezesseis anos de idade, eram “meninos/as” quando chegaram com suas famílias, tios/as, entre outros familiares. As condições locais aceleravam a passagem da infância para a vida adulta. Esse movimento de mudança de local reforça as relações de parentesco e a importância das famílias e suas articulações para a constituição das comunidades.

Passaram a morar no Juá Grande, porém no período da cheia a localidade ficava boa parte submersa, dessa forma, não era boa para plantar, pois as roças eram distantes, o transporte da mandioca era difícil e nesse mesmo momento o preço da seringa também não estava bom. Posteriormente passaram a procurar na região outra localidade, mais alta e menos suscetível às cheias. Encontraram uma ponta de terra, marcada pela presença de uma frondosa samaúma. Segundo uma de suas lideranças, ele que encontrou o local, pois na época que cortava seringa no Juá Grande, estava desgostoso com a dificuldade da vida, tinha que sair para o Taboca para coletar o leite

da seringa e sempre passava na frente dessa ponta de terra e achava bonita. Conversou com seus parceiros para se mudarem para esse local, pois parecia que a terra firme não tinha fim, dessa forma, resolveram fundar a Boa Esperança.

Nesse momento de descoberta da ponta da samaúma, os materiais arqueológicos foram aparecendo aos poucos, mesmo antes de ocuparem essa localidade, quando ainda moravam no Juá Grande. O local era lido como bonito e ideal para as necessidades das pessoas, porém estranho, pois possuía “um bocado de caco”, que era associado à “arrumação de índio”, ou a “pote dos antigos”. Desde o início, os fragmentos cerâmicos geraram uma série de inquietações e interpretações por parte dos/as moradores/as, que remetiam ao estranhamento e às noções locais do território, como materiais de índios. Desde então, nunca mais saíram da vida e da paisagem dos/as moradores/as, em todas as suas atividades cotidianas.

Pouco a pouco foram se mudando, e dessa forma a Boa Esperança foi fundada em 1988. Primeiro construíram uma casa para o trabalho, na área onde hoje fica a praça das mangueiras, primeiro vieram os homens somente para trabalhar, fazerem a roça. Passavam a semana na Boa Esperança e depois voltavam para o Juá Grande. Quando começaram a se mudar, a área era composta por mata nativa, mata bruta com pau duro como jutaí, cumaru, e outras áreas com capoeira com taboca. Havia poucos pés de açaí da Amazônia, uxi, bacaba e algumas castanheiras. As famílias foram limpando a área com a abertura das diferentes áreas de atividades. Quando perceberam que a terra era boa, era terra preta, ficaram mais animados com a mudança. Foram transformando a paisagem local da mesma forma que foram se encontrando com os materiais arqueológicos. No Plano de Gestão da RDS Amanã (NASCIMENTO, 2019, p. 97) é indicado que a comunidade Boa Esperança possui 71 domicílios e em torno de 300 pessoas. É a maior do lago, com uma participação efetiva nas questões políticas e ambientais da RDS. Sabemos que esse número já aumentou por meio de casamentos e a constituição de novas famílias.

1.3.3- Floresta Nacional de Tefé

A Floresta Nacional de Tefé (FLONA Tefé) foi criada em 1989, está localizada no Médio curso do rio Solimões e abarca quatro municípios, Tefé, Alvarães, Juruá e Carauari. Possui em torno de 90 comunidades em sua área interna e de amortecimento, com estimativa de 705 famílias, totalizando em torno de 3.400 pessoas. Foi elaborado o Plano de Manejo participativo com as comunidades para o fortalecimento da gestão social da FLONA Tefé, com o objetivo de empoderar seus/suas moradores/as e contribuir com as ações de conservação (SCELZA *et al.*, 2014).

A história de ocupação humana da região onde está localizada a FLONA Tefé é muito semelhante à do Lago Amanã, marcada no momento recente pela economia da borracha, pela migração de nordestinos/as para trabalharem nos seringais, pelo encontro traumático entre indígenas e não indígenas, pelo sistema de aviamento e escravização por dívida (PLANO DE MANEJO..., 2014). A partir da década de 1970, o sistema dos seringais entra em real decadência e, com atuação do MEB, formam-se as comunidades, com o desenvolvimento de práticas de trabalho conjuntas, os “ajuris”, com atuação dos animadores de setor, entre outros agentes. Na área da FLONA, as comunidades foram formadas a partir dos anos 1960, 1970. Na FLONA existe um processo aberto da comunidade São Jorge da Ponta da Castanha para reconhecimento como terra indígena, do povo Ticuna e Miranha.

A comunidade de Tauary, com quem desenvolvi esta tese, se localiza na zona de amortecimento da FLONA Tefé e suas lideranças observam com entusiasmo a atuação da UC e, sobretudo, o envolvimento das comunidades em projetos ambientais. Atualmente, ela está envolvida na implementação do turismo na FLONA, articulado pela Fundação Amazônia Sustentável (FAS). A comunidade foi fundada em torno de 1988, anteriormente era uma área de seringal, com a falência da economia da borracha, por volta de 1980 algumas famílias resolveram fundar a comunidade. Boa parte de seus/suas moradores/as, em torno de 20 famílias, vive da atividade de agricultura com destaque para a produção da farinha de mandioca, pesca e coleta de produtos da floresta. Segundo Suertegaray *et al.* (2016), as comunidades da FLONA possuem a atividade agrícola como base econômica, como a produção da farinha de mandioca; a pesca de subsistência e comercial; o extrativismo de distintos produtos, como copaíba, andiroba, entre outros produtos. Na próxima página, o Mapa 3 apresenta a delimitação da FLONA Tefé em rosa e a localização das comunidades, com destaque para Tauary.

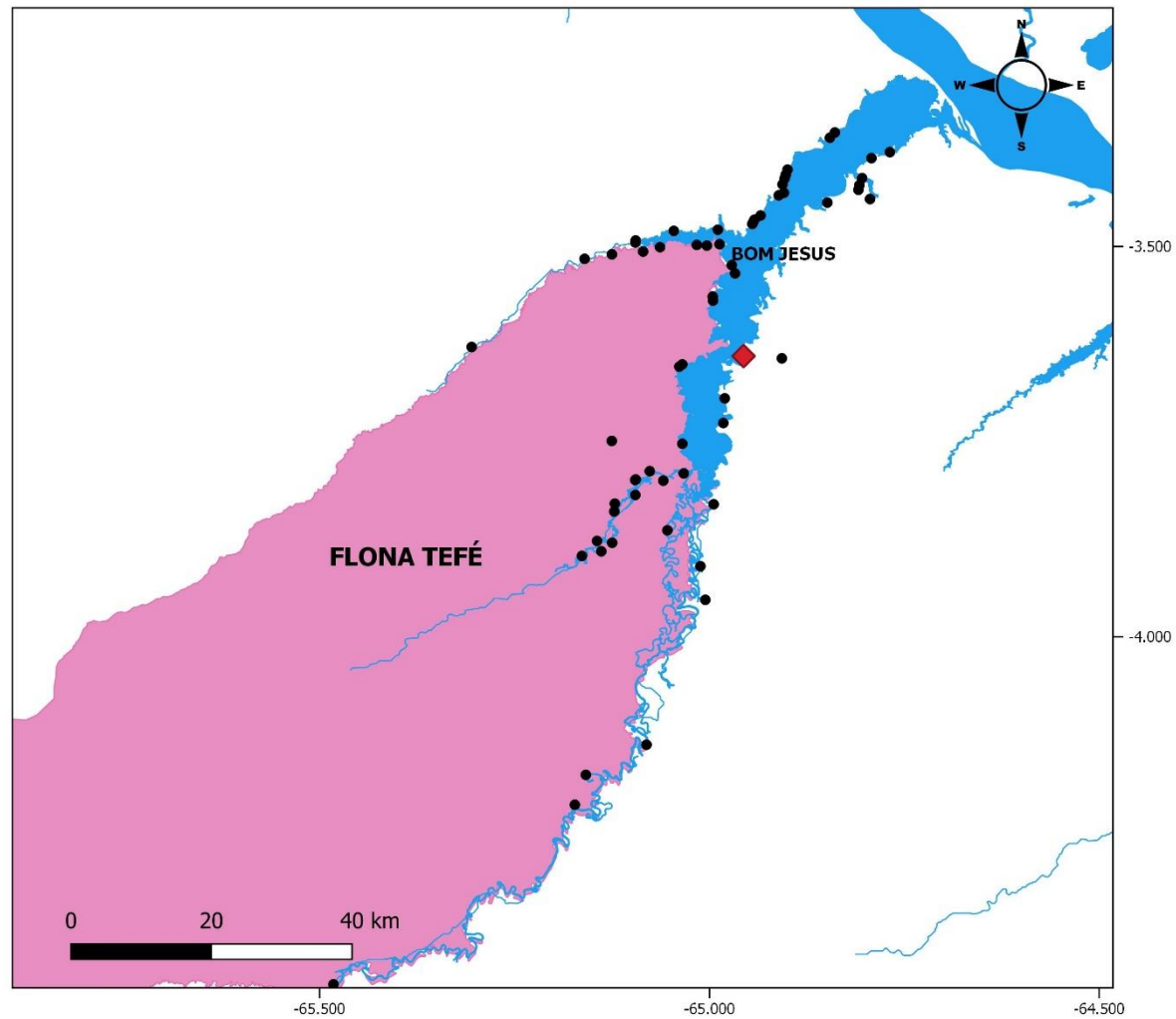


Legenda

- Hidrografia
- FLONA Tefé
- Comunidades
- ◆ Tauary

Mapa com a localização da comunidade Tauary

Escala - 1:700.000
 Datum - SIRGAS, 2000
 Base - IBGE, MMA, ANA
 Autor - Eduardo Tamanaha



Mapa 3- Localização das comunidades na FLONA Tefé, destaque para Tauary. Elaboração Eduardo Kazuo Tamanaha, 2022.

Fotografia 2 -Parte da comunidade de Tauary, vista do rio Tefé.



Fonte Acervo Pessoal, 2021.

A comunidade de Tauary, localizada na zona de amortecimento da FLONA, possui interesses no envolvimento da área nos programas de preservação. Situada do lado direito do rio, tem buscado se engajar em todas as ações destinadas à conservação local, suas lideranças veem com otimismo os programas e esperam que os investimentos na localidade continuem. A Associação da FLONA recebe apoio do ICMBio, por exemplo, para o desenvolvimento de suas atividades como a criação da abelha sem ferrão, a soltura dos quelônios, entre outras ações.

1.3.4- Tauary, o lugar para se tornar parente

Tauary foi fundada em torno de 1988, 1989, em uma área em que anteriormente funcionava um seringal controlado pela família de Delmiro Saraiva Firmo, pai da Edirce Cauper Firmo, matriarca e uma das pessoas mais antigas da localidade. A região, com a falência dos seringais, passou a ser utilizada pela família de Edirce durante as férias, como local de veraneio, então outras pessoas propuseram a criação de uma comunidade, estavam nesse momento algumas que moram até hoje na localidade. Segundo as lembranças, Tauary era bem pequena em seu início, tinha somente “tiririca”,

cerradal, capim, que foi sendo substituído pelas árvores frutíferas que foram plantadas. A comunidade está situada de frente para o rio Tauary, na parte de baixo tem o igarapé do Tauary, na parte de cima o igarapé dos Padres, ao fundo, terras devolutas. Seu nome vem de uma árvore amazônica, o Tauari (*Couratari tenuicarpa* A. C. Sm. – Lecythidaceae) e sua casca é utilizada para fazer o “papilinho” para enrolar tabaco e fumar, sua madeira também é utilizada para a construção de casas e artesanato, a envira para amarrações e o fruto para artesanato (AMMANN, 2014). Os antigos relatam que a árvore de Tauary também é casa de curupira na mata.

Delmiro Saraiva Firmo, que explorava a região economicamente, nasceu em Tefé, porém seu pai era cearense e sua mãe tefeense, como muitas famílias da comunidade e do Médio Solimões. Sua imagem se mantém na memória local como um trabalhador que ganhou a vida no interior do Amazonas, atuando em várias atividades, ao mesmo tempo que mantinha parte de sua família nas cidades de Tefé e Manaus para estudarem e terem melhores condições de vida.

Antes da vida em comunidade, as famílias viviam a partir de muitas atividades como a pesca, caça, agricultura e extração da seringa. Ele investiu na produção e extração da seringa por um tempo, por meio de um financiamento plantou em 12 hectares de terra, entretanto, quando estavam com dois palmos de altura, prontas para serem enxertadas, foram destruídas por saúvas. Essa situação, segundo os/as comunitários/as, foi muito desgostosa para ele, dessa forma abandonou a comunidade e foi morar em Manaus. Algumas dessas estradas de seringa ainda existem até hoje. Um dos legados desse período é o barracão, a casa construída por ele e herdada por sua família. Ele e sua família moravam no barracão, um marco espacial na economia da borracha, em detrimento dos “tapiré”, moradias menores dos/as seringueiros/as. Com a mudança da economia local e o advento da agricultura, a imagem ainda do barracão permanece e é chamada da mesma maneira por todos/as. Para os/as nascidos/as em Tauary, as lembranças mais antigas estão relacionadas com o barracão. O significado desse espaço perpassa a comunidade e o tempo, no passado tinha um papel crucial para a economia da borracha, pois era o espaço onde a família do seringalista residia. São os resquícios de um sistema e de uso do território, que mesmo com a mudança para vida em comunidade ainda permanecem localmente na memória.

O trabalho com a seringa marcou a região, como em boa parte da Amazônia, e a partir dos anos 1990 a agricultura substituiu essa atividade, especialmente com a produção e venda da farinha. A estrutura familiar é a base da organização local e, por sua vez, das relações. Todo mundo é parente e quem não é, aprendemos com seus/suas moradores/as que no futuro vai se enroscar nas famílias. Assim como em

Amanã, somos convidados a falar de nossas vidas, se somos casados/as, se temos filhos/as, nossos marcadores nos reforçam como sendo os de fora. Atualmente, boa parte de seus/suas moradores/as, em torno de 20 famílias, vive da atividade de agricultura com destaque para a produção da farinha de mandioca, pesca e coleta de produtos da floresta. A fotografia abaixo apresenta o processo artesanal de conservação da manta de pirarucu na comunidade, com o uso de sal e do sol.

Fotografia 3 - Secagem de manta de pirarucu de forma artesanal, comunidade Boa Esperança.



Fonte Acervo Pessoal, 2021.

A qualidade de vida ao longo dos anos em Tauary tem melhorado, assim como em várias comunidades da Amazônia, a partir dos programas de distribuição de renda, essa percepção é latente com as lideranças locais. No início dos anos 1990, a iluminação era na base da lamparina e o meio de transporte era o barco a remo. Caso uma pessoa pegasse malária, tinha que baixar para Tefé, segundo as lideranças, para furar o dedo e fazer o exame, ou muitas vezes ficava caída durante semanas. Atualmente na própria comunidade o agente de saúde faz o exame e medica. Os programas de auxílio do governo, como o Bolsa Família, auxílio-maternidade, aposentadoria para o agricultor, Seguro Defeso, entre outros, mudaram a realidade local. Ao mesmo tempo que a vida era mais difícil, havia mais recursos da floresta, os

peixes e animais eram abundantes, pescava-se tambaqui e pirarucu em grandes quantidades. Entretanto, o sistema de aviação dificultava a vida. Com a fundação das comunidades, os programas sociais e o acesso aos bens de consumo ocasionaram um problema que tem assolado essas comunidades, a diminuição do crescimento populacional. Os materiais arqueológicos também são lembrando por todos/as, desde a origem da comunidade, aparecendo a todo momento nas atividades e especialmente na seca, quando se formam as praias e fica repleto de cacós.

1.4- A retomada das pesquisas arqueológicas no médio Solimões.

A pesquisa arqueológica foi mobilizada nas áreas de atuação do IDSM a partir de 2001³⁶, após alguns anos de fundação da comunidade, por meio de um princípio preservacionista, de que materiais arqueológicos estavam em risco, em eminência de desaparecimento devido a práticas de comunitários/as da Boa Esperança na RDS Amanã. A população tinha realizado escavações amadoras e fortuitas por busca de materiais valiosos e pela curiosidade em geral. Essa história inaugura os trabalhos arqueológicos dentro da RDS e foi registrada por meio de uma visita do antropólogo Glenn Shepard com a equipe do Carlos Peres (University of East Anglia, Inglaterra) e da Dra. Maria Nazareth F. da Silva (INPA), que gerou um documento encaminhado ao IPHAN, amplamente discutido como um ponto de retomada das pesquisas (COSTA, 2012, p. 16; GOMES, 2015; TAMANAHA *et al.*, 2019).

Nós como pesquisadores/as, na figura de arqueólogos/as, surgimos na vida das comunidades da RDS Amanã a partir do potencial de estudo desses materiais e especialmente do desejo de resgate arqueológico, mediante a possibilidade de danificação e destruição do patrimônio arqueológico. Cabe destacar que a arqueologia é uma ciência que chega posteriormente no Amanã, estudos nas áreas das ciências naturais e sociais como a sociologia já eram desenvolvidos. Nesse momento, esses mesmos materiais em processo de “destruição” pelas comunidades também foram sinalizados como alvo de interesse para o desenvolvimento do turismo local e para a geração de renda (COSTA, 2012, p. 112). Retomar esse contexto pode parecer repetitivo, mas ele informa sobre alguns elementos que abrem perguntas sobre a nossa prática, assim como sobre os desafios da arqueologia amazônica e da gestão do patrimônio arqueológico.

³⁶ A chegada da arqueologia no Médio Solimões é anterior, as pesquisas remontam à década de 1950, com o pesquisador alemão Peter Paul Hilbert (COSTA, 2012; BELLETTI, 2015; LOPES, 2018), que contribuiu para a identificação de conjuntos cerâmicos, para a organização e criação de categorias com as quais nós operamos nos dias atuais, tal como a fase Tefé pertencente a TPA, e a fase Caiambé, pertencente a TBI.

Na carta encaminhada ao IPHAN por Glenn Shepard, ele destaca de imediato a identificação de 18 aros que representam bocas de vasilhas enterradas, mas que segundo a comunidade existia mais de cem espalhadas. Em 2001 fazia 15 anos que os/as moradores/as passaram a ocupar aquele pedaço de terra, sendo que quando chegaram na década de 1980 parecia uma capoeira abandonada, segundo eles/as. Destaco do documento a leitura do antropólogo sobre o interesse da comunidade na identificação do material e do seu uso para o turismo e que qualquer pesquisa arqueológica desenvolvida deveria envolver a comunidade, ou seja, deveria ser realizada com os interesses locais. A motivação da possibilidade da comunidade em desenvolver o turismo em um futuro e envolver a arqueologia perpassa os trabalhos arqueológicos desde então, como um sentido e justificativa de nossas ações.

Ainda nesse mesmo ano de 2001, a Boa Esperança recebeu a presença de arqueólogos/as que realizaram um diagnóstico do potencial arqueológico, nessa ocasião estavam presentes o Prof. Eduardo Góes Neves, Cristiana Barreto, Morgan Schmidt, Marcos Brito, Carlos Augusto da Silva e Fernando Costa. Nas fotos cedidas gentilmente pelo Prof. Eduardo Góes Neves para esta pesquisa, identificamos uma situação muito corriqueira até os dias atuais, o acompanhamento constante dos trabalhos pela comunidade, especialmente pelas crianças, atentas a tudo.

Fotografia 4 - Crianças acompanham Marcos Brito delimitar o sítio.



Fonte Eduardo Góes Neves, 2001.

Fotografia 5 - Crianças acompanham a realização de uma tradagem, destaque para Rosinha no primeiro plano, atualmente professora da comunidade.



Fonte Eduardo Góes Neves, 2001.

Ser acompanhado pelas crianças em campo não é um privilégio, ou pesadelo para outros, somente na comunidade Boa Esperança, mas um *ethos* em geral no contexto amazônico. Os/as mais velhos/as contam que as crianças desde cedo, a partir dos oito, nove anos, ajudam no sustento da família, por meio da realização da extração da seringa, sorva, da quebra da castanha, da pesca, da coleta de produtos da floresta como o cipó-ambé ou cipó-titica para fazer panieiro, entre muitas atividades. Desde quando se entendem por gente, as crianças observam atentamente os pais e mães nas atividades para realizarem de forma correta. Eram trabalhos árduos, que se executavam a partir do acompanhamento dos pais na mata, na observação minuciosa das tarefas, por meio de relações de ensino-aprendizagem que ocorrem também nos dias atuais. A educação dada pelas famílias, naquele momento, era bem severa e qualquer coisa errada era motivo para repreensão. Hoje os tempos são outros, mesmo assim as crianças ajudam nos diferentes afazeres domésticos, dessa maneira, observar nosso trabalho é uma forma também de aprenderem algo conosco e especialmente de matar a curiosidade de pessoas com vestimentas e sotaques distintos que vêm de longe olhar os materiais corriqueiros.

Passados 20 anos, essas questões levantada pelos/as primeiros/as pesquisadores/as ainda são preocupações que mobilizam a nossa equipe, o sítio arqueológico da Boa Esperança, que possui 22 hectares, com a projeção que chega a 30, por exemplo, continua em um processo de transformação por meio da dinâmica da

vida da comunidade, e toda vez que subimos o barranco da área ficamos impressionados com a quantidade de material arqueológico que aflora, especialmente os vasilhames que gradativamente surgem, quebram e são levados pelos processos naturais e culturais. Ao longo do desenvolvimento desta pesquisa algumas vezes fomos acionados ou chegaram fotografias de materiais emergindo e aparentemente evidenciando ossos.

A destruição de sítios e do patrimônio arqueológico é um paradoxo comum entre arqueólogos/as e populações locais (COLWELL, 2009), pois a noção de preservação de um grupo pode não ser de uso do outro, que não prevê a preservação. Do mesmo modo, as nossas inquietações sobre a preservação arqueológica têm as marcas de um conceito geral de humanidade, em que ela beneficia a todos/as, ancorada nas legislações nacionais e internacional. O questionamento da generalidade da humanidade, como algo que une todos/as, tem sido realizado por várias culturas, que mostram esse conceito forjado no Ocidente e imposto para todas as localidades a ferro e fogo. A noção de humanidade está organizada em uma experiência de tempo e espaço europeia, que coloca a sua especificidade histórico-cultural como universal, por meio de um dispositivo colonial imperial, que transforma outras experiências de ser e de saber como carentes, arcaicas, primitivas, tradicionais e pré-modernas (LANDER, 2005, p. 13). Segundo Ailton Krenak (2019), precisamos ser críticos à ideia homogênea de humanidade, pois ela reforça somente a noção de pessoas consumidoras e potenciais clientes em detrimento de múltiplas experiências de se viver na terra marcada por muitas cosmovisões.

Esse desafio acompanha as pesquisas arqueológicas, as mesmas perguntas e inquietações levantadas por Shepard em 2001 fazem parte das pesquisas atuais, como uma motivação refundadora da arqueologia atual no Médio Solimões, como conciliar as pesquisas e interesses científicos da arqueologia com a vida. Uma existência situada nas especificidades do fazer comunitário no contexto amazônico. A preservação e a destruição passam pela encruzilhada da memória, segundo Chagas (2019, p. 37), a preservação está para memória assim como a destruição para o esquecimento. Nesse ponto não quer dizer que defendamos a destruição do patrimônio em potencial, mas que as políticas de preservação carregam em si a dimensão da própria destruição, que não entra no crivo da seleção naquele momento para a visão de um determinado grupo. Da mesma forma é consenso a compreensão de que em contextos amazônicos a prática de comunidade sobre sítios arqueológicos, que são de baixa escala, não está destruindo ou realizando atos contra a legislação (BEZERRA, 2018a; 2018b). Essas problemáticas atravessam todos os trabalhos arqueológicos desenvolvidos na localidade.

Ações de conservação *in situ* conduzidas pela conservadora arqueóloga Silvia Cunha Lima (2016, 2018) abordaram diretamente essas questões, estudo desenvolvido entre os anos de 2014 e 2018, em que lidou com dados anteriores, como o mapeamento do sítio realizado em 2008 sobre o famoso afloramento dos vasilhames arqueológicos. A pesquisadora por meio do mapeamento e georreferenciamento dos vasilhames constatou que alguns deles estão expostos há anos, outros foram desaparecendo, sendo que o maior fator de impacto está relacionado com o uso do solo pela comunidade. Trabalho indicado na fotografia abaixo. O problema do afloramento dos vasilhames e o uso da área acompanha os dilemas das pesquisas arqueológicas desde 2001 e ainda está longe de ser solucionado. Uma possibilidade indicada é o trabalho em conjunto com a comunidade e o seu envolvimento na conservação, e a possibilidade de aterrar de forma experimental algumas áreas, para proteger as vasilhas.

Fotografia 6 - Silvia Cunha Lima monitora os vasilhames da comunidade Boa Esperança.



Fonte Aline Fidelix, Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá.

A pesquisa acadêmica de Bernardo Lacale Silva da Costa, de caráter exploratório e comparativo (COSTA, 2012, p. 111), criou o chão comum da narrativa arqueológica local, a qual mobilizamos, sendo que ele levantou sítios arqueológicos e os caracterizou, especialmente o sítio arqueológico da Boa Esperança, o qual teve a sua cronologia preliminar delimitada, com datas que remontam a 3.320 anos antes do presente. Ou seja, forneceu a possibilidade e a ideia de uma temporalidade que escapa e extrapola as noções locais de tempo, discussão que será retomada mais à frente.

Esse dado em específico, que comprova cientificamente as marcas da presença humana de pelo menos 3 mil anos, é um ótimo e constante mecanismo de troca e alteridade no diálogo com as comunidades, sobre quem somos e o que fazemos, e é central na distinção de mundos e percepções das múltiplas temporalidades das coisas (HAMILAKIS, 2011). O sítio arqueológico da Boa Esperança possui 22 hectares e é caracterizado como multicomponencial (LIMA, 2018), tendo sido ocupado por diferentes grupos ao longo do tempo.

As pesquisas arqueológicas no Lago Amanã identificaram distintos conjuntos tecnológicos associados à produção cerâmica. A fase Amanã, datada entre 1610 a.C. e 930 a.C.; a fase Pocó, associada à terra preta, datada entre 830 a.C. e 410 a.C.; a fase Caiambé, relacionada a um adensamento populacional, datada entre 600 d.C. até 1000 d.C.; e a fase Tefé, datada entre 500 d.C. até o contato com os colonizadores (COSTA, 2009; GOMES, 2015). Todos esses materiais são lidos localmente como pedaços de pote dos antigos, ou pedaços de alguidar da comunidade ou de índios, o que complexifica os trabalhos patrimoniais locais, esse debate também será aprofundado nos próximos capítulos.

Desde então, a arqueologia cresceu dentro do IDSM, e ao longo dos anos tem se preocupado em mapear e entender o contexto arqueológico local, assim como refletir sobre a difícil equação, como conciliar a gestão e preservação dos contextos arqueológicos com a preservação e promoção dos modos de vidas locais. A criação do Grupo de Pesquisa em Arqueologia e Gestão do Patrimônio Cultural da Amazônia do IDSM em 2019, coordenado pelo arqueólogo Dr. Eduardo Kazuo Tamanaha, consolida a área, até o momento as pesquisas já atuaram em 8 Unidades de Conservação e foram identificados mais de 200 sítios arqueológicos no Médio Solimões, sendo que desse total somente 10 foram escavados, totalizando 0,05%. Na RDS Amanã em específico já foram identificados 50 sítios, sendo que 6 foram escavados, correspondendo a 12% (TAMANAHA *et. al.* 2019). NA FLONA Tefé já foram identificados até o momento 8 sítios, 6 ocorrências arqueológicas e escavados 2 (MORAES; COSTA, 2006; BELLETTI, 2015; LOPES, 2020).

Devido à escala superlativa da floresta amazônica parece pouco, mas o trabalho realizado tem permitido o diálogo e a inserção da região nos principais debates sobre a floresta. Por outro lado, especialmente em contexto de áreas de UC com a atuação ativa de comunidades, nossa equipe sempre está diante do dilema, continuar o trabalho em sítios e comunidades já escavadas, dessa forma alimentar o diálogo e ampliar a ideia de uma arqueologia de base comunitária, ou conhecer e explorar sítios ainda desconhecidos. Gomes (2015, p. 155) aponta os desafios das pesquisas no contexto da RDS Amanã e do desenvolvimento de trabalhos, pois existe uma primazia das

pesquisas arqueológicas no contexto amazônico pelos trabalhos de caráter exploratório e comparativo dado ao pouco financiamento das pesquisas e aos sítios arqueológicos em processo de destruição. Os vazios analíticos do ponto de vista arqueológico na floresta amazônica impõem um desafio e esforços nacionais e internacionais para o avanço das pesquisas, por sua vez, o retorno em áreas e comunidades já pesquisadas se torna quase impossível. Nesse sentido, como fortalecer uma arqueologia com as pessoas?

As pesquisas do IDSM também têm se expandido para outras áreas, como o Baixo Juruá, com o levantamento de novos dados arqueológicos de ocupações associadas aos tradições hachurado zonado, pocó, tradição policroma da Amazônia e as cerâmicas caboclas, além da identificação da concentração de bacaba nos sítios arqueológicos (AMARAL; ROSA; CASSINO, 2019). No município de Tefé, sede do IDSM, foram realizadas algumas pesquisas no âmbito do projeto “Arqueologia urbana da cidade de Tefé”, onde foram escavados na área da Universidade Estadual do Amazonas (UEA) materiais associados à cerâmica Caiambé e Pocó, que relacionam o espaço da cidade a toda a região do ponto de vista arqueológico e evidencia a ancestralidade desses territórios (ARAÚJO, LIMA, TAMANAHA, 2020).

Os dados produzidos colaboram para contar algumas histórias, que contribuem amplamente para o trabalho educacional com as comunidades, como a interpretação do Lago Amanã sendo um espaço de relações amistosas entre diferentes grupos produtores da cerâmica Borda Incisa, Caiambé e Polícroma Tefé, no entorno do ano 1000 (GOMES, 2015; GOMES; NEVES, 2016). Relações amistosas construídas a partir de casamentos, comércio, trocas etc., diferente de outras áreas como o Baixo Madeira e a confluência do Rio Negro e Solimões com evidência de conflitos. O Lago Amanã, segundo as análises nesse sentido, foi um lugar significativo para muitos povos, com memórias que atravessam o tempo em muitos momentos de ocupação. A existência de sistemas regionais de interação de grupos nos lagos, como no curso dos rios, também indica trocas, festas, casamentos entre produtores da TPA e TBI desde o século V d.C. (LOPES, 2018).

A arqueobotânica, uma das áreas promissoras da solução de grandes perguntas no contexto amazônico, tem demonstrado as interações entre indígenas e plantas, com foco na identificação das espécies utilizadas e manejadas no passado e por sua vez nas transformações das paisagens ao longo do tempo (CASSINO *et al.*, 2018; CASSINO *et al.*, 2020, p. 203; FURQUIM, 2014). A Amazônia é reconhecida como um centro independente de domesticação de plantas e as pesquisas atuais têm avançado sob a perspectiva da ecologia histórica. Em relação ao trabalho com as comunidades e os

encontros entre arqueologia e comunidades, as plantas são pontos cruciais de aproximação e de interesse por parte das pessoas em relação ao que fazemos.

Fotografia 7- Pesquisadoras Mariana Franco Cassino e Rubana Palhares realizam monitoramento participativo com moradores/as de Tauary.



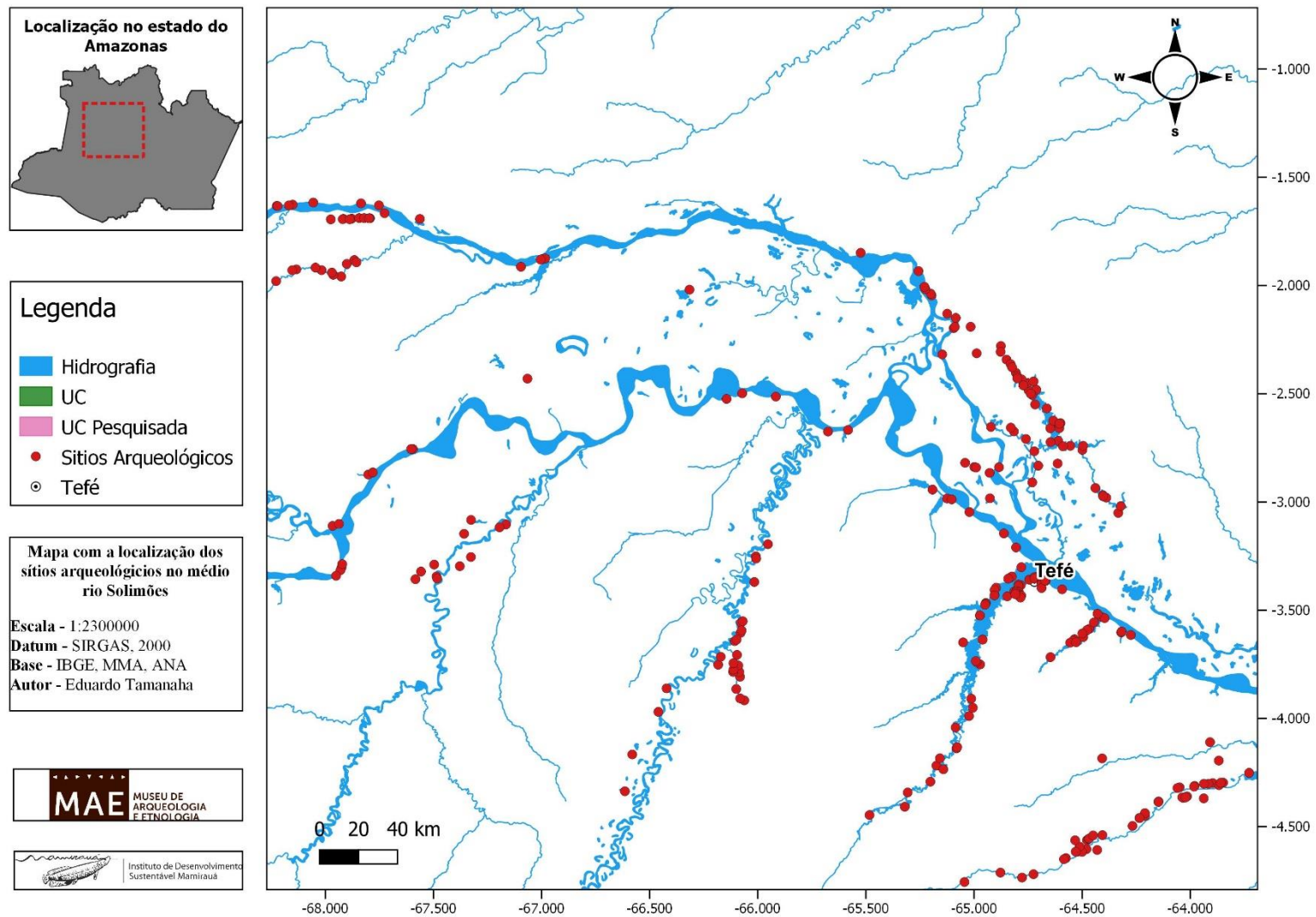
Fonte Acervo Pessoal, 2019.

Na área do Lago Tefé, onde se localiza a FLONA Tefé, dados produzidos têm refinado a compreensão do passado local, com a identificação de sítios em que foram construídas novas cronologias de ocupação local (BELLETTI, 2015). Foram mapeados 22 novos sítios arqueológicos no Lago Tefé e 10 ocorrências arqueológicas, algumas relacionadas à Tradição Polícroma da Amazônia (TPA), que remontam ao ano de 440 d.C. A TPA, amplamente discutida, é um conjunto tecnológico com vasta dispersão na floresta amazônica, estudada desde longa data. Neves (2012, p. 375) apresenta uma síntese sobre essa discussão, correlacionando esse conjunto a uma expansão iniciada em meados do ano 1000 da era atual, na região do Alto rio Madeira, que se espalhou para outros cursos de rios. Existe a evidência de conflitos entre os povos que dominavam essa tecnologia em relação às ocupações anteriores. A discussão sobre a TPA está associada a diferentes e complexas interações sociais e políticas ao longo de um milênio (BELLETTI, 2016, p. 349).

Pesquisas em andamento, como os doutorados de Marjorie Lima, Jaqueline Gomes, Rafael Almeida Lopes, Mariana Cassino, pesquisadores/as e colaboradores/as

do Laboratório de Arqueologia do IDSM, caminham para ampliar os dados acima, ao mesmo passo que têm se permitido influenciar e tocar pelos contextos comunitários. Lima (2018) tem refletido sobre o primeiro momento de ocupação do Lago Amanã por meio da discussão da cerâmica Pocó, sobre os processos de escolha dos espaços no passado e suas permanências ao longo do tempo. Gomes (2019) tem analisado as transformações das paisagens com as populações ribeirinhas moradoras do Lago Amanã, especialmente pela atuação de seres não humanos como curupiras, cobras-grandes, botos, mapinguari, entre muitos outros que atuam no mundo dos encantos ribeirinho. Esses lugares e as marcas deixadas têm sido lidas como indicativo de lugares persistentes. Lopes e Cassino na Flona Tefé têm refletido respectivamente sobre a tradição Polícroma e a história das paisagens. No Mapa 4 da próxima página é apresentado os sítios arqueológicos identificados até o momento pelo Laboratório de Arqueologia do IDSM na região do Médio Solimões.

De forma diagnóstica no Lago Amanã, foram desenvolvidas pesquisas no âmbito da socialização da arqueologia, por meio da educação patrimonial com as comunidades entre 2010 e 2012, coordenadas pela pesquisadora Maria Tereza Vieira Parente. O trabalho teve como objetivo promover a interpretação científica dos sítios arqueológicos e valorizar os conhecimentos e práticas locais diante do registro arqueológico (GOMES, 2012, p. 10). Na floresta amazônica é comum o estabelecimento de múltiplas relações entre povos contemporâneos e os vestígios arqueológicos ou coisas (BEZERRA, 2011; 2013; 2014; 2018a; CARNEIRO, 2014; LIMA *et al.*, 2013; SILVA, 2015, entre outros). As relações das comunidades ribeirinhas no Médio Solimões com os vestígios arqueológicos são variadas; despertam diferentes curiosidades; geram colecionismos; delas são produzidas histórias que misturam noções da arqueologia apreendidas com os/as pesquisadores/as com as interpretações locais; há a combinação de noções duais entre os antigos índios e os atuais arigós, ou civilizados; há o reconhecimento da habilidade dos indígenas com a natureza; o receio de intervir nos vestígios devido às visagens; entre outras interpretações (GOMES *et al.*, 2014; GOMES, 2018). A arqueologia realizada nas áreas das Reservas pode contribuir para uma virada crítica da prática arqueológica, na valorização das relações das comunidades com o patrimônio arqueológico (GOMES, 2015, p. 155). Os vestígios arqueológicos são apropriados e articulados com as memórias por meio da diferença e afirmam a posição e marcas dos mesmos nas perspectivas da alteridade (GOMES, 2017, p. 92).



Mapa 4- Localização dos sítios arqueológicos no Médio Solimões. Elaboração Eduardo Kazuo Tamanaha, 2022.

Os discursos identitários dos/as moradores/as da comunidade Boa Esperança, no Amanã, e das populações da FLONA Tefé os relacionam às populações tradicionais, como ribeirinhos, caboclos, beradeiros, arigós, entre outros, e sobretudo, operam o que Manuela Carneiro da Cunha discute como cultura com aspas (CUNHA, 2009). A “cultura” vem sendo apropriada por populações indígenas e tradicionais, justamente no momento em que a própria antropologia a deixou de utilizar. Quando grupos falam aspectos de si, especialmente mobilizados no sentido de falarem de si para os outros, estão no campo da “cultura” com aspas, dentro de uma dimensão política de projeção de quem são e como querem se situar no cenário mais amplo e político das relações, especialmente com o Estado e outras instituições, nesse caso com a gestão das UCs com o Estado e com os/as pesquisadores/as. Podemos considerar essa noção como um processo de resistência ao projeto colonial, ligado ao desmatamento da Amazônia, que tem se atualizado com o financiamento internacional na preservação, a implantação das reservas, a atuação do IDSM na região, que ajuda na fiscalização e ao uso dessas áreas e, por sua vez, por meio da presença constante de pesquisadores/as.

O contexto em questão possui múltiplas camadas de ocupação, resultado da globalização que se expressa na população de muitas maneiras. No diagnóstico patrimonial realizado nas comunidades do entorno do Lago Amanã foi identificado um processo identitário das populações ribeirinhas vinculado com o ser caboclo e o ser ribeirinho, mais do que uma relação com o passado indígena (NEVES; SANTOS; COSTA, 2014). Diante dessas especificidades locais, pesquisas realizadas pelo Laboratório de Arqueologia do IDSM buscam refletir sobre as estratégias de socialização do patrimônio arqueológico e o seu papel em consonância com o desenvolvimento das pesquisas. Por meio do acordo de Cooperação Técnico-Científica firmado entre o IDSM e o MAE-USP, eu e minha colega, Carla Gibertoni Carneiro, fomos convidados/as para contribuir com o fortalecimento das ações educativas e da estruturação da área. Acreditamos que essa parceria tem contribuído com as ações do IDSM, mas também com as práticas desenvolvidas pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da USP na cidade de São Paulo, uma vez que parte significativa do acervo da instituição é de arqueologia amazônica.

Essa história anterior de uma pesquisa arqueológica acontecer algumas vezes em uma mesma comunidade possibilita um espaço potencial de reflexão sobre os impactos de nossos trabalhos e de nossa presença. No estabelecimento de qualquer relação, ensinamos algo, mesmo que esse não seja o objetivo primeiro daquela ação. Viver é ensinar, segundo Audre Lorde (2020, p. 104), o único estado que não se ensina algo é no sono e é uma propriedade que o ato de dormir possui com a morte. O que temos ensinado às comunidades que trabalhamos? Da mesma forma, temos um grande

desafio pela frente, para que possamos continuar trabalhando com essas comunidades, não porque elas não querem, mas pela urgência de se investir as pesquisas em outras localidades.

1.5- Fronteiras da colaboração e a perspectiva da escuta

Como abordei anteriormente, a RDS Amanã e a FLONA Tefé, UC de Uso Sustentável, surgem a partir da participação entre pesquisadores/as e comunidades, o território possui em sua construção o envolvimento de muitos agentes, em que encontraram objetivos em comum. A colaboração nas pesquisas, que se expressa de muitas formas e camadas, possui distintas nuances, assim como orientações teóricas das mais diversas. Dessa forma, o trabalho que desenvolvemos com as comunidades nesse contexto, independente da área científica, tem em seu horizonte a perspectiva de atuação conjunta e a busca constante de retorno social, por mais “*hard science*” que seja o escopo do trabalho desenvolvido. Inclusive a missão institucional do IDSM é promover a pesquisa científica da biodiversidade e da sóciobiodiversidade com as comunidades de forma participativa e sustentável. Entretanto, precisamos estar atentos/as, pois o desenvolvimento de trabalhos colaborativos na arqueologia amazônica se reafirmou como uma nova tendência e muitas vezes as pessoas colocam as mais distintas práticas dentro desse mesmo crivo.

No caso da arqueologia ao longo do seu desenvolvimento, o foco da pesquisa dos vestígios foi redirecionado para as pessoas do presente, para as conexões entre materialidades e temporalidades, que extrapolam a noção de antiguidade, passado, patrimônio. Se na base do pensamento arqueológico estava e ainda está a preocupação em entender a nossa condição como pessoas em sua dimensão temporal e espacial, foi somente nas últimas décadas que os “vestígios e lugares” como uma metáfora para se olhar a existência passaram por uma autocrítica. Essa “fresta” para o mundo passado é uma construção desse próprio olhar, pautado por uma história, por uma ontologia e por uma percepção situada em um contexto específico (SHANKS, 2008; WATSON, 2008). Como apontou Spivak (2010, p. 56), nas últimas décadas, a ciência tem recusado a adoção da transparência do/a intelectual, que assume um papel de árbitro/a, juiz/a ou testemunha universal, que não se implica na produção do conhecimento. A construção sobre o passado carrega as demandas do presente, portanto tem sido urgente tensionar a forma como ele é produzido, negociado, interpretado e mobilizado. Igualmente essa práxis está impregnada das marcas ocidentais e coloniais (HABER, 2012), que demanda novas posturas e compromissos, especialmente no contexto latino-americano.

Muitas arqueologias surgiram como resposta à novas formas de pesquisar e construir interpretações, aliadas com demandas dos movimentos sociais nas últimas décadas, por exemplo, como as arqueologias indígenas e a inserção de outras ontologias nas interpretações (ATALAY, 2012; CIPOLLA *et al.*, 2018; SILLIMAN; DRING, 2008; WAI WAI, 2017a; 2017b; 2019; PRIPRÁ; 2021; SILVA, 2012). As colaborativas com a busca pelo desenvolvimento de trabalho com as pessoas (COLWELL, 2009; 2016; MACHADO, 2013), as comunitárias (SMITH; WATERTON, 2009; MOSHENSKA; DHANJAL, 2011), a *queer* e as críticas, sobre as construções androcêntricas e normativas sobre o passado (DOWSON, 2000; BENAVIDES, 2019; HARTEMANN, 2019; VOSS, 2010; VOSS; SCHMIDT, 2000; RUTECKI; BLACKMORE, 2016), as quilombolas e afrocentrada com uma conexão às ancestralidades e como denúncia do racismo epistêmico (CARVALHO, 2018; HARTEMANN; MORAES, 2019), entre muitas outras.

A diversidade crescente de abordagens nas pesquisas arqueológicas tem sido uma marca da nossa geração e especialmente essa transformação foi possível por meio da produção do conhecimento com as pessoas e com a diversificação de sujeitos acadêmicos com outros marcadores sociais da diferença, pois como pesquisadores/as implicados/as em nossos contextos de atuação temos saído da invisibilidade. Uma ciência arqueológica asséptica tem sido questionada pelo menos desde a década de 1980 a partir do pós-processualismo e no Brasil especialmente a partir do final da década dos anos 2000. Essa percepção de nossos corpos no fazer científico nos enraíza e nos faz comprometer com os contextos locais, ou mesmo nos percebermos neles a partir das diferenças que carregamos. Como nos ensina Glória Anzaldúa (2009), ela como mulher, lésbica e chicana, moradora do norte global, está apta a ler o mundo por meio da sua existência única e ler a escrita acadêmica devido à escolarização que teve. Da mesma forma, seu corpo é a ponte entre esses universos e a sua transformação nesse lugar de entremundos, que muitas vezes transita entre as fronteiras e da mesma forma é lido de maneira estranha em todos os espaços. A imagem da fronteira, do ser fronteiriço explorado por Gloria Anzaldúa (1987), ajuda a refletir sobre o papel da arqueologia no mundo contemporâneo a partir de um local híbrido, não preso a determinações de áreas e da neutralidade científica. Haber (2012) ao evidenciar a episteme ocidental colonial no fazer arqueológico, preso as suas noções de tempo, materialidade e território convida para o lugar da fronteira na práxis, como um espaço criativo do fazer, de uma arqueologia indisciplinada que olha com desconfiança para o campo disciplinário. Tudo que fazemos está misturado com todas nossas existências e subjetividades. Essa ideia da potência do corpo fronteira será retomada em alguns

momentos desta tese e dialoga com a minha localidade na arqueologia, entre vários mundos.

As pesquisas desenvolvidas no país nessa direção possuem um campo promissor devido à presença de diferentes populações como indígenas, quilombolas, grupos tradicionais, rurais, operárias, entre tantas outras, que têm possibilitado a ampliação da área por meio de suas experiências, existências e memórias. Esses coletivos tensionam metodológica e teoricamente as discussões, em especial pela resistência oferecida aos processos coloniais, assim como contribuem para a revisitação das categorias patrimoniais operadas e produzidas por nós. Com a Constituição de 1988, e a conquista de direitos, o cenário brasileiro mudou e os grupos antes que apareciam somente como objetos de estudos têm se transformado nos sujeitos epistêmicos de seus próprios conhecimentos.

Minha pesquisa encontra ressonância nesses trabalhos que partem da escuta do outro que ocupa aquele determinado tempo e espaço, pois dessa forma a implantação de práticas dialógicas se tornam mais fluidas. Obviamente que toda pesquisa arqueológica tem a sua importância para o entendimento do passado-presente e para as políticas patrimoniais, entretanto, os desafios do século XXI demandam a reflexão para quem o conhecimento tem sido produzido. Com os problemas deflagrados pelo crescimento dos governos reacionários e de grupos de extrema direita pelo mundo afora, a arqueologia tem um papel cadente no trabalho com as populações na construção e manutenção de um mundo democrático e na defesa da diferença mediante as práticas homogeneizantes do neoliberalismo que achatam a nossa experiência somente como consumidores/as.

Nesse sentido, a arqueologia amazônica também tem contribuído para a inserção da região nos principais debates relacionados ao uso e produção das florestas, a formação das terras pretas, a construção de transformações nas paisagens, a correlação entre sociodiversidade e biodiversidade (FURQUIM *et al.*, 2021), que auxilia na valorização da presença dos povos indígenas, tradicionais, quilombolas silenciados e apagados pela modernidade, colonialidade. Com as comunidades que temos atuado na RDS Amanã e na FLONA Tefé, diante do rico e complexo contexto sociocultural apresentado anteriormente, temos a possibilidade de ampliar a visibilidade e contribuição dos povos da floresta e pensar com eles/as conexões entre memória, território e longa duração, essa última categoria especialmente produzida por nós arqueólogos/as, porém experienciada de muitas maneiras pelas pessoas. Da mesma forma, a atuação com essas comunidades contribui profundamente para repensarmos sobre o modelo de nossas vidas sudestinas nos grandes centros urbanos.

Na atualidade, as mudanças realizadas pelo paradigma da colaboração promoveram novos desafios para as pesquisas desenvolvidas em muitas localidades. Na década de 1990 e 2000, pesquisadores/as buscaram um envolvimento maior com as comunidades, como crítica às práticas anteriores, especialmente com o advento da arqueologia colaborativa que buscou engajar a população local como coprodutores/as do conhecimento, especialmente no controle das pesquisas e não somente como consumidores/as dos dados (COLWELL; LOPES, 2020), nesse caso alvo das ações de socialização. Nesse mesmo contexto de mudanças, a arqueologia de base comunitária se inicia no final da década de 1980 e início dos anos 1990, atrelado ao NAGPRA (ATALAY, 2019, p. 518), assim como muitas outras arqueologias nasceram nas últimas décadas³⁷.

Dessa forma, a área dentro desse movimento refletiu como lidar e se relacionar com diferentes agentes e demandas no desenvolvimento das pesquisas que extrapolem os objetivos unicamente dos/as cientistas (COLWELL, 2016). As arqueologias colaborativas têm contribuído com a ampliação da noção de patrimônio e gestão dos recursos com base na participação das comunidades (HOLLOWELL; NICHOLAS, 2009); com o uso da etnografia, que aproxima arqueologia, antropologia e introduz novos redirecionamentos a respeito da gestão, divulgação e dimensão ética dos trabalhos (COLWELL, 2009); com a negociação entre saberes indígenas e não indígenas no desenvolvimento das pesquisas, sobretudo com benefícios para ambos (HECKENBERGER, 2008; SILLIMAN; DRING, 2008).

A colaboração na arqueologia pode ser entendida como um método que pode permitir o surgimento de novas arqueologias, por meio da negociação de saberes (COLWELL, 2019). Segundo a Profa. Fabíola Andrea Silva, que desde longa data atua com indígenas, a colaboração entre pesquisadores/as e eles/elas necessita de uma relação de confiança, construída por um longo processo, que proporciona uma reflexividade sobre todas as etapas da pesquisa, da elaboração do projeto à divulgação dos dados (SILVA, 2015). A movimentação da ciência na direção do “fazer com” tem proporcionado mudanças profundas em nossa prática, assim como o fazer arqueológico assumido por indígenas e outros grupos. Sujeitos indígenas, em seus dilemas e engajamentos, imprimem outras noções para a pesquisa. Impossível considerar a arqueologia indígena no singular e pautada pelo essencialismo. Qual o sentido de assumir seu lugar dentro da ciência? Ao problematizar o futuro da arqueologia, é

³⁷ No caso do Brasil, nesse mesmo momento no final dos anos 1990, a educação patrimonial começa a se afirmar na arqueologia brasileira, assim como as políticas preservacionistas por meio da gestão do patrimônio arqueológico no IPHAN, e a arqueologia pública apresenta suas primeiras experiências no país (BRUNO *et al.*, 2020).

necessário refletir e identificar novas metodologias, voltadas para diferentes comunidades e que impliquem diretrizes teóricas e éticas (ATALAY, 2012). O futuro da arqueologia está relacionado à incorporação das perspectivas indígenas na produção do conhecimento, assim como de muitos outros coletivos. Mediante os desafios de um fazer com, implicado no outro, é necessário por parte de ambos o conhecimento mútuo das visões de mundo que se encontram, dessa forma a implementação de etnografias, ações de história oral, de escuta em geral, são fundamentais para se conhecer a visão de mundo dos grupos com quem trabalhamos.

No contexto da RDS Amanã e da FLONA Tefé, como em muitas outras localidades da Amazônia, a compreensão sobre como os grupos interagem com esses conceitos estruturantes da prática arqueológica é um meio de busca de ressonâncias entre o mundo arqueológico e o local, especialmente devido aos processos de mudanças promovidos pela colonização e pelo colonialismo na conformação das comunidades ribeirinhas atuais. Criticamente, o patrimônio passou a ser visto não como uma herança dada, mas construído de forma ativa por uma série de partes interessadas que muitas vezes têm objetivos, valores e visões de mundo divergentes (COLWELL, 2016, p. 116). O patrimônio construído por nós está relacionado com a história indígena, porém as noções locais relacionadas à seleção dos elementos de valorização cultural são outros e dessa forma a arena do debate patrimonial é ampliada. Dessa forma, nosso trabalho com o patrimônio arqueológico pode cair no lugar da retórica colonial da modernidade (MIGNOLO, 2020), ou seja, criar situações ancoradas em um Estado que achata as experiências de vida dentro de um escopo do moderno. Nesse sentido, uma escuta atenta pode alargar beneficentemente o conceito de patrimônio localmente.

Em síntese, podemos elencar como metas de uma arqueologia de base comunitária, a criação de protocolos comuns de trabalho entre pesquisadores/as e comunidades; envolvimento de toda comunidade ou boa parte dela nas distintas etapas da pesquisa; entendimento das diferenças internas das comunidades e suas movimentações políticas; implementação de abordagens etnográficas e de história oral para o entendimento dos impactos das pesquisas; organização de um arquivo gerido pela comunidade para documentação de todo trabalho; tomada de decisão pela comunidade de como usar culturalmente os materiais e como conservá-los, porque e para quem; fomento das relações de confiança entre todos/as envolvidos/as no projeto (ATALAY, 2012; FERREIRA, 2008).

Os trabalhos desenvolvidos pelo IDSM em suas áreas de atuação nas UCs partem do princípio da participação das comunidades na cogestão de seus territórios e da preservação ambiental. A própria criação das RDS Mamirauá e Amanã ocorre pela aliança e cooperação entre pesquisadores/as e comunitários/as. As práticas

arqueológicas possuem um campo propício para o exercício de distintas camadas de colaboração entre seus agentes. A história da arqueologia na localidade carrega esse movimento de participação, o primeiro projeto de pesquisa arqueológica sistemática do IDSM foi criado em 2006 e se chamava “Participação comunitária e manejo de recursos arqueológicos em uma Reserva de Desenvolvimento Sustentável na Amazônia”, coordenado pelo professor Dr. Eduardo Góes Neves do MAE-USP e pela professora Débora Lima da UFMG.

Em seu escopo foi previsto o levantamento de sítios arqueológicos e a formação das comunidades sobre o recurso arqueológico de acordo com a legislação e a compreensão do funcionamento dos programas de turismo. Da mesma forma, no projeto foi indicada a necessidade da construção da história local baseada na participação, equilibrada entre comunidade local e científica para a gestão dos sítios arqueológicos e também enfatizava a diferença entre uma arqueologia feita com o consentimento, de um trabalho realizado com a efetiva participação local (LIMA; NEVES, 2006). Nesse projeto inclusive foram delineados alguns caminhos para as ações de educação patrimonial, especialmente a partir da atuação do MAE-USP, que, passados 15 anos, as indicações ainda são pertinentes, retomo essa discussão mais à frente. Foram desenvolvidas atividades de levantamento, escavação e um diagnóstico para a elaboração de um programa de educação patrimonial (COSTA, 2012; GOMES, 2015; GOMES *et al.*, 2014). Os trabalhos arqueológicos realizados em Amanã buscam desde sempre se afastar de uma investigação sobre e para as comunidades e se aproximar de ações por e com as comunidades (GOMES; SANTOS; COSTA, 2014, p. 395).

A arqueologia amazônica por conta de seu rico contexto sociocultural tem experimentado muitas formas de envolvimento das comunidades em suas pesquisas, como os “levantamentos consultantes”, que por meio de distintas estratégias consultam as comunidades sobre a existência de sítios, valorizam a experiência e a oralidade local (ROCHA *et al.*, 2014, p. 374). Entretanto acredito que nossos trabalhos possuem um rico potencial de envolvimento mais amplo das comunidades, para além da consulta, pois elas acabam muitas vezes atuando somente nesse primeiro movimento de identificação desses locais. Esse problema se acirra com a não continuidade de pesquisas com as comunidades, que em nosso contexto latino-americano, está presa aos imperativos dos recursos financeiros disponíveis naquele momento, assim como quais temas de pesquisa recebem mais investimentos. Para avançarmos nesse sentido, precisamos superar uma série de desafios e literalmente cavar financiamentos que de fato estão interessados em investir em trabalhos colaborativos.

Para o avanço das práticas, também é crucial ter um olhar crítico de que colaboração não é uma tábua de salvação para todos os aspectos coloniais da prática

científica, é uma perspectiva que possibilita justamente a transformação e a sua melhoria no século XXI. Por exemplo, as pesquisas com os povos indígenas e nesse sentido pode-se estender a discussão para outras populações como as tradicionais, muitas vezes podem anular o impacto traumático da modernização, da colonização, que implica a supressão do conflito com o próprio passado (GONZALES-RUIBAL, 2014). O trabalho arqueológico com os/as moradores/as do Lago Amanã e do Lago Tefé corre o risco de caminhar nessa direção, sem que, de fato, a pesquisa realizada não se transforme e tenha um sentido para as comunidades e não assuma uma posição política. Especialmente com a validação do cumprimento das ações de socialização do conhecimento arqueológico, que mobilizaram minha pesquisa, em um sentido de que somente informar as comunidades sobre o resultado das pesquisas é suficiente. Essa preocupação é importante, porém é dever básico de qualquer pesquisa atualmente e o início para se pensar em colaborações.

Críticas contundentes, como as de Marina La Salle (2010), sobre as arqueologias colaborativas indicam que elas devem ser uma prática além da dimensão da consulta, para se diminuir a distância entre teoria e prática. O escopo da colaboração pode esconder a dimensão corporativa da área, classe média, branca, que não cessa com práticas colonialistas. Como informam Smith e Waterson (2009, p. 19), nós, na condição de pesquisadores/as, também fazemos parte de uma comunidade de especialistas, possuímos uma autoimagem e um *status* de propriedade, que, por nossos instrumentais e experiência, produzimos um tipo de passado, assim como temos seu controle político e econômico. Nossa atuação nos contextos amazônicos, especialmente pela nossa sudestindade, é um marcador de distinção que nos une, ao mesmo tempo que nos diferencia, especialmente em torno dos interesses sobre o território e as materialidades locais.

Para nós como uma comunidade de pesquisadores/as, arqueólogos/as, arqueólogos/as amazonistas, amazônidas, arqueólogos/as que atuam no Médio Solimões via IDSM, é fundamental nos compreendermos como grupo e esmiuçar o que nos aproxima e distancia em nossas práticas. Na abordagem da colaboração, o maior desafio não está na sua implementação com as comunidades com quem trabalhamos, mas, especialmente entre nós, quais são as escalas de colaboração entre nossos trabalhos para o cercamento de problemas comuns e específicos? Segundo Hutchings e La Salle (2019, p. 1.655), a prática arqueológica imersa na lógica capitalista atua de forma perversa, pois reforça a competição entre pesquisadores/as, instituições; o sujeito que pesquisa passa a ser um/a trabalhador/a dos interesses do capital; o sistema favorece as pesquisas de curto prazo, com a busca de resultados que o/a torne pioneiro/a naquele assunto; criação dos sistemas de controle das agências de pesquisa,

que definem o que se pesquisa e o que se ensina etc. Nesse cenário o estabelecimento de colaborações entre pares da arqueologia está imerso nesse contexto desafiador da produção acadêmica no mundo capitalista globalizado, especialmente com a competição pelos financiamentos. O *ethos* acadêmico manifesta os aspectos mais nefastos do capitalismo, como o individualismo, a competição, a inveja, a disputa, a não solidariedade entre seus profissionais, a produtividade, entre outros problemas.

Produzir conhecimento em conjunto é a perspectiva de atuação do século XXI, entretanto, segundo o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2006, p. 33), pesquisas que mobilizam muitos/as pesquisadores/as em uma rede de trabalho em campo podem gerar conflitos, ciúmes, poder e prestígio com os grupos, especialmente para ser o/a seu/sua principal representante na academia. Essas situações podem levar inclusive a acusações de roubos de ideias, dados, entre muitos outros problemas que indicam os muitos desafios de transformação necessária para a produção do conhecimento na academia. No caso da arqueologia, somos tão poucos, com um enorme desafio de atuação no país, dessa forma, temos que enfrentar e encarar a transformação de nossas práticas e buscar a promoção de redes de solidariedade. Colaborar com as comunidades em suas muitas instâncias e camadas pode contribuir, sobretudo, para que possamos transformar a realidade de como o conhecimento é produzido nas universidades.

Ao cruzar essas questões com a realidade brasileira, vemos os desafios da história recente das instituições de pesquisa, que remontam a 200 anos com o Museu Nacional, que tragicamente pegou fogo – simbolizando a atenção dada do país para a pesquisa no momento atual. Os financiamentos para a investigação de temas que não são das áreas consideradas prioritárias, cada vez são mais escassos, sendo que o contexto arqueológico a ser pesquisado no país é enorme. Consequentemente os investimentos ainda acabam sendo para abordagem de temas considerados urgentes e alinhados com os interesses internacionais. Investimentos em pesquisas que partam de temáticas construídas com interesses das comunidades ainda são incipientes e não mobilizam os/as investidores/as, pois é comum que nesses projetos, boa parte dos objetivos do trabalho seja delineada no processo.

As arqueologias colaborativas e especialmente de base comunitária³⁸ contribuem para que especialistas ensinem e produzam o conhecimento de outras

³⁸ Existe uma historicidade específica desses campos, assim como diferenças entre as áreas. Arqueologia pública é entendida como uma prática em que se compartilha os resultados das pesquisas com diferentes públicos; arqueologia comunitária possui o envolvimento das comunidades nas pesquisas, especialmente nos trabalhos de campo e as arqueologias colaborativas que buscam aproximar pesquisadores/as e comunidades no processo de interpretação (ATALAY, 2012, p.66), por exemplo.

formas, não somente com a comunidade, mas especialmente transformando esse ofício na academia. Nesse sentido, uma das vertentes mais urgentes é o uso das novas ferramentas de trabalho construídas com as comunidades que possam transformar os centros de produção do conhecimento (ATALAY, 2019, p. 518). Segundo a mesma pesquisadora, os/as profissionais que atuam com comunidades têm a obrigação de mudarem suas instituições a partir de suas experiências. Dessa forma, quais mudanças temos promovido em nossos centros de pesquisa?

Em meu contexto de atuação, existe um rico horizonte para o desenvolvimento de uma pesquisa de base comunitária, com perspectivas colaborativas na RDS Amanã e na FLONA Tefé. Como apresentado, os princípios fomentados pela Teologia da Libertação, para além da evangelização, promoveram nas comunidades a noção da necessidade de ajuda mútua entre as famílias, em prol de objetivos comuns. Da mesma forma, o processo de alfabetização promovido pelo MEB também fomentou a compreensão de um processo de consciência crítica sobre sua posição e situação no mundo e como criar redes de apoio para a melhoria. Noções que dialogam com os trabalhos colaborativos, especialmente a definição de objetivos comuns e laços de solidariedade para alcançá-los. Segundo Gomes (2015, p. 13), mediante as condicionantes de trabalho colocadas pelo IDSM, foi desenvolvido um trabalho por meio de uma interação constante entre pesquisadores/as e comunidades, com o compartilhamento de informações; sendo que os materiais arqueológicos pesquisados foram para Tefé e podem ser acessados pelas comunidades; existe uma consulta constante à comunidade como e onde realizar o trabalho e desenvolvimento de ações para a preservação e a socialização. De fato, foi realizado um esforço imenso de diálogo e de transformação da práxis arqueológica, especialmente nesse período em que as verbas para pesquisa eram mais frequentes. Entretanto, uma arqueologia de base comunitária e ou colaborativa na RDS Amanã e nas demais reservas em que o IDSM atua ainda é uma perspectiva e desejo de implementação de tal prática, pois nossos projetos de pesquisas ainda podem ser mais tocados pelos desejos e demandas locais.

A autocrítica em relação ao local de privilégio das pesquisas, que acessam de muitas formas as comunidades para o levantamento de dados, tende em última instância a beneficiar e dar prestígio à própria arqueologia, e esse é um ponto crucial de reflexão para a equipe de arqueologia do IDSM. Todos nós nos beneficiamos com a obtenção de títulos de mestres, doutores e financiamento, entretanto, essa análise pode ser perigosa e lida de maneira rasa em relação às comunidades, pois coloca as pessoas como passivas e submetidas a todas as vontades dos projetos. Sabe-se que elas, em suas múltiplas variantes, lidam ativamente conosco e, por meio de uma relação dialógica, sabem tirar benefícios. As comunidades podem ter muitas formas e serem

constituídas de histórias dissidentes e incômodas, que levantam muitos dilemas (SMITH; WATERSON, 2009). O termo comunidade pode esconder uma série de elementos que, de fato, apaga diferenças internas, disputas, conflitos, entre outras questões com que a arqueologia precisa aprender a se relacionar. Da mesma forma, que ao falarmos “trabalho com determinada comunidade”, mas de fato, atuamos com algumas famílias, que representa uma camada de relações e sentidos da localidade.

Wylie (2019) organizou críticas sobre os limites da colaboração da arqueologia colaborativa praticada na última década em três eixos; o primeiro traz que a prática ameaça o próprio campo especializado do fazer e pensar arqueológico ao se abrir para colaborações, pois, ao desenvolver o trabalho com as pessoas, pesquisadores/as perdem o seu local de especialistas do patrimônio, por exemplo. O segundo eixo indica a arqueologia colaborativa como conivente com a opressão das comunidades e povos subalternizados pelo sistema, pois muitas vezes não é capaz de denunciar ou combater as injustiças que passam diante da lógica neoliberal. O terceiro, os trabalhos colaborativos lidam de forma essencializada com as noções de população, comunidade e dialoga de forma acrítica com seus interesses. Logo, uma prática colaborativa não valora o trabalho como necessariamente bom, ou transformador, pode inclusive manter as mesmas desigualdades de práticas convencionais, porém, com uma nova roupagem. Também colaborar é muito mais desafiador do que realizar uma prática arqueológica de forma convencional, mas os resultados são mais impactantes para todos/as envolvidos.

A atuação do IDSM na RDS Amanã e na FLONA Tefé passa pelo consentimento das comunidades e isso não tem acarretado, até o momento, menor acesso aos dados ou dificultado a produção do conhecimento. Essa “consulta” tem outro papel, pois pode despertar desde o início o interesse da população local para o que está acontecendo em sua região, promovendo a participação de muitas formas, assim como novos redirecionamentos dos trabalhos. As pesquisas desenvolvidas, inclusive, podem lidar com o não consentimento da sua realização, como um dado a ser interpretado, pesquisado e entendido pela área. Faz-se necessária a discussão sobre a positivação das nossas ações como algo necessariamente benéfico para as pessoas, pois nem sempre são. Da mesma forma, precisamos encarar e lidar com o movimento de negação da realização das pesquisas pelas comunidades, o que esse dado pode nos informar sobre a nossa prática. O diálogo com as pessoas locais, com as comunidades, contribui para a afirmação da existência e das experiências como uma forma de qualificação epistêmica, em detrimento de um saber desincorporado e sem localização geopolítica, que contribui para uma abordagem e atuação decolonial (BERNADINO-COSTA; MADONALDO-TORRES; GROSFUGUEL, 2019, p. 13), esta tão debatida atualmente.

Dessa forma, esta pesquisa se deixou influenciada pela discussão e pela prática das arqueologias colaborativas, pelo histórico de atuação de colegas que trabalham na região desde 2001, logo, não iniciei esse trabalho em uma tela em branco. Minha pesquisa foi desenhada inicialmente com a indicação de colegas sobre algumas demandas locais, como a necessidade do trabalho com professores/as e estudantes. Mesmo dessa forma, reitero que essa pesquisa não se deu de forma colaborativa, ela começou de uma maneira tradicional, em que fui para campo com um projeto de pesquisa desenhado, mas ao longo desse processo e das escutas, fui percebendo um rico horizonte para a colaboração, especialmente por meio de uma arqueologia parente. Acredito que assim podemos contribuir para a mudança da academia nesse processo e, especialmente, parar de querer salvar as comunidades, especialmente neste lugar da arqueologia em que se dá a socialização do patrimônio arqueológico. A prática da solidariedade real entre pesquisadores/as pode, de fato, incorporar os benefícios das arqueologias indígenas e colaborativas e, dessa forma, reinventar a produção acadêmica, fazendo que ela se modifique e acompanhe os desafios contemporâneos. Talvez esse seja um dos grandes trunfos dessas novas arqueologias: permitir enxergar os problemas nefastos da máquina acadêmica, que pode reforçar a desigualdade e o neoliberalismo no mundo.

O trecho da vibrante música de 1994 escrita por Chico Science e interpretada por ele e Nação Zumbi, “Que eu me organizando posso desorganizar; Que eu desorganizando posso me organizar”, pode nos indicar alguns ensinamentos em relação à colaboração. A música reflete o movimento potente de criação, que precisa se transformar em seu processo, sendo análogo aos trabalhos colaborativos que acarretam em nós o necessário movimento de desorganização metodológica e teoricamente com as comunidades, para que possamos reorganizar nossa episteme para promovermos a transformação de nós, do outro e especialmente dos nossos espaços ocidentais da produção do conhecimento. No caso as comunidades tradicionais com quem trabalhamos, grupos historicamente “roubados, apagados e enganados, nunca se enganam” como outro trecho da música. Logo o horizonte da colaboração é transformador, mas é um caminho longo que precisamos trilhar.

1.6- O denominador comum da escuta

As abordagens etnográficas sob uma perspectiva antropológica podem contribuir no engajamento com as comunidades, especialmente no entendimento da concepção de conceitos-chave como patrimônio, conservação, preservação etc. (COLWELL, 2009, p. 162). No contexto da prática arqueológica, as muitas aproximações da área com as pessoas têm questionado certezas do que seja o patrimônio e sua política de gestão, o controle da arqueologia sobre a produção do conhecimento, o retorno das pesquisas para as comunidades, o papel da arqueologia no século XXI, o compromisso ético da ciência, entre muitos outros temas. No caso da nossa atuação com as comunidades que estão inseridas nas UC, o envolvimento e participação delas é crucial para o desenvolvimento das pesquisas, pode partir desde a autorização do desenvolvimento dos trabalhos em seus quintais, até chegar ao desenho conjunto de todo o projeto de pesquisa.

De partida nosso trabalho tem o desafio de aproximação do tempo cíclico das comunidades (LIMA, 2001) com as noções de longa duração. A compreensão dos traços e rastros materiais de diferentes momentos é a questão central, que possibilita um pensamento engajado e o estabelecimento de diálogos entre distintos atores (HAMILAKIS, 2009). Atualmente, no Brasil, pesquisas arqueológicas têm se debruçado de muitas formas nas etnografias na busca de uma ampliação do campo (BANDEIRA, 2018; FREITAS, 2019; JACOME, 2017; MYASHITA, 2017; SANTOS, 2021; SOARES, 2021; WOLFF, 2016; entre outros). Segundo Cabral (2019, p. 78), até recentemente outras visões sobre aquilo que identificamos como arqueológico não eram consideradas e a prática científica pode se reinventar tornando outros modos de conhecer também válidos, como sistemas complexos e completos. Nesse sentido, tornar visível esses saberes é uma das tarefas da área segundo a pesquisadora. Especialmente para os processos de gestão, os quais podem ser beneficiados.

Diante desse ponto de vista, o uso da etnografia da arqueologia (EDGEWORTH, 2006), que contribui para o desenvolvimento de uma ontologia crítica de nós mesmos, associado a uma etnografia arqueológica (HAMILAKIS, 2011; 2009), é promissor e pode contribuir com as discussões atuais desenvolvidas no escopo do Laboratório de Arqueologia do IDSM; e, especialmente, pode nos ajudar a entender as implicações do advento do patrimônio arqueológico na localidade. Para o desenvolvimento da primeira abordagem ainda precisamos aprender a lidar com o incômodo de também sermos investigados, algo que estamos em processo.

No âmbito dessa discussão, esta pesquisa arqueológica não tem o objetivo de compreender o passado *per se*, mas está direcionada nas dimensões sociais de como

a arqueologia produz, dissemina, “comercializa” e consome o passado (CASTANEDA, 2008, p. 36). São essas instâncias que estruturam os trabalhos educacionais na arqueologia, compreender especialmente como o passado vem sendo produzido pelas comunidades e como podemos inserir por meio da dialogia mais elementos a partir da arqueologia. Para além de um consumo do passado, é preciso escutar das comunidades como ele é produzido nas experiências e nas memórias sociais dos grupos. Sobretudo o meu lugar específico dentro da produção interdisciplinar do conhecimento arqueológico me fornece um lugar privilegiado nesse sentido, como educador patrimonial, educador museal ou educador.

Meu esforço na aproximação de um olhar etnográfico busca trazer a tradução de uma experiência entre eu, meus/minhas colegas arqueólogos/as e outros/as cientistas e as comunidades, a partir de um lugar bem específico que me foi concedido, como “professor” pelos/as comunitários/as e como educador patrimonial pelos/as colegas de área. Não sou somente um pesquisador que as comunidades estão acostumadas a receber devido à atuação do IDSM, mas um agente que tem o compromisso de partida, compartilhar algo significativo e que contribua para o ensino local. Esse exercício textual também teve alguns interesses específicos, especialmente entender a multitemporalidade dos objetos (HAMILAKIS, 2011), pois a minha experiência educacional em um museu de arqueologia e antropologia me permite afirmar que a eficácia da aproximação de mundos distintos, como o da ciência arqueológica com realidades locais, precisa compreender minimamente o repertório de vida das pessoas e a maneira como entendem a materialidade e a temporalidade dos vestígios arqueológicos. Dessa forma a criação de pontes se torna mais fácil, em um movimento aberto a muitas interpretações.

Da mesma forma, as etnografias contribuem amplamente para o desenvolvimento das ações de socialização, ou das ações educacionais no âmbito da arqueologia, especialmente dada a urgência e necessidade de aproximação das pesquisas dos contextos comunitários na floresta amazônica. Melhor forma de aproximar é justamente fazer o exercício de conhecer o ponto de vista local sobre nossos conceitos básicos como a temporalidade, passado, território, materialidade, patrimônio, preservação, entre outros. Não somente conhecer, mas é urgente criar estratégias para que também possam entender o nosso ponto de vista e ter acesso às informações que produzimos. Produzir espaços de trocas eficientes entre todos/as é permitir que nós como cientistas possamos também tirar o manto da invisibilidade.

Por exemplo, os famosos cacos arqueológicos são lidos pelos/as mais velhos/as como alguidares³⁹ e pedaços de potes dos antigos nas comunidades de Boa Esperança na RDS Amanã e de Tauary na FLONA Tefé, essas percepções são como portas de aproximação da ciência e da memória local. Dessa forma, as etnografias não podem ser limitadas a um projeto específico de descrição científica, mas tornar “o quase sempre estranho comportamento” de um modo de vida, em algo compreensível (CLIFFORD, 2014). Nesse caso, é compreender o convívio cotidiano e ordinário das comunidades com os materiais arqueológicos, que para nós se movem distintamente e cuidadosamente entre laboratórios, reservas e exposições. Por mais que seja comum o convívio das pessoas com os vestígios arqueológicos, geralmente ficamos surpresos/as com as situações, e esse estado contribui para potencializar o instinto etnográfico, para abalar nossas concepções e crenças modernas, contribuindo na compreensão de uma diversidade de modos de vida (PEIRANO, 2014, p. 385). Todos/as que atuamos efetivamente com as comunidades passamos por isso, entretanto, a resposta que fornecemos nos trabalhos a esses processos são as mais distintas. Portanto, minha localização dentro da interface dos campos da arqueologia, educação e museologia pode ampliar essa discussão, especialmente na busca de melhores diálogos com as famílias.

A dialogia com populações atuais, como forma de interpretação e produção de conhecimento e o uso da etnografia permitem que pesquisadores/as saiam da zona de conforto e adentrem vivências que fogem dos objetivos e expectativas dos estudos. A etnografia de abordagem antropológica é uma teoria vivida, que extrapola a noção exclusiva de método (PEIRANO, 2008, p. 3); um duplo campo relacional, cheio de surpresas e desvios, formado pelo apreendido em campo e o refletido posteriormente (STRATHERN, 2014, p. 250), ela abre a percepção para a desestabilização e para o encontro com o outro (URIARTE, 2012, p. 2). Esse movimento de escuta a outras percepções nas pesquisas arqueológicas contribui para a negociação e transformação de regimes de verdade, para a construção de um mundo mais plural.

Nesse sentido, o interesse crescente do entendimento das pessoas com as coisas arqueológicas pode ser uma forma de tornarmos compreensíveis para nós mesmos/as, arqueólogos/as, aquelas histórias que escapam de nossos interesses imediatos de dados. Muitas vezes nesses encontros, da mesma forma que nossos olhos brilham ao ouvirmos que as urnas arqueológicas são galinheiros, lâminas de machado são usadas para escorar portas, cacos como brinquedos, as pessoas das comunidades também se encantam pela maneira específica como interpretamos esses mesmos

³⁹ Essa discussão é central para a autopercepção identitária das comunidades de Boa Esperança e Tauary, e será apresentada nos próximos capítulos.

materiais. Nessa direção temos um desequilíbrio epistêmico, se não tentarmos minimamente contar o que fazemos, como fazemos e por que fazemos, sendo que ainda está estabelecida a desigualdade de conhecimentos, pois não damos ao outro a oportunidade deles/as nos interpretarem adequadamente e a maneira como compreendemos aqueles materiais. Obviamente que somos lidos pelas comunidades constantemente, porém pesquisadores/as possuem a vantagem de dominarem o campo científico moderno, espaço que as comunidades buscam se aproximar e se beneficiar com a melhoria de suas vidas.

Nesta pesquisa com as comunidades e como arqueólogo educador, penso também na imagem dos olhos nos olhos, pesquisador/a e comunidade, juntos em um espaço de dialogia (FREIRE, 2014a; 2014b), comum ao desenvolvimento de trabalhos educativos, no diálogo entre o que eu como pesquisador busco, e como eles/as entendem, interpretam, significam e demandam de nossos trabalhos. Ou seja arqueólogos/as e comunidades se ligam a partir de um espaço intencional criado para o estabelecimento daquela experiência, o espaço educativo e de troca, que tende a colocar todos/as no mesmo local de vantagem epistêmica e a transformação de ambos.

Para além desse olhar atento como arqueólogo educador interessado nas pessoas e no estabelecimento de relações, com o espaço e com as coisas, minha prática é também influenciada pela minha existência como educador museal que me permite potencializar o lugar da escuta, inerente à etnografia, ao campo da história oral, à educação, entre muitas outras áreas. Por me situar nesse “entrecampos”, na potência do interdisciplinar da arqueologia, educação e museologia, a dimensão da escuta é um denominador comum que une todas essas áreas no trabalho com as pessoas. Segundo a educadora Fátima Freire Dowbor (2008, p. 35): “Pergunto-me constantemente o porquê da nossa dificuldade de escutar realmente o outro. Que acontece com nossa capacidade de escuta? Falta de paciência? Falta de curiosidade pelo outro? Falta de tempo? Falta de espaço interno?”. No caso de nossa prática científica, essa escuta é abafada pelos interesses iniciais de nossas pesquisas e do pouco tempo que temos muitas vezes para produzir os dados em campo, seja estes com ou para as pessoas.

O trabalho antropológico é estabelecer relações com pessoas (URIARTE, 2012), assim como educar é estar em relação às pessoas (DOWBOR, 2008), existe uma sinergia entre essas abordagens, especialmente em contextos comunitários. No desenvolvimento do meu mestrado, realizado no interior de Rondônia, com populações de migrantes não indígenas, utilizei o movimento de dar ouvidos aos grupos colaboradores pautados pela história oral de vida (SILVA, 2015), o que permitiu registrar e documentar noções dos/as meus/minhas colaboradores/as com o patrimônio, com os sítios arqueológicos, com os vestígios arqueológicos, com a identidade indígena. Esse

movimento me permitiu também indicar caminhos de atuação e enfrentamento da questão patrimonial local pela instituição de guarda, o Museu Regional de Arqueologia de Rondônia.

Nessa pesquisa, inspirado pelos estudos do NEHO-USP e pela sensibilidade no movimento de olhar para o tempo presente, para as histórias de vida e subjetividades, eu adotei profundamente o movimento de “dar ouvidos” aos meus/minhas colaboradores/as, mudando a maneira como entendo e percebo nossas categorias científicas com diferentes grupos. Essa abordagem me permitiu perceber a importância do registro das histórias de vida das pessoas que moram sobre e nos entornos dos sítios arqueológicos (SILVA, 2015), pois no processo de produção arqueológica elas geralmente passam despercebidas, ou não entram na cadeia de produção de sentidos do patrimônio, sendo muitas vezes valorizados somente a percepção e o olhar arqueológico. Para esta tese, trabalhei de forma interdisciplinar com os campos da história oral, que desenvolvi no mestrado e com o movimento de escuta possibilitado pela etnografia arqueológica, por meio de um hibridismo, que também marca minha atuação como educador. A escuta atenta e vinculada à processos eficientes de registro podem contribuir para uma reviravolta na produção dos acervos e da gestão arqueológica.

Nesta pesquisa, não utilizei a abordagem da história oral desenvolvida em meu mestrado (SILVA, 2015) a partir dos princípios do Núcleo de Estudos em História Oral da USP o NEHO. Nessa proposta existe um conjunto de procedimentos, estruturados pelo projeto de pesquisa. Após a construção da rede de colaboradores/as, da realização das entrevistas é realizada a passagem da linguagem oral para o texto escrito; em seguida a textualização em que o texto é modificado para deixá-lo de uma forma mais próxima do texto e por fim a transcrição, em que o/a pesquisador/a, que atua de forma colaborativa com seus/suas parceiros/as, altera a narrativa por meio de diversos fios de sentidos. Por fim, o material é apresentado aos/às colaboradores/as e ele é validado e se torna um documento de autoria tanto do pesquisador como do/a colaborador/a (MEIHY;HOLANDA, 2007; MEIHY, 2011). Nessa abordagem, todos os textos produzidos nessas entrevistas, também são apresentados na íntegra, não como apêndices, mas como parte constitutiva do texto. Essa proposta seria muito interessante para o meu contexto de pesquisa, porém neste trabalho, também optei pelo olhar etnográfico, Também realizei entrevistas com o foco nas histórias de vida das pessoas, que não foram apresentadas em sua totalidade, mas que me permitiram uma maior compreensão da vida em comunidade e foram costuradas com as discussões apresentadas.

Um estudo realizado por um grupo de psicanalistas e psicólogos/as através de um financiamento coletivo na internet, por exemplo, ouviu e ofereceu serviço de saúde mental para as comunidades ribeirinhas impactadas com a hidrelétrica de Belo Monte, que perderam suas casas e seus vínculos com o rio e com o território. Em um dos atendimentos, um ribeirinho, um senhor de idade que tinha sido assentado na periferia da cidade de Altamira, no meio do processo de trabalho, entrou em êxtase e euforia, pois relatou que nunca tinha sido escutado daquela forma por ninguém, nunca tinha sido ouvido (BRUM, 2017). Esse exemplo da área da psicanálise nos informa sobre uma situação extremamente recorrente pelo país, de pessoas que nunca foram ouvidas, seja pelo Estado, pela academia, pela ciência etc. Ouvidas de forma intencional e com o foco na pessoa e não em nossos objetivos e demandas.

Vejo esse exemplo como instigante para nossa atuação na arqueologia, não em um sentido de que nosso trabalho tem que se aproximar das motivações psicanalíticas, mas vale levar em consideração os impactos que nós, nossa observação e especialmente a nossa escuta, ocasionam no outro, como expectativas, espera, promessas, encanto, desconfiança, entre outros. E o mais importante, o que somos realmente capazes de ouvir e responder, especialmente em relação às demandas que nos são colocadas. Portanto, qual tipo de escuta temos implementado com as comunidades e grupos com quem trabalhamos na arqueologia? Será que as comunidades já foram escutadas para além dos nossos interesses imediatos de pesquisa? Como esse movimento de aproximação com as pessoas ajuda a transformação da área e de nós mesmos.

Como nos ensina Paulo Freire:

Escutar é obviamente algo que vai mais além da possibilidade auditiva de cada um. Escutar, no sentido aqui discutido significa a disponibilidade permanente por parte do sujeito que escuta para a abertura à fala do outro, ao gesto do outro, às diferenças do outro. Isso não quer dizer, evidentemente, que escutar exija de quem realmente escuta sua redução ao outro que fala. Isso não seria escuta, mas autoanulação. A verdadeira escuta não diminui em mim, em nada, a capacidade de exercer o direito de discordar, de me opor, de me posicionar. Pelo contrário, é escutando bem que me preparo para melhor me colocar ou melhor me situar do ponto de vista das ideias. Como sujeito que se dá ao discurso do outro, sem preconceitos, o bom escutador fala e diz de sua posição com desenvoltura. Precisamente porque escuta, sua fala discordante, sendo afirmativa, porque escuta, jamais é autoritária. (FREIRE, 2014, p. 117)

Desse modo, esse processo promove transformações em todos/as, comunidades, pesquisadores/as e suas reverberações ocorrem no longo prazo sem anularmos nossas posições e sem menosprezar o que as pessoas têm a dizer. Entretanto, o regime atual no mundo contemporâneo se estrutura com a dimensão

“colonial racializante capitalista” (ROLNIK, 2019; 2020), estas inseparáveis, e atua de forma invisível em nossas vidas, por meio de uma micropolítica da violência. Esse mesmo regime coloca nossos corpos no modo da surdez, incapaz de escutar a vida e deixar se influenciar pela experiência. A colonialidade ensurdece e dificulta a capacidade de escuta. O sujeito corpo surdo, segundo a pensadora, estrutura-se com uma blindagem, que ignora as forças e potências de vida; cria um sujeito em bloco, sujeito genérico; agarrado a uma ideia de ser e não a uma singularidade; sujeito traidor da pulsão da vida, sujeito da servidão voluntária, sujeito colonial racializante capitalista. Suely Rolnik de forma muito sensível nos alerta para a nossa capacidade real de escuta e os desafios em relação à colonialidade. Do lado oposto desse corpo surdo existe o sujeito que ativa a escuta da bússola vital, que procura a vida e atua de forma coletiva na criação de novos mundos. Sujeito processo, sujeito em obra, sujeito singular, sujeito à altura da pulsão, sujeito insurrecional, sujeito decolonial. Bússola ética que guia o desejo para expressá-lo de uma forma que possa interferir no mundo, que possa criar possíveis modos de ação, em que o desejo se conecta com a criação (ROLNIK, 2020). Nesta pesquisa, mediante todas as limitações, busquei em certa medida ativar essa escuta bússola e esse fazer com, dentro do processo de desenvolvimento de trabalho.

Meu trabalho obviamente possui limitações, especialmente como sudestino⁴⁰ amazonista que trabalha com comunidades ribeirinhas, pois minha localidade me permite um determinado ponto de vista, que não está errado, mas o único problema seria olhar para ele como a “verdade”. A leitura de mundo que precede a leitura da palavra revolucionou o campo do ensino das camadas populares no país e no mundo, para a educação é crucial entender esses repertórios que estão nas bagagens das pessoas (FREIRE, 2014, p. 79). A perspectiva da escuta pode contribuir muito com as várias camadas de colaboração que podemos implementar com as comunidades.

Segundo uma proposta de Colwell (2016, p. 117), a colaboração com povos indígenas no contexto norte-americano pode ser organizada em 3 modos de práticas, que estão localizadas entre dois polos, de um lado o controle colonial da pesquisa e de outro o controle nas mãos dos povos indígenas. Entre esses extremos estão situadas as práticas de resistência, de participação e de colaboração de fato. Nossas pesquisas desenvolvidas no âmbito do IDSM, dentro das UC, têm um potencial horizonte para a colaboração, mas no momento a partir do meu trabalho, que traz uma historicidade anterior, posso defini-lo como um modelo de participação, sendo que os objetivos de pesquisa foram desenhados de forma independente por nós pesquisadores/as; a

⁴⁰ Nós oriundos do Sudeste não nos nomeamos e nem nos percebemos dentro de nossa regionalidade. Somos invisíveis, pois justamente estamos no lugar da norma. Ao longo desta tese utilizo esse termo para marcar esse lugar como uma forma de me implicar no processo.

informação produzida ainda tem uma perspectiva de divulgação para as comunidades; a comunidade possui um envolvimento limitado na pesquisa; a população tem alguma voz no processo de pesquisa; e a maioria das demandas de todas as partes é atendida.

O conceito *public participation in scientific research (PPSR)*, formulado por cientistas de diferentes áreas do conhecimento, influenciados/as pelas discussões da pesquisa ação participativa e da ciência cidadã (SHIRK, et. al. 2012) pode contribuir com as compressões sobre as muitas camadas de trabalho com as comunidades. Eles/as organizaram o PPSR em cinco modelos com diferentes graus de participação. Sendo os projetos contratuais em que as comunidades colocam alguma pergunta ou problema, que passa a ser considerada pela pesquisa; os projetos de contribuição que são elaborados pelos/as pesquisadores/as e as comunidades contribuem com os dados; os projetos colaborativos, geralmente elaborados por cientistas e em que as comunidades ajudam a redesenhá-lo, analisam os dados ou se envolvem na divulgação; os projetos co-criados, que são elaborados por pesquisadores/as e comunidades em que alguns membros estão envolvidos ativamente na maior parte do processo; por fim contribuições colegiais, onde indivíduos não credenciados nas instituições, como amadores, desenvolvem pesquisas independentes com diferentes níveis de reconhecimento e contribuição para a ciência institucionalizada.

Em nosso contexto de atuação, as pesquisas no momento se encontram nos projetos de contribuição, em que elaboramos nossos projetos de acordo com interesses e perguntas mais amplas da arqueologia, mas as comunidades locais contribuem ativamente com a produção dos dados. Obviamente que ao longo de uma pesquisa que se inicia como um projeto contratual, pela imersão nas comunidades pode mudar o seu escopo para um projeto colaborativo, por exemplo.

Dessa forma, esta tese construída ao longo de cinco anos não foi uma pesquisa colaborativa em sua potência, ela teve o consentimento para a sua realização por parte das comunidades e meu respeito constante no sentido de manter as pessoas informadas sobre todo o seu processo. Ao longo do seu desenvolvimento, ocorreu uma demanda dos/as professores/as, que pode ser considerada o início de uma colaboração, a solicitação da elaboração de um material didático que não estava previsto inicialmente. Um desejo latente, que já circulava anteriormente nas comunidades por meio da atuação dos nossos colegas, mas que se efetivou nesse momento. Um desvio de atuação que me tomou muito tempo, energia, assim como de todo nosso grupo de pesquisa, também me forneceu muito prazer e satisfação.

Esse meu olhar mais atento ao enquadramento da minha prática no âmbito de uma abordagem colaborativa, também se pauta pela minha intensa experiência no processo curatorial educativo desenvolvido com grupos indígenas no MAE-USP com a

exposição “Resistência Já! Fortalecimento e união das culturas indígenas. Kaingang, Guarani Nhandewa e Terena” (CURY, 2021; 2017a; 2017b; SILVA, CARNEIRO, 2021) coordenada pela Profa. Marília Xavier Cury e que tive a oportunidade de participar desde a primeira reunião. Nessa atuação com os três povos ficou evidente as nuances de um trabalho colaborativo para o desenvolvimento de uma exposição em primeira pessoa, do tempo alargado que é demandado, pois a todo momento os cronogramas são revistos, novas demandas e desafios surgem. Também a necessidade de uma relação de confiança duradoura, nesse caso a Marília Xavier Cury já vinha atuando com esses grupos e algumas famílias há mais de 10 anos. A colaboração é uma prática que prevê envolvimento e abertura de ambas partes, necessita de verba para o desenvolvimento do trabalho, de tempo para que possamos alimentar a relação a todo momento e uma escuta atenta para conseguirmos traduzir os desejos e nos transformamos no processo. Nesse percurso, vários objetivos mútuos foram construídos como promover o acesso dos objetos dos antepassados aos indígenas; realizar retornos sobre as pesquisas já desenvolvidas; ressignificar as coleções, promover o protagonismo indígena no Museu (CURY, 2021, p.7), entre muitos outros.

Outro trabalho colaborativo, que tem contribuído com o refinamento do meu olhar para essas questões é a nossa atuação no MAE-USP com as ações sócio educativas desenvolvidas com crianças em vulnerabilidade social da comunidade São Remo, vizinha à USP (VASCONCELLOS, SILVA, 2018) coordenadas pelo Prof. Camilo de Mello Vasconcellos desde longa data. Atuamos de forma colaborativa, profissionais do Museu e educadoras sociais da ONG Espaço Girassol na construção de agendas de trabalho conjuntas que possibilitam por um lado atender as demandas locais das crianças e por outro lado tornar acessível o conhecimento e o patrimônio salvaguardado pela Universidade. Trabalho que ocorre desde o final da década de 1990 e a cada ano se renova a partir do fortalecimento das relações e do estabelecimento de um espaço de confiança.

No contexto de pesquisa desta tese, como irei demonstrar nos próximos capítulos, a partir desse tempo de atuação e do horizonte da colaboração em nossas práticas, existe a possibilidade de traduzirmos uma arqueologia colaborativa localmente como uma arqueologia parente, que se estabelece a partir de um aprendizado local por meio das relações de compadrio, que foi transformador para a criação da vida em comunidade. Esse termo, conceito em construção, arqueologia parente não é somente uma nova adjetivação, mas uma forma para calibrarmos as escalas de atuação nos processos colaborativos, que sempre ocorrem com mais intensidade com algumas famílias da comunidade e não com a sua totalidade. Ajuda a desmistificar a valoração dos trabalhos colaborativos como algo automaticamente bom ou melhor que outras

práticas arqueológicas tradicionais. Caso nosso grupo de pesquisa consiga superar os desafios de financiamento e continue atuando nas localidades, terei a oportunidade de desenvolver a minha prática de forma mais colaborativa, fortalecer os laços de parentesco. Esses cinco anos de trabalho me indicaram caminhos e ensinamentos de como trilhar no futuro para a construção de agenda mútuas de interesse.

Portanto, busco desenvolver uma arqueologia engajada com as comunidades, inspirada pelo conceito de *meztiça* da Glória Anzaldúa (2005), rompendo as dualidades, as fronteiras e paradigmas, inerentes às nossas origens e histórias, que nos colocam no lugar da diferença, das desigualdades. Por sua vez buscar a construção de algo em que o conhecimento científico e tradicional, as coisas e os vestígios arqueológicos, os lugares e sítios arqueológicos, a longa duração e o tempo cíclico da vida, possam se mesclar e dar origem a um novo lugar, um novo território, uma nova forma de percepção. Pela minha atuação dentro da arqueologia com a dimensão educacional, com projetos de educação patrimonial, de arqueologia pública ou de educação museal, nunca sou lido pelos pares como arqueólogo, mas como educador. Entretanto, entendo minha existência profissional como arqueólogo e esse lugar à margem, na fronteira me permite um espaço privilegiado de percepção e compreensão da nossa prática, especialmente do abismo que existe para fazermos uma ação efetiva da arqueologia com as pessoas. A leitura da área ainda informa que essas práticas arqueológicas são menores, complementares diante de uma ciência de verdade. Nesse sentido, esse lugar da fronteira, viver nessa ambiguidade e contradições, é uma potência e não uma fragilidade. Ao fazer uma analogia com as ideias de Glória Anzaldúa (1987), quando apresenta a força das fronteiras das existências, podemos entender a prática arqueológica no século XXI a partir de sua vocação social marcada por sua latência educacional, a margem, em conjunto com os grupos e comunidades que também são lidos nesse lugar.

No meu primeiro dia de pesquisa na comunidade Boa Esperança na RDS Amanã para o desenvolvimento deste trabalho, eu estava próximo a nossa embarcação aguardando outros colegas voltarem de seus postos de pesquisa para atravessarmos o lago até a casa do Baré. Inclusive em várias situações, foi no momento de despedida do dia de trabalho na comunidade de Boa Esperança, que ocorreram uma série de conversas com os/as moradores/as, que me marcaram nesse processo. Um dia, uma das lideranças da comunidade veio até mim e começamos a conversar, ele me fez uma série de perguntas sobre a minha cidade, de onde eu vinha e passou a explicar a comunidade que ele tinha construído. Ele me explicou que planta, pesca, caça, descansa e que a vida dele é muito boa. Então me deu as boas-vindas à comunidade e falou que gosta muito de nos receber, pois pode aprender sobre outros lugares que

nunca visitou e nós aprendermos com eles a vida em comunidade. No momento fiquei com a sensação de que essa liderança sabia falar o que nós pesquisadores/as gostaríamos de ouvir, porém, retomando as anotações hoje percebo que desde aquele momento houve um movimento de troca, colaboração e apropriação entre esses universos, o acadêmico e a vida em comunidade. Dessa forma, precisamos conversar mais com as pessoas e escavar menos, pois, como discute Haber (2016), a arqueologia precisa ser feita de forma mais indisciplinada, no sentido de dialogar mais com as populações locais, indígenas, movimentos sociais e se permitir contagiar, transformar-se. Devemos tomar cuidado, pois a arqueologia como disciplina é uma forma de intervenção, relacionada ao capital e ao Estado, de partida é contra as comunidades e seus modos de vida. Logo, a prática arqueológica anda em uma linha limítrofe entre a reprodução da desigualdade e a contribuição para a construção de modelos alternativos de mundo.

Capítulo 2 – Socialização do patrimônio arqueológico em áreas de comunidades tradicionais. A educação patrimonial como local de partida.

Ilustração 3- Formação de professores/as por meio de intervenções em seus quintais.



Arte Carolina Itza, 2021.

E quem fala de corpo, fala de história de vida. Das marcas que cada um traz consigo. Por essa razão, sempre dei muita importância ao resgate da história de vida do educador no seu processo de formação. Aqueles que trabalham com educação deveriam ter como desafio principal educar sua ação, seu corpo, na direção da vida. Educação deveria ser sempre vida e nunca morte. Mas para ser vida e não morte temos de acreditar que somos capazes de aprender, de criar, de amar, de sonhar, de desejar, como também de odiar e de se rebelar. (DOWBOR, 2008, p.47)

Neste capítulo, discuto sobre a minha formação como arqueólogo no campo da educação e como iniciei essa pesquisa com a demanda anterior das comunidades para a realização de trabalhos educacionais, sendo que ela desde 2001 recebe a nossa presença. Situo-me nos trabalhos de educação patrimonial e como atualmente a área é compreendida, mediante um processo transversal, dialógico, crítico que tem como foco a ampliação e a construção de muitas noções de patrimônio. Apresento os trabalhos desenvolvidos com professores/as e estudantes da Escola Municipal Cristiano Tramontini da comunidade de Boa esperança, como local de partida para a minha interação com a localidade. Também indico as ações realizadas com professores/as e estudantes da Escola Municipal Criança Esperança da comunidade de Tauary e suas reverberações. Por fim apresento o processo de elaboração do material didático “Arqueologia e conhecimentos tradicionais nas comunidades ribeirinhas: da terra para a lousa”, que teve a contribuição de mais de vinte pesquisadores/as, assim como os percalços para a sua efetiva realização.

2.1- Corpo profissional fronteiroço na educação patrimonial, as ressonâncias com a arqueologia pública e a musealização da arqueologia.

A primeira ida a campo para o desenvolvimento desta pesquisa de doutorado foi em julho de 2017, alguns meses depois de minha entrada no Programa de Pós-Graduação em Arqueologia no MAE-USP. Tal trabalho foi desenvolvido na RDS Amanã, na comunidade Boa Esperança, onde já estava um grupo de arqueólogos/as coordenados/as pela minha amiga e parceira de trabalho Márjorie Lima. Minha figura já havia sido comentada junto à comunidade e especialmente para os/as professores/as, que um profissional da USP chegaria em breve para trabalhar com a escola. Facilmente fui transformado em “professor” e adotado pela comunidade como responsável por essas ações. As comunidades da RDS Amanã recebem a presença constante de cientistas desde longa data, que também desenvolvem trabalhos com as escolas, sobretudo, colegas da educação ambiental que possuem uma forte atuação na

localidade. Desse modo, é comum a presença de professores/as de São Paulo, do Sul, como somos designados localmente, que chegam para realizar distintas atividades. O nosso Grupo de Pesquisa contou com a atuação anterior de Maria Tereza Vieira Parente, especialmente no Lago Amanã, que deixou marcas significativas nas comunidades por sua presença com as escolas. Como a própria pesquisadora indica, os trabalhos educacionais possuem a capacidade de deixar rastros efetivos nas pessoas, por meio dos processos dialógicos que fomentamos, mostrando assim que para a comunidade, do ponto de vista da pesquisa, não era uma página em branco, mas sim carregada de histórias e processos anteriores que orientaram nossas ações.

É preciso salientar que existe uma desconfiança e ao mesmo tempo uma abertura aos profissionais que, para além de coletarem dados nas matas e com os/as comunitários/as, atuam com as escolas e deixam contribuições. Essa inserção imediata em torno de um papel tão nobre para a vida local, o de professor/a, integrado com a vida comunitária me gerou uma série de inquietações. Desde a década de 1980, a figura do/a professor/a, tal como do catequista, teve uma centralidade na região, sendo a escola um elo comunitário que contribui para o se fazer comunitário, legitimando assim o modo de vida local e também dando autonomia às famílias para a garantia de seus direitos (VAZ, 2019). Assim sendo, antes de adentrar esse trabalho específico e o campo da educação patrimonial, farei um preâmbulo sobre a minha relação com o espaço de educador/professor no campo da arqueologia, educação e museologia.

Eu conheci a arqueologia no MAE-USP, um museu universitário, por meio da dimensão comunicacional, especialmente educativa, dos acervos produzidos pelas pesquisas e materializados em uma exposição. Gosto de retomar essa história (SILVA, 2020), para reforçar a importância e os desdobramentos da comunicação na arqueologia e nos museus. Obviamente visitar uma exposição de arqueologia/antropologia não torna as pessoas arqueólogas/antropólogas, pois os efeitos e reverberações são distintos. A arqueologia é um meio para olharmos o mundo e não um fim em si mesma, contribui para que a população se perceba como sujeitos críticos e como parte de um todo maior.

Não criei o desejo de ser arqueólogo desde cedo como alguns colegas, que remetem a escolha da nossa profissão desde a infância, mesmo ao assistir a filmes com heróis galãs em torno de aventuras e tesouros, que fizeram em certa medida parte da minha vida. Devido especialmente ao meu contexto sociocultural de origem nas bordas da cidade de São Paulo, ter uma profissão como professor de história já seria algo muito grande, que me distinguia de boa parte de meus conhecidos, e, portanto a arqueologia definitivamente não fazia parte do meu repertório. Como indica o estudo clássico de Bourdieu e Darbel (2007) em relação ao campo dos museus de arte na Europa, do qual

faço uma analogia com a arqueologia, ninguém nasce gostando de arte/arqueologia, com um gosto inato, mas aprende a partir do contato e do nível de instrução de sua família, que vai lhe proporcionar um conjunto de experiências que são produzidas de acordo com seu capital econômico e cultural. Assistir filmes que remetem à arqueologia e acreditar que você pode fazer aquilo indica um determinado lócus social. O que mudou radicalmente meu interesse de vida e me tornou um profissional da arqueologia, e de museus, foi o encontro casual com um museu universitário público, já na fase adulta, dentro da USP. Ter atuado como estagiário e bolsista ao longo da minha graduação no Educativo desse Museu, no âmbito da política de permanência estudantil, foi decisivo para romper as barreiras simbólicas e reais em torno dessa profissão, pois ao longo de toda a graduação me questioneei se seria uma área para mim, não pela minha capacidade de atuação, mas devido aos marcadores sociais de classe da arqueologia naquele momento, no início dos anos 2000.

O meu interesse pela arqueologia, pelos objetos arqueológicos musealizados, ocorreu no âmbito do fato museal, tal como concebido por Waldisa Rússio Camargo Guarnieri, em um texto de 1981 (BRUNO, 2010a, p. 123), em que define o objeto de estudo da museologia como a relação profunda entre sujeitos que conhecem, em todas suas camadas de complexidade, os objetos que fazem parte do mundo, que foram apropriados e se encontram em um museu. A construção da minha relação com a arqueologia sempre esteve nessa zona limítrofe entre os campos disciplinares da arqueologia, educação e da museologia, reforçando o caráter interdisciplinar da nossa área. No trabalho educativo mediado pelos objetos, ocorrem algumas situações que passam pela dimensão da experiência, como aquilo que nos atravessa e que não cabe na esfera do juízo, da opinião (BONDIA, 2002), e que está relacionado ao acontecimento, onde se tem a suspensão da informação. Foi no chão de fábrica de um museu universitário, atravessado pelas mais distintas experiências, que pude sonhar com a arqueologia e vislumbrar outras formas de ver o mundo, não somente em sua dimensão científica de trazer à tona vestígios e interpretá-los, mas na dimensão dos encontros.

Atuar como estagiário no Setor Educativo do MAE-USP ao longo da minha formação foi decisivo para escolher esse espaço específico do campo arqueológico, o de encontro de mundos e tempos. Não somente entre o olhar do/a pesquisador/a e os vestígios, mas poder ver conjuntamente com outras pessoas, olhar com as crianças, jovens, especialistas, idosos/as como percebem e interpretam essas materialidades. Perceber que, ao olhar os objetos arqueológicos, não falamos somente do passado longínquo, mas especialmente sobre nós mesmos e nossas visões de mundo. Esse campo nos permite aprender com outros olhares e perceber como algumas temáticas

tão cruciais e urgentes para nós acadêmicos/as são, muitas vezes, algo distante dos muros científicos. Cabe ressaltar também que a minha participação em um primeiro sítio-escola do Programa da Amazônia Central (PAC) em 2009 foi importante para que realizasse a escolha de entender como as relações entre pessoas e materiais arqueológicos aconteciam em outras localidades, fora de um ambiente controlado dos museus, e como as práticas educativas precisavam se transformar em distintos contextos.

A minha formação no processo de mediação entre pessoas e objetos em espaços museais foi potencializada pela atuação em outras áreas, como a partir da reflexão sobre a arte contemporânea⁴¹. Esse campo do conhecimento e produção artística me colocava em um choque de mundos, tendo de um lado a abordagem da arte e vida, que se deu desde a década de 1960 em nosso país com a revolução dos/as artistas Hélio Oiticica e Lygia Clark, os quais aproximaram a arte dos dilemas mais profundos e íntimos do cotidiano. Do outro lado, um campo da ciência arqueológica que produzia uma série de dados científicos fundamentais para recontarmos a história do nosso país, mas que parecia estar distante da vida naquele momento, e sim pareciam dados que somente contribuía para a escolarização da vida. Devido também ao fato da experiência do público paulistano com a arqueologia se dar especialmente a partir dos livros didáticos e não no chão de terra, pois aqui nessa cidade, muitas vezes, não conseguimos perceber o horizonte nem o que está abaixo de nossos pés ou ao redor.

Quando passei a trabalhar com públicos em ações educativas no MAE-USP, assim como nos dias atuais, a área de socialização era um espaço menos prestigiado no “*mainstream*” da ciência arqueológica, como atualmente ainda é vista, como uma área menor. Algo destinado a pessoas “menos arqueólogas”, ou com menos aptidão para lidar com a pesquisa, que parece demandar coragem para desbravar os rincões do país e aparentemente mais perspicácia para lidar com a produção de dados científicos, entre outras qualidades. Com o advento benéfico da arqueologia para uma pesquisa com as pessoas, a partir de muitas abordagens, como as arqueologias indígenas e colaborativas nos últimos anos, percebo uma abertura a essas relações promovidas pelas práticas educativas, porém ainda com certo lugar à margem.

Por outro lado, estar nesse local, na área educativa de um museu arqueológico/antropológico, me confere um espaço privilegiado para ver como a arqueologia tem se transformado na aproximação com as pessoas, e como muitas

⁴¹ Trabalhei concomitantemente com a arqueologia em duas Bienais Internacionais de Arte de São Paulo como educador e atuei seis anos no Instituto Tomie Ohtake, sob a coordenação dos/as artistas Claudio Cretti, Mariana Serri Francoio e Stela Barbieri. Além de ter passado por outras instituições como Pinacoteca do Estado de São Paulo; Centro Cultural Banco do Brasil e Memorial da América Latina.

vezes as abordagens de caráter pedagógico e educativo ainda são entendidas como coadjuvantes. Essa minha entrada na arqueologia ocorre em um contexto mais amplo que o país passou nas duas últimas décadas, pois a agenda social nas pesquisas arqueológicas se ampliou, e portanto, pautas como desenvolvimento local, valorização cultural, respeito à diferença, transformação social, gestão local do patrimônio, memória local, representatividade e participação nas tomadas de decisões cresceram nos trabalhos arqueológicos. Assim, como profissional sou fruto de uma mudança da prática arqueológica e da democratização do conhecimento e da ciência, que abriu seu espaço nas últimas décadas.

A dimensão preservacionista na arqueologia, que estrutura nossas ações, também não era uma preocupação propriamente de arqueólogos/as nas décadas passadas, durante o fim período militar no país, por exemplo, muitas instituições brasileiras realizaram pesquisas, que segundo Bruno *et al.* (2020, p. 23) estavam desvinculadas do tratamento e da preservação dos acervos produzidos. Segundo esse artigo, as universidades e espaços científicos geraram novos/as pesquisadores/as não sensibilizados/as para a preservação e para a dimensão do patrimônio, da mesma forma não investiram em estruturas museológicas para salvaguarda dos acervos e possuíam um desconhecimento da ideia de curadoria. “Na década de 1980 era muito raro o emprego da palavra ‘patrimônio’ na arqueologia” (BRUNO *et al.*, 2020, p. 23), que foi adentrando o vocabulário e as práticas vagarosamente, especialmente por forças externas e pelas discussões acerca da legislação ambiental. Igualmente, a educação patrimonial (EP)⁴² nos anos 1980 e a arqueologia pública no início dos anos 2000 foram abordagens importadas e incorporadas no campo da arqueologia brasileira, que mudaram nossas práticas.

As famosas estratégias de EP (HORTA, 1984a, 1984b; HORTA; GRUNBERG; MONTEIRO, 1999), que foram amplamente disseminadas na arqueologia pela Portaria 230/2002⁴³ do Iphan, geraram uma ampla discussão. Arqueólogos/as tiveram que fazer cumprir essa demanda e conseqüentemente se depararam com algo que muitos/as não sabiam realizar, a chamada educação patrimonial (VASCONCELLOS, 2014). Essa portaria foi responsável por descortinar um campo potencial, imenso e muitas vezes negligenciado pelas pesquisas arqueológicas até então, que também não consideravam

⁴² O termo, tradução da expressão inglesa *heritage education*, nomeia boa parte das ações educativas realizadas na área da arqueologia e passou a ser difundido no país desde a década de 1980, introduzido no Brasil, pela primeira vez, pela museóloga Maria Lourdes de Parreira Horta no contexto do seminário denominado *Uso Educacional de Museus e Monumentos*, realizado no Museu Imperial de Petrópolis-RJ em 1983.

⁴³ Essa portaria estabeleceu a obrigatoriedade da realização de ações educativas junto aos resgates arqueológicos, no âmbito das Avaliações de Impacto Ambiental (AIA), exigidas pelos Estudos de Impacto Ambiental (EIAs-Rima), o que impulsionou as pesquisas realizadas na área.

as pessoas e comunidades que estavam nas áreas e entorno dos sítios arqueológicos. Da mesma forma, regulou o desenvolvimento das pesquisas arqueológicas no país e impulsionou a área com a demanda de profissionais. Cabe ressaltar que antes dessa portaria não existia parâmetros para a submissão de projetos de arqueologia no licenciamento ambiental (BAIMA, 2016).

Atualmente é difícil pensar no desenvolvimento de pesquisas sem que se leve em consideração quem vive na região, mas essa era uma práxis comum que deixou rastros no desenvolvimento dos trabalhos. Não podemos desconsiderar que sem essa prática durante os tempos áureos do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), por exemplo, e da implementação de obras pelo país com o licenciamento ambiental, a tragédia teria sido muito maior, com um afastamento mais latente da ciência arqueológica das pessoas. É necessário também um olhar crítico para as ações da arqueologia de contrato, pois muitas vezes o conhecimento se torna um bem dissimulado aos/às moradores/às das comunidades impactadas, que por sua vez devem ser corresponsáveis pela preservação do patrimônio (BEZERRA, 2015, p. 218).

Além da transformação que a EP vai ocasionar na arqueologia, há um consenso e uma disputa de áreas de que no Brasil a importação dela não inaugura os trabalhos com o patrimônio cultural (CARNEIRO, 2009; CHAGAS, 2004; SILVA, 2015; MORAES WICHERS, 2011). Segundo Moares Wichers (2011, p. 59), ao traçar um panorama da relação entre museus e educação ao longo do século XX, evidencia-se como a EP⁴⁴ possui proximidade com experiências anteriores nos museus. Mario Chagas (2006, p. 4) ressalta a indissociabilidade entre cultura e educação e por sua vez de educação e patrimônio, portanto, falar em EP é redundante, segundo ele, o mesmo que educação educacional ou educação cultural⁴⁵. A crítica ao marco fundador da EP no Brasil na década de 1980 está relacionada com a negligência de experiências anteriores, com o não diálogo existente no campo dos museus e com as ações do próprio Iphan. Não darei ênfase a esse histórico tão conhecido e explorado, entretanto, alguns aspectos devem ser destacados, especialmente porque minha atuação e trabalho são lidos pelos

⁴⁴ No caso do IPHAN, fundado em 1937, a abordagem educativa não estava direcionada para as evidências arqueológicas, mas sim para o patrimônio edificado, histórico, dada a prevalência dos trabalhos para o patrimônio de pedra e cal. Essas ações tiveram como base o caráter pedagógico em prol da defesa e promoção do patrimônio no país desde sua criação (FLORENCIO *et al.*, 2014). Segundo os/as autores/as, desde o anteprojeto de Mário de Andrade, que serviu de base para a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), existia um cunho pedagógico para o envolvimento da população com o patrimônio. Dessa maneira, foi estimulada a criação de museus, exposições, tombamentos de coleções etc.; até o surgimento do Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC) na década de 1970.

⁴⁵ Ele reforça a crítica desse movimento que na década de 1980 tentou criar um marco de uma prática, a qual segundo ele ocorria desde o século XIX nos museus, e com a criação do serviço educativo do Museu Nacional em 1926.

pares no âmbito da educação patrimonial, e de fato estou localizado nessa interface disciplinar entre arqueologia, educação e museologia. Mesmo com todos os desafios da promoção de práticas críticas e eficazes no âmbito do patrimônio, a EP pode contribuir para a aproximação da arqueologia das pessoas.

A ampla adoção da EP na arqueologia pode estar relacionada com a promoção dos estudos da cultura material propostos por essa abordagem (MOARES WICHERS, 2011, p. 63), que se aproxima do fazer arqueológico, assim como pela “facilidade” de aplicação do método, em diferentes contextos e realidades. Segundo a pesquisadora, muitas vezes esses programas no âmbito da arqueologia foram marcados pela escolarização, ao se ater aos objetivos e expectativas da escola e não potencializaram o uso mais amplo do patrimônio. O *Guia Básico de Educação Patrimonial* (HORTA; GRUNBERG; MONTEIRO, 1999) para um/a profissional que precisou lidar de forma inesperada e sem formação adequada nos anos 2000 cumpria bem o seu papel. O material é didático e se coloca como um processo permanente centrado no patrimônio cultural, para o crescimento individual e coletivo; pode ser aplicado a qualquer manifestação cultural ou objeto; promove a alteridade por meio da compreensão de que todos os povos possuem cultura; busca aguçar o interesse pela história pessoal e coletiva, assim como apresenta um “passo a passo” de como aplicar a metodologia (HORTA; GRUNBERG; MONTEIRO, 1999). Eu mesmo, como estudante e profissional em formação, muitas vezes utilizei esse material em alguns contextos e foi uma ótima ferramenta para promover a discussão sobre os referenciais patrimoniais locais.

O *Guia* pode ser acionado facilmente para o trabalho quase fabril que a arqueologia de contrato demandava como uma saída para os trabalhos crescentes e para o cumprimento da legislação. Entretanto, esse uso generalizado teve uma série de consequências para os grupos sociais no entorno das áreas de pesquisas, no entanto, ainda são precisos mais dados para entendermos melhor esses impactos, nesse caso não somente em relação à EP, mas especialmente sobre a arqueologia de contrato como um todo e sua relação com o neoliberalismo e o possível achatamento das experiências de vida (GNECCO; DIAS, 2015). Eu pessoalmente não acredito que nossas práticas muitas vezes pontuais no caso da EP sejam capazes de alterar radicalmente a visão das pessoas, pois dessa forma consideramos o outro como uma página em branco, incapaz de selecionar e ler o que faz sentido para sua vida.

Segundo Scifoni (2016, p. 9), no âmbito dos programas de EP no licenciamento ambiental que poderiam propiciar um avanço para área, o que ocorreu foi a produção de materiais com linguagem técnica, sem conexão com as realidades locais e com o patrimônio cultural de forma ampla. Esse problema não é diretamente responsável por quem elabora e executa as ações de EP, mas pelos/as arqueólogos/as que coordenam

o projeto como um todo e negociam com os empreendedores a envergadura das ações. Nesse caso, diante das empresas de arqueologia e na coordenação dos projetos de arqueologia em geral, são poucas pessoas que teve a sua formação exclusivamente nas ações de EP.

De acordo com Oliveira (2019, p. 51), na arqueologia como em outras áreas ocorreu a supremacia do *Guia* durante anos, o que acarretou a sua falta de atualização teórica; a multiplicidade de práticas com a sua alcunha, e no caso específico do Iphan, a falta de orientação entre as superintendências estaduais de como gerenciar ou promover uma política patrimonial. Uma das críticas em relação ao *Guia* é o uso do termo de “alfabetização cultural”, pois ele implica considerar que as pessoas não possuem cultura, e devem ser ensinadas culturalmente (OLIVEIRA, 2019, p. 37). Obviamente, não podemos ser anacrônicos e deixar de levar em consideração o contexto e as problemáticas em torno da educação e do patrimônio quando a EP surgiu, assim como o *Guia* no final dos anos 1990. Outro problema atual, segundo Scifoni (2016, p. 5), é que falta uma fundamentação teórica no país devido ao pensamento fragmentado que se traduz em muitas denominações como EP, ação educativa, ação museal, educação para o patrimônio e tantas outras. Isso contribui para a falta de um espaço que promova uma reflexão mais ampla do campo, devido a todas essas ramificações. Essa multiplicidade de campos está relacionada com as historicidades institucionais e também com as disputas profissionais, em vez de lermos como fraqueza, podemos entender como uma potencialidade de abordagens. Como transito facilmente em todas essas áreas, muitas vezes parece difícil separar o que é específico de cada uma, sendo o que prevalece muitas vezes é um corporativismo com a sua área.

O desenvolvimento das práticas de EP contribuiu para a divulgação da arqueologia em muitas instâncias, especialmente no ensino formal. Entretanto, dada a sua rápida difusão, recebeu uma série de questionamentos, especialmente em relação ao seu método aplicado de forma acrítica em diferentes contextos, ao achatamento da percepção sobre a materialidade e sobre o passado (BEZERRA, 2014; SILVEIRA; BEZERRA, 2007; CHAGAS, 2004). A educação patrimonial especialmente orientada pelo *Guia de Educação Patrimonial* teve um caráter instrucionista, de transmissão de informações, próxima de uma lógica da educação bancária (TOLENTINO, 2019, p. 145). Da mesma forma, parte do problema esteve associada com a obrigatoriedade da EP pela legislação. Entretanto, não podemos deixar de ler sua historicidade e os benefícios que trouxe para os avanços na aproximação das práticas patrimoniais com a sociedade.

As críticas em relação à EP no âmbito da arqueologia são necessárias, todavia, como já ressaltado, ainda precisamos de mais dados para avaliar o alcance e os impactos dessas ações de forma consistente. Baima (2016), por exemplo, analisou

projetos de EP nos relatórios do CNA entre 2003 e 2013 e evidenciou alguns pontos elucidativos, como a predominância dos trabalhos associados às pesquisas de contrato. Segundo ele, a EP ocorreu em sua maioria nas etapas de prospecção e resgate; 33% dos projetos não possuíam objetivos; 56% não mencionaram uma metodologia baseada em um referencial teórico claro, e teve a supremacia do uso *Guia de Educação Patrimonial* nas pesquisas; 58% não possuíam cronograma de execução das ações; 67% não indicaram parceria com nenhuma instituição local no desenvolvimento das ações; 79% dos trabalhos realizados não apresentaram mecanismos de avaliação das ações. Os dados são alarmantes e apresentam uma fragilidade de um campo da arqueologia, a socialização, que não possui força dentro da cadeia de produção do conhecimento arqueológico para negociar as suas necessidades e demandas.

Devido à própria legislação e ao licenciamento ambiental, a EP é realizada no âmbito do trabalho arqueológico somente em um determinado momento e nível da pesquisa, muitas vezes ao final dos processos. Desde a publicação da Instrução Normativa n. 1 de 2015, que estabelece procedimentos administrativos a serem acompanhados pelo Iphan no âmbito do licenciamento ambiental, foram criados quatro níveis de enquadramento dos empreendimentos. Nível I, de baixa interferência no solo; Nível II, de baixa e média interferência; Nível III, de média e alta interferência, com grandes áreas de intenção; e Nível IV, também de média e alta interferência. A partir no Nível III é exigida a elaboração do Projeto de Avaliação de Impacto ao Patrimônio Arqueológico (PAIPA) e o Projeto Integrado de Educação Patrimonial. Dessa forma, a própria legislação e a maneira como é implementada a pesquisa impedem a EP de ser um processo transversal, como preconizado pela sua compreensão atual (FLORENCIO *et al.*, 2014).

Por outro lado, diante de todas essas críticas, gosto de afirmar que a EP não é somente um campo de práticas ruins, que não devem ser seguidas. Tolentino (2016) indica alguns equívocos em torno da EP, como a dificuldade de entendê-la como um processo crítico, dialógico e democrático, com uma longa história, e associada às práticas museais, especialmente na segunda metade do século XX. Os problemas também são restringir a abordagem somente a uma metodologia de alfabetização cultural, e limitar suas ações apenas à conscientização das populações para a preservação do patrimônio, esta direcionada exclusivamente para os bens tutelados pelo Estado e relacionada à máxima “conhecer para preservar”. O uso dessa perspectiva inclusive nasce com as práticas do Iphan em sua origem e estava circunscrita em um pensamento de época, em uma vertente da política de um movimento de conscientização da população, especialmente em relação à preservação

(SCIFONI, 2016). E que ainda se faz presente nas motivações e perspectivas de muitos projetos de arqueologia preventiva e acadêmica.

A EP atual não é a mesma do início dos anos 2000, uma vez que ocorreu uma série de mudanças cruciais, devido às críticas e à prática, que reposicionaram o campo; como o Decreto n. 3.551 de 2000, que instituiu o registro de bens culturais de natureza imaterial e abriu o terreno para a transformação da prática dentro do Iphan, o que ao longo da década tensionou a sua prática. A EP foi transformada devido ao alargamento constante do conceito de patrimônio e da multiplicação de práticas em torno dele, o Iphan, por exemplo, delineou alguns marcos programáticos e diretrizes para garantir alguns princípios mínimos, como a Carta de Nova Olinda de 2009, o I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural de 2009, e o Documento do II Encontro Nacional de Educação Patrimonial de 2011 (FLORENCIO, 2019, p. 83). Entretanto, a minha percepção é que na arqueologia, a visão que se tem da EP, ainda hoje, é a do início dos anos 2000.

Após a Portaria n. 137 de 2016, voltada para o fortalecimento de uma política para o campo da EP, ela passa a ser entendida como um processo transversal de valorização e preservação do patrimônio cultural, que ocorre em todas as etapas, da pesquisa até a socialização (DEMARCHI, 2020, p. 45). Essa portaria conjuntamente com a metodologia dos inventários participativos, também lançada em 2016 (IPHAN, 2016), segundo Scifoni (2016, p. 10), promoveu um deslocamento da base de desenvolvimento da EP para que ela de fato pudesse ser realizada e implementada junto à sociedade, como parte integrante desse processo. A EP, com a Política de Patrimônio Cultural Material instituída pela Portaria n. 375 de 2018, também passou a ser compreendida como um processo institucional, assim como as ações de identificação, proteção e conservação do patrimônio.

A atual política de educação patrimonial do Iphan é resultado de um esforço para a estruturação, organização e sistematização da área. São premissas da EP a participação efetiva das comunidades em todo o processo educativo; a correlação do trabalho implementado com a vida e cotidiano das pessoas envolvidas; a implementação de estratégias de mediação entre diferentes esferas da vida e dos bens; a consideração do patrimônio como um campo de conflitos; a valorização e o uso do território como espaço educativo; a vinculação das políticas públicas de turismo, educação, gênero, desenvolvimento urbano etc. com a valorização do patrimônio (FLORENCIO, 2019). A EP é compreendida como um processo formal ou não formal de ensino, que leva em consideração processos dialógicos que fomentem um pensamento crítico e levem em consideração a cultura e o contexto local (TOLENTINO, 2019).

Mesmo diante de todos esses avanços, ao longo das décadas, com a sinalização do órgão para a importância da educação na promoção e preservação, nunca de fato foi implementada uma política efetiva nessa direção, sendo que nunca foi protagonista dos processos patrimoniais, segundo Oliveira (2019, p. 38). A EP está às margens das políticas para o patrimônio no Iphan, porém, mesmo assim, seu campo pode fazer emergir memórias invisibilizadas e ampliar os patrimônios referendados pelo órgão (DEMARCHI, 2020, p. 49). No âmbito da EP, há diretrizes para a sua implementação, com a Portaria Iphan n. 137/2016, diferente da educação museal que se configurou como a Política Nacional de Educação Museal do Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM), com uma abrangência mais ampla, para além das instituições ligadas diretamente a ele (TOLENTINO; CASTRO, 2020). O Iphan devido às suas idiossincrasias não foi capaz de reconhecer esse campo dentro do seu órgão.

No caso da arqueologia em que o patrimônio arqueológico é produzido pela pesquisa interdisciplinar, que atualiza e projeta aquela materialidade no presente como um fato social (MENESES, 2007), por construirmos especialmente uma história indígena de longa duração (NEVES, 2006), e devido ao contexto colonial de apagamento dos povos indígenas e todo preconceito reproduzido nos dias atuais, a prática de arqueólogos/as com a EP muitas vezes atua em uma dimensão de querer fazer justiça e trazer à tona essas histórias invisibilizadas. Entretanto, ao realizar essa movimentação, podemos atuar em uma esfera messiânica da arqueologia, em que ela em vez de buscar dialogar criticamente, ao promover o encontro de diferentes mundos e regimes de saberes, pode apresentar uma visão como única e necessária. Preservar o patrimônio arqueológico pode reforçar o conceito abstrato de Estado que não leva em consideração grupos indígenas, por exemplo, que questionam e buscam alternativas para o próprio processo de patrimonialização de seus corpos, vidas e de seus direitos. (JOFRÉ, 2020).

Por esse ângulo, o contexto brasileiro em relação aos trabalhos de aproximação da arqueologia com diferentes segmentos da sociedade possui nuances específicas e coloca a reflexão dos problemas da área em outro patamar, ao se comparar com o cenário internacional. Para o bem ou para o mal, o advento da educação patrimonial possibilitou muitas discussões sobre a necessidade das pesquisas dialogarem com outros agentes no âmbito da arqueologia e posiciona o Brasil em um lugar bem específico se olhado para outras realidades.

A partir da minha experiência e formação nesse campo específico da interface entre arqueologia, museologia e educação, eu indicaria quatro eixos que precisam ser avançados nesse sentido. O primeiro está relacionado ao fato de que pouquíssimos projetos de arqueologia são retomados depois de algum tempo, para verificar o que

esses trabalhos acarretaram nas comunidades-alvo das pesquisas. Quais dados produzidos indicam de fato que uma ação de educação patrimonial pode homogeneizar a percepção de uma comunidade? A arqueologia pode ser prepotente ao acreditar que ações pontuais, ou de curto prazo, desenvolvidas no âmbito da EP podem mudar completamente o olhar das pessoas, ou mesmo normatizar a noção de patrimônio. Quem trabalha com educação sabe dos processos tortuosos de ensino e transformação do educador, que educa por meio da dialogia (FREIRE, 2014a). Na relação de ensino, às vezes são outras marcas que ficam nos/as educandos/as e não as programadas pelo/a educador/a.

Para fazermos um exercício, basta pensarmos em quais situações professores/as, educadores/as marcaram nossas vidas e de que forma? Com certeza vão aparecer momentos que a própria pessoa responsável pela ação educacional não havia programado. O trabalho de educação nos escapa, escapa aos nossos objetivos iniciais devido à dialogia das relações, devido ao fato de que o outro sempre é ativo no processo de resignificação (CERTEAU, 1994). Como nos informa Michel de Certeau, com a indústria cultural os sujeitos são capazes de resignificar as mensagens difundidas, por que em nossas práticas as pessoas saíam com a mesma percepção? As ações de EP, mesmo no âmbito do neoliberalismo, a favor do capital e da destruição da vida, as práticas educativas em torno do patrimônio nos escapam. Os profissionais da EP podem reverberar de muitas formas na vida do outro, mesmo sem saber.

O segundo está relacionado à circulação das pesquisas e dos dados produzidos pela EP que não adentram outros campos da arqueologia, não reverberam nas arqueologias “duras”. Os trabalhos e pesquisas no âmbito da EP como da arqueologia pública, por exemplo, não são lidos pelos/as arqueólogos/as e muito menos citados, mesmo quando atuam em uma mesma área e/ou região. A arqueologia não é uma área interdisciplinar, que lida com conhecimentos dos mais diversificados campos, por que arqueólogos/as não leem trabalhos produzidos por profissionais que trabalham com a EP? A invisibilidade desses estudos e dados está associada ao projeto colonial de desvalorização e depreciação da educação e suas abordagens no país como um todo, são áreas “moles” da ciência e da mesma forma essas práticas não são lidas como científicas. A colonialidade é um projeto de país das elites, dessa forma mantém a população desinformada e sem acesso à educação, desprestigiar tudo que está nesse campo é uma marca que está arraigada em nossos corpos e subjetividades. Os trabalhos associados à EP, ou à arqueologia pública, sequer são mobilizados para mostrar ou evidenciar como os dados arqueológicos naquela localidade têm dialogado com a população daquele contexto em que o/a pesquisador/a trabalha, reforçando o distanciamento da pesquisa com o tempo presente.

O terceiro é a falta de mais reflexões em torno da EP, quanto à articulação da crítica com outros marcadores sociais da diferença, como gênero, classe, raça, sexualidade, entre outros, pois podem trazer dados interessantes, de um segmento da arqueologia destinado às mulheres e às pessoas de classes baixas, especialmente no início dos anos 2000. Temos um campo promissor nesse sentido e alguns trabalhos que indicam o desafio a ser realizado (MORAES WICHERS, 2017). A área da educação devido à sua história e configuração foi feminilizada, especialmente o magistério, que no início do século XIX estava nas mãos dos homens e paulatinamente foi passado para as mulheres devido aos seus “dons naturais” para o cuidado, e à associação da maternidade ao progresso e ao patriotismo (HAHNER, 2011). Da mesma forma, a entrada das mulheres no magistério deve ser lida a partir dos marcadores de raça e classe, pois foi um dos primeiros campos de atuação para as mulheres brancas da elite, que possuíam uma feminilidade idealizada para a sociedade (VIANNA, 2013, p. 164). Essas percepções e noções parecem ecoar novamente em uma noção de educação no contexto conservador em que vivemos hoje no Brasil.

A desconstrução das ideias inatas do feminino ao afeto, ao cuidado e por sua vez à sua correlação ao ensino e ao magistério principalmente (VIANNA, 2013), pode nos ajudar a entender o posicionamento dos trabalhos da EP dentro da arqueologia. Essas ações em nossa área também são associadas ao cuidado, a algo menor e por sua vez destinadas às mulheres e aos homens que fogem do padrão de masculinidade, devido à sociedade normativa branca, cis-hétero patriarcal, que contribui para a depreciação de trabalhos de EP. Reitero que ainda precisamos avançar nessas análises e entender esse jogo de forças no fazer arqueológico, associadas a uma crítica ao desenvolvimento da arqueologia e ao avanço do neoliberalismo.

Os problemas de desvalorização da educação em geral e da EP são muitos, associados a diversos fatores que merecem uma pesquisa específica para a compreensão dessa realidade. Entretanto, podemos fazer uma analogia sobre a não reverberação dos dados dentro da arqueologia das pesquisas produzidas por arqueólogas, que estão presentes na comunidade científica de forma equilibrada com os homens, sendo que elas produzem muitos dados, porém os homens são os mais citados, mobilizados nos cursos de formação pelo país e nos trabalhos em geral (RIBEIRO *et al.*, 2017; CAROMANO *et al.*, 2017). O mesmo regime da modernidade colonial que coloca a mulher, ou pelo menos tenta colocar as mulheres em um determinado local de subalternidade, é o mesmo que não valoriza a educação, a escola e seus profissionais.

Por fim, o último eixo que dialoga com os demais acima aponta as críticas generalizadas em torno das práticas de EP, como apresentadas, principalmente na

arqueologia de contrato, que miram o alvo errado. Quem já atuou com EP dentro desse contexto, sabe que a autonomia oferecida para o desenvolvimento das ações por parte das empresas de consultoria, dos/as coordenadores/as de projetos acadêmicos, é muito diversa e muitas vezes pré-desenhada por colegas que não necessariamente possuem experiência no campo. Em poucas situações o profissional da EP faz parte do projeto desde o início, ou possui um cargo fixo dentro da empresa. Dessa maneira, as críticas a uma arqueologia alinhada às características nefastas do capitalismo devem ser localizadas aos/às empresários/as das empresas de consultoria, aos/às coordenadores dos projetos no âmbito da academia, que dificilmente são arqueólogos/as profissionais da EP.

O patrimônio arqueológico é regulado pelo Estado, por meio do Iphan, e possui na comunidade científica o desafio de ser produzido e atualizado como um fato social no presente. Nosso desafio também está em envolver mais parcelas da sociedade para participar dos processos de preservação social. (MENESES, 2007) conjuntamente com especialistas. Da mesma forma, alargar o campo da preservação por meio de novas epistemes e buscar um diálogo maior com a vida. Nesse sentido, o próprio professor Ulpiano Bezerra de Meneses indica a necessidade de uma educação crítica com e para o patrimônio e especialmente atenta às dimensões da memória e das identidades, pois ambas não são possíveis de serem resgatadas, mas sim produzidas no presente.

O problema central é em qual momento essa educação crítica entra em cena na produção do conhecimento arqueológico. Muitas vezes, no âmbito da arqueologia ela ocorre quando o empreendimento já foi implantado e suas ações tendem a agregar valor a ele. Ou quando as pesquisas acadêmicas estão se encerrando. O distanciamento dos referenciais arqueológicos de boa parte da população é devido às pesquisas desenvolvidas, que muitas vezes não partem da perspectiva da memória e das identidades produzidas pelos coletivos daquele local, mas sim de interesses mais abstratos da arqueologia, como responder a grandes perguntas da ciência arqueológica e antropológica. Após a produção desses dados, cabe aos profissionais da EP, da arqueologia pública, da museologia, enfim, buscar canais de diálogo, ou na maioria das vezes apresentar os resultados das pesquisas, a temporalidade das ocupações, as datas mais antigas, os processos de mudanças ao longo do tempo etc. Dessa maneira, a forma como a cadeia produtiva do conhecimento arqueológico está organizada de fato, não tem como o desenvolvimento da EP não promover uma educação bancária (FREIRE, 2014b). Novamente reitero que o problema não está na EP em si, mas especialmente em que momento ela tem possibilidade de adentrar a produção do conhecimento arqueológico e especialmente qual o papel de decisão que ela possui dentro dessa cadeia. Uma forma potencial para de fato avaliarmos os alcances da EP

seria desenvolver um projeto de arqueologia que iniciasse por ela, de mapeamento dos referenciais culturais da comunidade, e avaliada junto à população local a necessidade de uma escavação. Promover de fato uma arqueologia como meio e não um fim em si mesma. O contexto de organização das comunidades no âmbito das UCs de Uso Sustentável é extremamente favorável para isso, devido a forma participativa como foram criadas e a forma como as comunidades são organizadas politicamente.

2.2 E a arqueologia pública?

Para além da discussão da EP, de onde esta tese parte, gostaria de apresentar algumas questões trabalhadas pela arqueologia pública, que tangenciam a primeira e também demarcam um determinado lugar desse fazer pelos/as arqueólogos/as. A arqueologia pública, outra linha estrangeira que chega ao país e que se desenvolve sobretudo a partir dos anos 2000, contribuiu para relembrar a dimensão social das implicações do fazer arqueológico, especialmente para os/as arqueólogos/as. Ela surge no contexto norte-americano na década de 1970 (CARNEIRO, 2009; FERNANDES, 2007; SILVA, 2011, 2017) e adquire desdobramentos em diferentes domínios do fazer arqueológico. A partir da arqueologia anglófona e da longa duração da prática colonial, ocorre um primeiro movimento de preservação e defesa da área por meio de práticas instrucionais e direcionais com a arqueologia pública (COLWELL; LOPES, 2020). Nesse contexto, especialmente da arqueologia preventiva, a preocupação da arqueologia é ensinar sobre o que é o patrimônio arqueológico e como preservá-lo. Ao longo das décadas ela foi realizando uma auto crítica e adquiriu novas posturas e abordagens.

Ela promove uma ampliação de ações, como direcionadas para a gestão dos recursos arqueológicos, desenvolvimento de pesquisas com diferentes públicos e comunidades, ações engajadas com demandas locais, reflexões em torno da atuação dos museus (SKEATES; MCDAVID; CARMAN, 2012); discussões sobre o conceito de patrimônio (RICHARDSON; ALMANSA-SANCHEZ, 2015); compromissos profissionais e envolvimento com agendas políticas (FUNARI; BEZERRA, 2012, p. 110); abordagem autocrítica e reflexiva sobre a responsabilidade social e ética das pesquisas (SILVA, 2011, p. 155); compreensão da arqueologia como antropologia aplicada (FUNARI; BEZERRA, 2013); dimensões políticas dos trabalhos com as comunidades, que fomentam e estimulam uma prática ética (CARVALHO; MENESES, 2013); entre muitas outras frentes diversas.

No país, nas duas últimas décadas, o campo se ampliou com reflexões em torno da divulgação em diferentes mídias, inclusive com trabalhos educacionais voltados para o público infantojuvenil (FUNARI; CAMPOS; RODRIGUES, 2015). Se por um lado é um

desafio para qualquer pesquisador/a definir o que é a arqueologia pública, ainda mais no país da EP, por outro, muitas críticas reforçam que toda arqueologia é pública, pois se desenvolve em sociedade. Grima (2016) indica que essa vertente social e pública deve estar no escopo de qualquer pesquisa, para além das especializações da área. A arqueologia pública, segundo a autora, não pode se restringir dentro de uma especialização, pois deve ser uma competência essencial em todo trabalho e princípio de todo profissional. Bezerra (2020, p. 60) reforça que toda arqueologia deveria ser pública, ou seja, o desenvolvimento de uma arqueologia [pública] que seja comprometida com a realização de diálogos múltiplos entre agentes sobre o passado.

Mesmo com essa percepção por parte dos/as pesquisadores/as, uma arqueologia adjetivada como pública ainda é evidente e necessária e quem a pratica, muitas vezes, também é considerado/a menos arqueólogo/a por parte de seus pares, assim como quem desenvolve ações de EP. No Brasil há uma tendência de que a arqueologia pública é realizada por arqueólogos/as já institucionalizados/as em Universidades (SILVA, 2017), que buscam outros referenciais teóricos para o desenvolvimento dos trabalhos de socialização e da mesma forma permitem um maior diálogo com a arqueologia internacional e a sua hegemonia anglófona em nosso país. Dessa forma, uma análise da área nos permite inferir que quem assume a alcunha da arqueologia pública, em muitos casos, iniciou seus trabalhos com a prática tradicional da arqueologia e depois migrou, ou incorporou o desenvolvimento de ações de socialização. Por sua vez, as pessoas que desenvolvem ações de EP, em sua maioria, ou começaram nessa interface da arqueologia, ou atuam desde sempre com a relação arqueologia e educação.

Algumas discussões promovidas pela arqueologia pública são elucidativas para outros campos e abordagens, como o difundido modelo do déficit, que orientou boa parte dos trabalhos desenvolvidos nesse campo, que percebe as pessoas com diferentes necessidades, as quais devem ser supridas pelos/as especialistas, especialmente para a fruição correta do patrimônio, para a preservação e para garantir o desenvolvimento das próprias pesquisas (MERRIMAN, 2004). Em contraponto a esse modelo, Merriman reflete sobre a abordagem de múltiplas perspectivas que entendam a agência das pessoas na apropriação do passado, sendo necessário o diálogo da área com essas outras perspectivas. Os públicos são definidos como aqueles não especialistas da relação e somente por isso são categorizados dessa forma. Grima (2016), inspirada em Merriman, apresenta três modelos para se entender a arqueologia pública: o modelo da torre de marfim, cujos especialistas produzem conhecimentos descolados da sociedade, por meio das evidências arqueológicas, das escavações e acervos de museus; o modelo deficitário, em que os/as pesquisadores/as se colocam

como mediadores/as entre o conhecimento e o público não especializado, como pontes; e, por fim, o modelo de múltiplas perspectivas, em que a arqueologia não é algo externo da comunidade, mas parte dinâmica que interage com diferentes agentes.

Essas categorizações são importantes para a comunidade científica e especialmente para os/as arqueólogos/as que adentram o campo da arqueologia pública para entender os complexos sistemas de comunicação e difusão do conhecimento com as pessoas. Matsuda (2016, p. 3) revisita o longo debate sobre a arqueologia pública nos últimos anos e faz uma proposta de agrupamento em quatro abordagens: uma educacional, que almeja por meio dos métodos arqueológicos discutir a construção do passado e a importância da preservação; uma de relações públicas, com o objetivo de divulgar a área e engajar pessoas; uma pluralista, que busca compreender outras maneiras de apropriações e fruições do passado; e, finalmente, uma crítica, que relaciona a arqueologia com demandas de grupos subalternos, com o foco na construção de leituras contra-hegemônicas. Matsuda associa as três primeiras vertentes à lógica neoliberal e ao reforço das desigualdades, pelo propósito da área, nessas ações, de justificar a razão de ser da arqueologia na sociedade contemporânea e, sobretudo, fortalecer sua viabilidade financeira. Eu gosto dessa organização das muitas abordagens da arqueologia pública, entretanto, por minha prática com a interface arqueologia e educação, sei que transitamos entre todas elas e nem sempre conseguimos implementar práticas críticas, elas estão em nossos horizontes, mas, devido a uma série de questões contextuais, com um mesmo grupo, comunidade etc., podemos passar facilmente por todas essas práticas.

A arqueologia pública tem se tornado cada vez mais um campo plural, com muitas abordagens, trabalhos e temas. Bruno Sanches Ranzani da Silva (2017) realizou um esforço de análise de dois periódicos, o *Public Archaeology* da University College of London e a *Revista Arqueologia Pública* da Unicamp, entre 2011 e 2017. A partir das categorias propostas, o primeiro destacou trabalhos voltados para o patrimônio, teoria e método, seguido por abordagens com comunidades, com uma presença enorme de trabalhos norte-americanos e britânicos. O segundo com trabalhos direcionados para teoria e método, patrimônio, arqueologia da repressão e arqueologia pública, com destaque ao aparecimento de palavras como museologia, educação etc., inerente à realidade brasileira. Temos uma centralidade da arqueologia pública com uma discussão de teorias e métodos da própria área e um distanciamento de uma dimensão mais aplicada, com trabalhos que proporcionem experimentações com o público. Silva (2017, p. 55) relembra a fala do arqueólogo Alfredo Gonzáles-Ruibal no Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira, que ocorreu em Goiânia em 2015, onde criticou a hegemonia do modelo anglo-saxão de arqueologia pública e que não pode ser aplicado

ao conceito de comunidades na América Latina. Por exemplo, o contexto brasileiro dada a longa tradição dos museus com as abordagens educativas e com o surgimento da EP, a chegada da arqueologia pública se soma e complexifica os debates em torno da socialização do patrimônio arqueológico.

Tais reflexões partem de países anglófonos, cuja realidade educacional, e o acesso à informação, é bem diferente do contexto latino-americano, assim como do Brasil. A colonialidade, por um lado, sempre impede que a informação circule de forma efetiva na sociedade e por outro lado desvaloriza os conhecimentos que fogem da lógica moderna. Pensar no modelo do déficit de Merriman (2004) e no educacional de Matsuda (2016) como algo ruim, ou que não deve ser realizado, precisa ser avaliado, especialmente no Brasil, que possui níveis educacionais baixos e é extremamente desigual, especialmente pelo fato de as pessoas não terem acesso à informação de qualidade e, quando possuem, não conseguem interpretá-la. O problema, nesse sentido, de compartilhamento de conhecimentos e informações seria desenvolver algo semelhante a uma educação bancária (FREIRE, 2014b), que olha para os sujeitos como vazios e que devem ser preenchidos com conhecimentos e informações. A prática da humildade, da escuta e da solidariedade no desenvolvimento da arqueologia pública pode contribuir no desenvolvimento de ações colaborativas para a justiça social (BEZERRA, 2020, p. 62).

Pela minha atuação com diferentes coletivos, seja no âmbito do MAE-USP, seja em atividades de campo na Amazônia, ou com grupos indígenas no interior de São Paulo, sei que dificilmente se desenvolve somente um modelo de ação. Essas vertentes da arqueologia pública se mesclam de forma dialética e podem acontecer em distintas etapas das pesquisas, sendo em alguns momentos mais informativas e educacionais e, em outros, mais pluralistas e transformadoras. Como sujeitos, diante de todas as nossas idiosincrasias, em uma ação transitamos em diferentes abordagens, pois a dialogia constante é um grande desafio e está em nossos horizontes de práticas.

Portanto, essa pesquisa transita e flui pelas discussões desses campos que podemos enquadrar dentro da socialização da arqueologia, e devido ao meu corpo profissional, que está na potência/fragilidade das fronteiras (ANZALDUA, 1987, 2009), fui envolvido e acionado pela equipe de arqueologia do IDSM devido a minha expertise no âmbito da interface entre arqueologia, educação e museologia. De maneira clara e segura, eu insiro o meu trabalho educacional desenvolvido com as comunidades como práticas da educação patrimonial, fui e sou o educador patrimonial. Esse espaço foi destinado como locus de interação com os/as demais pesquisadores/as, pela própria exigência das pesquisas dentro dos órgãos de regulação da prática, como o Iphan. Assim como dialoga com os/as moradores/as nos contextos comunitários da RDS

Amanã e da Flona Tefé, que buscam retornos dos trabalhos e das pesquisas realizadas em suas comunidades. Entretanto precisamos ter cuidado, pois a EP contribuiu imensamente para a comunicação museológica de forma mais ampla, porém pode ser uma prática reducionista, pois não envolve os demais processos mais abrangentes da cadeia museológica (MORAES WICHERS, 2014).

Também mobilizo autores e reflexões da arqueologia pública, porém devido ao horizonte de colaboração com as comunidades e à perspectiva de uma arqueologia de base comunitária que se desenha em nossos trabalhos pelo IDSM, e que pode se traduzir a partir de uma arqueologia parente, vejo a musealização da arqueologia como um horizonte futuro de ações, que apresentarei no último capítulo. Segundo Jameson (2009, p. 9), a arqueologia comunitária tem crescido nos últimos anos e em muitos aspectos substitui as bandeiras da arqueologia pública, relacionadas à gestão do patrimônio cultural e ao engajamento público.

Para ampliar a discussão, mediante a crítica pós-colonial⁴⁶, esse debate da arqueologia pública pode se ampliar, pois a abordagem implementa uma autorreflexividade das pesquisas, com a evidenciação de uma posição política, cujo objetivo é entender as relações de poder e implementar diferentes tipos de resistências ao legado colonial. A noção de que populações historicamente marginalizadas exigem reparação – e é necessário um movimento ético da arqueologia para o desenvolvimento de estratégias de descolonização e engajamento (LYDON; RIZVI, 2010, p. 18) – pode potencializar o papel crítico e político das ações de socialização da arqueologia. Essas discussões contribuem para recolocar as críticas pós-processuais em outro patamar, pois, segundo Shanks (2008), essa vertente implementa um questionamento constante e um ceticismo crítico, um trabalho de articulação indissolúvel entre passado e presente, um questionamento sobre a diferença cultural e, por fim, uma capacidade de imaginação dessas relações.

Meu papel dentro do Grupo de Pesquisa de Arqueologia do IDSM busca pensar e contribuir com essas práticas, mas também recolocá-las por meio da realização de um movimento de escuta intencional, o qual permite o alargamento dos conceitos e práticas operadas. Nesse sentido, em todas as ocasiões, foram estabelecidas diferentes relações com os/as moradores/as das comunidades e, por sua vez, a identificação de

⁴⁶ A crítica pós-colonial está associada a um conjunto de ideias e métodos relacionados aos movimentos anticoloniais pós-Segunda Guerra, que passaram a refletir sobre as marcas da hegemonia do pensamento europeu. Em linhas gerais, esses trabalhos refletem sobre o essencialismo na construção dos discursos; o silenciamento dos subalternos e o hibridismo na produção cultural como alternativas às práticas coloniais (LIEBMANN, 2008).

colaboradores/as⁴⁷ para esta pesquisa. Portanto, para além do meu papel como professor da comunidade, realizei um movimento de escuta, marcado por um hibridismo desse movimento que atravessa a etnografia arqueológica, a história oral, que desenvolvi no mestrado (SILVA, 2015) e as práticas educacionais em geral. Busquei contribuir com a compreensão da relação das pessoas com a materialidade e a temporalidade local, que informam muitas nuances e levantam perguntas para o desenvolvimento dessas práticas, assim como levantam muitos outros temas sobre a vida local e suas gentes. Realizei ações de EP nos contextos comunitários, que, devido ao horizonte participativo e colaborativo de nossas práticas, percebo um grande potencial para nossas ações serem traduzidas em uma arqueologia parente, que também se estabelece pelas relações de compadrio.

2.3. Ações com a Escola Municipal Cristiano Tramontini da comunidade Boa Esperança.

Desde o início dos trabalhos arqueológicos na RDS Amanã (COSTA, 2012; GOMES, 2015), as comunidades demandaram e esperaram uma série de retornos das pesquisas, especialmente o desenvolvimento de ações com as escolas e o desenvolvimento do turismo local. Durante a atuação do Laboratório de Arqueologia do IDSM na localidade, entre os anos de 2010 e 2012, Maria Tereza Vieira Parente coordenou as ações-piloto de EP, com a colaboração da pesquisadora Jaqueline Gomes. O trabalho teve como objetivo implantar um Programa de Pesquisa em Educação Patrimonial voltado para a promoção da preservação do patrimônio arqueológico e da preservação dos processos socioculturais atuais (GOMES, 2012, p. 10). Foram feitos trabalhos com as comunidades Boa Esperança, Bom Jesus do Baré, Kalafate e Monte Sinai, por meio de conversas com as famílias, com as comunidades e com estudantes da EJA. Também foi desenvolvido, com base na experiência do MAE-USP, um Kit de Objetos Arqueológicos, que contribuiu com o trabalho. Por uma série de questões, como a falta de verba do IDSM nesse período, o programa infelizmente não avançou e as ações foram retomadas a partir de 2017 com o convênio firmado entre o MAE e o IDSM e por meio desta tese.

Gostaria de fazer um preâmbulo sobre esse ponto, pois é crucial para o desenvolvimento de toda esta pesquisa e dos rumos que ela tomou. Meu trabalho ocorreu em uma área pesquisada anteriormente, com um rico histórico de trabalhos

⁴⁷ Reforço que esta tese não se enquadra em sua totalidade em uma pesquisa colaborativa, mas devido ao contexto participativo do surgimento das comunidades e das UCs de Uso Sustentável existe um horizonte para as colaborações.

interdisciplinares e multidisciplinares que o antecedem. Eu já conhecia a Boa Esperança e o Lago Amanã, por conviver com o Bernardo Lacale e a Tereza Parente ao longo do desenvolvimento de seus mestrados no MAE-USP. As histórias da localidade, assim como seus/suas moradores/as, faziam parte da minha memória, de uma memória coletiva (HALBWACHS, 2003) partilhada sobre as localidades, as pessoas e as pesquisas desenvolvidas.

Ao longo do meu preparo para o ingresso no Programa de Pós-Graduação em Arqueologia no MAE, entre 2016 e 2017, e para a efetivação do convênio entre o MAE e o IDSM, realizamos reuniões, trocamos e-mails entre toda a equipe envolvida nas pesquisas arqueológicas com o IDSM. De forma geral, desde o início da articulação desse novo momento de pesquisa no Lago Amanã, sempre foi evidente o compromisso de todos/as na construção de um trabalho com as comunidades, que buscasse um diálogo, um sentido para elas e um malabarismo imenso para a busca de recursos financeiros. Em abril de 2017, Márjorie Lima, Sílvia Cunha Lima e Márcio Amaral realizaram uma etapa curta no Lago Amanã para a retomada das pesquisas com a comunidade Boa Esperança. Nesse momento, Márjorie Lima destacou a fala de um professor que a indagou sobre o nosso trabalho e os resultados das pesquisas realizados até aquele momento, especialmente sobre o que sabíamos em relação à localidade. Novamente o pedido de retorno sobre os trabalhos realizados.

Esse ponto gerou uma série de discussões prévias entre a nossa equipe e reforçou a necessidade de partirmos, no caso da minha atuação e da minha colega Carla Carneiro Gibertoni, para um trabalho interventivo e mais direto com a comunidade, do que iniciar a partir de um diagnóstico. Como era a primeira vez que iríamos para o Lago Amanã, nossa tendência seria primeiro ouvir as pessoas e construir um trabalho, entretanto, ao nos entendermos como parte de uma equipe, de uma história anterior que se iniciou especificamente com a Boa Esperança em 2001, esse contato inicial já tinha sido realizado. Tenho noção de que trabalhos de socialização e de divulgação dos resultados podem servir para reafirmar a manutenção de paradigmas positivistas de pesquisa, ou seja, que hierarquiza o conhecimento e não muda ou amplia a cadeia de produção do saber ao não considerar colaboradores/as desde o início da produção do saber. Entretanto, essas pesquisas arqueológicas realizadas anteriormente e que permitem apresentarmos o estado da arte, tiveram um cuidado no estabelecimento do diálogo. Não partimos de um ponto zero, mas sim de um fluxo de ações e intenções anteriores que nos posicionaram em um determinado local. Esse inclusive é um dos desafios a serem enfrentados pelas pesquisas com as comunidades em uma perspectiva constante de manutenção dos laços, a continuidade das ações e do financiamento.

A demanda desse professor coloca e reforça como o conceito de comunidade, que a priori nos fornece uma ideia de um todo, não contempla a diversidade de agentes e especialmente a maneira como somos lidos e a forma como as informações circulam. Nós temos a tendência de mobilizarmos o conceito de comunidade como algo bom, homogêneo e integrado, entretanto, elas podem ter muitas formas e serem constituídas de histórias dissidentes e incômodas (SMITH; WATERTON, 2009). O trabalho anterior realizado por Bernardo Lacale, Jaqueline Gomes e Tereza Parente implementou o cuidado constante do diálogo e envolvimento local, entretanto, algo escapa em relação as nossas práticas, especialmente em relação ao fluxo de informação. Da mesma forma que no futuro, quando outros profissionais chegarem para atuar na Boa Esperança e Tauary, alguns/algumas podem falar que não se lembram desse trabalho que realizamos entre 2017 e 2021.

Nesse campo em abril de 2017, também foi levantado pelos/as colegas com os/as moradores/as que seria importante durante a etapa de escavação trabalhar com cem crianças da comunidade, mobilizar a coleção da rádio A Voz da Selva nas atividades, bem como realizar algum tratamento museológico; envolver os/as moradores/as dos bairros mais distantes nas atividades e mobilizar um grupo de jovens para trabalhar no monitoramento das vasilhas *in situ*. Outro aspecto extremamente evidente levantado foi a demanda dos/as professores por materiais didáticos. Esse ponto é central, devido a vários fatores, como o próprio Programa Nacional do Livro Didático (PNLD)⁴⁸, os materiais que chegam muitas vezes possuem o foco excessivo em discussões na região Sudeste ou uma idealização das demais áreas do país.

O meu primeiro dia na comunidade Boa Esperança ocorreu na metade da etapa de campo coordenado pela Márjorie Lima, que estava com outros colegas, como a Jaqueline Gomes, Erêndira Oliveira, Kelly Silva etc. Minha primeira ação foi me reunir com o gestor da Escola Municipal Prof. Cristiano Tramontini, a coordenadora pedagógica e com mais dois professores/as na sala da Diretoria. Uma forma de romper esse legado colonial é falar abertamente sobre as implicações das nossas pesquisas, o planejamento preciso das estratégias, e como se planejam as demais etapas de campo (PYBURN, 2008, p. 140). Nossa conversa durou em torno de uma hora e ocorreu no intervalo das aulas, o barulho era intenso assim como os olhares e sorrisos das crianças que me fitavam curiosamente pela janela da sala. Dentro de uma perspectiva de continuidade dos trabalhos anteriores, eu apresentei a proposta inicial de atuação com professores/as e crianças, e organizamos os horários de trabalho.

⁴⁸ Programa do Governo Federal que tem como objetivo avaliar os livros didáticos disponíveis, realizar compras e fazer a distribuição de forma universal e gratuita para as escolas públicas.

O então diretor e a coordenadora da escola eram oriundos da cidade de Alvarães, o que os coloca em uma determinada posição na comunidade e um desafio de aproximação com ela. Nessa conversa introdutória foi elencada a dificuldade para os/as professores/as trabalharem uma série de temas e especialmente a arqueologia local, devido à falta de materiais. A arqueologia do Pará foi lembrada, pois aparecia nos livros, especialmente a cultura Marajoara e Tapajônica, mas não existia nenhuma informação do contexto do Médio Solimões. Vaz (2019, p. 121) evidencia como os livros didáticos distribuídos para as comunidades no Médio Solimões estão desconectados da vida e da vivência das populações. O livro de matemática, por exemplo, voltado ao numeramento, apresenta referências de números de ônibus, dos *outdoors* das ruas e da numeração das casas. Uma das problemáticas da escola rural, ribeirinha, é a adoção de um padrão curricular relacionado à vida urbana, que não dialoga com a localidade, que está voltado para o preparo da mão de obra para as cidades, para a formação de consumidores/as em potenciais (FERRAZ, 2010). Nesse caso, muitas vezes a escola acaba sendo um motivador da migração de jovens para a vida urbana, devido a depreciação nos livros da própria vida rural, desarticulando as relações comunitárias.

Dessa forma, o trabalho desenvolvido com a Escola teve um papel relevante ao trazer especialmente dados locais sobre a vida do passado e do presente. Acordamos o planejamento das atividades elaborado previamente pela nossa equipe e com a consultoria de profissionais que já conheciam a realidade local e referendamos com a escola. O objetivo inicial do trabalho foi contribuir com a formação e sensibilização de professores/as e estudantes para a pesquisa arqueológica, que estava ocorrendo naquele momento, assim como discutir sobre o patrimônio arqueológico local e como ele reverbera nas localidades e nas memórias. Atuamos com todos/as os/as professores/as na parte da manhã e com todos/as os/as estudantes na parte da tarde, ao longo de quatro dias. Foi um trabalho que se iniciou de forma tradicional mas ao longo do processo foi se transformando. A prática arqueológica realizada com perspectivas colaborativas com grupos indígenas e tradicionais tem a possibilidade de mobilizar professores, estudantes das escolas a se apropriarem de seus territórios, saírem da sala de aula, ampliando as grades curriculares nacionais (MACHADO, 2017).

A Escola Municipal Prof. Cristiano Tramontini é ligada à Prefeitura de Maraã, possuía 17 professores/as em 2017, sendo o polo do Setor Amanã do Lago. Ou seja, há mais 9 escolas ligadas a ela e situadas em outras comunidades, com mais 11 professores/as. A escola na comunidade Boa Esperança contava com 73 alunos/as na parte da manhã, cursando os anos finais do Ensino Fundamental; 70 alunos, na parte

da tarde, da Educação Infantil e dos anos iniciais do Ensino Fundamental; 32 alunos do noturno, sendo 18 da Educação de Jovens e Adultos (EJA) e 14 do Ensino Médio Tecnológico. Um dos dilemas das comunidades e famílias ribeirinhas é o oferecimento do Ensino Médio na própria comunidade, o que ocasiona a ida dos/as adolescentes para as cidades para que possam se formar. Essa demanda gera angústia devido ao afastamento dos/as jovens da comunidade, o medo dos/as adolescentes estarem nas cidades longe das famílias e a quebra do vínculo comunitário.

Relação de escolas ligadas à Escola Polo:

- Escola Municipal Boa Vista, na comunidade Juazinho, possui Ensino Infantil, Ensino Fundamental, e Educação de Jovens e Adultos.
- Escola Municipal Bom Jesus, na comunidade Bom Jesus do Baré, possui 39 estudantes, do Ensino Infantil, Ensino Fundamental, e Educação de Jovens e Adultos.
- Escola Municipal Chico Vicente, na comunidade do Ubim, possui 26 estudantes, do Ensino Infantil e Ensino Fundamental.
- Escola Municipal do Espírito Santo, na comunidade Boa Vista do Calafate, possui 57 alunos, do Ensino Infantil, Ensino Fundamental e Educação de Jovens e Adultos.
- Escola Municipal Monte Ararate, na comunidade Monte Ararate, possui 53 estudantes, do Ensino Infantil, Ensino Fundamental, e Educação de Jovens e Adultos.
- Escola Municipal Monte Sinai, possui 12 estudantes, do Ensino Infantil, Anos Iniciais do Ensino Fundamental e Educação de Jovens e Adultos.
- Escola Municipal Nova Esperança, na comunidade Nova Esperança do Urumutum, possui 14 alunos, do Ensino Infantil, Anos Iniciais do Ensino Fundamental e Educação de Jovens e Adultos.
- Escola Municipal Santa Luzia, na comunidade Santa Luzia do Baré, possui 11 estudantes, do Ensino Infantil e Educação de Jovens e Adultos.

A coordenadora de campo naquele momento, Márjorie Lima e eu, visitamos com uma voadeira mais 6 comunidades do Lago que possuem escolas ligadas ao Polo da comunidade Boa Esperança. Fomos conduzidos gentilmente por um professor que pilotou nossa embarcação. Essa foi uma demanda levantada pelo gestor da Escola. Segundo o professor, seria importante que os/as professores/as e estudantes das demais localidades pudessem participar do trabalho.

Foram visitadas as comunidades:

- Monte Ararate;

- Ubim;
- Bom Jesus do Baré;
- Santa Luzia do Baré;
- Juazinho.

Em todas apresentamos o trabalho que seria realizado e um convite para o líder comunitário e para os/as professores/as participarem do curso de formação. O convite foi aberto e sem a obrigatoriedade de participação. Avaliamos após o trabalho a necessidade de prever a participação dessas comunidades em ações futuras, sobretudo viabilizar a ida para a comunidade Boa Esperança de professores/as e estudantes, ou mesmo estender o trabalho para essas localidades. Esse convite gerou um desconforto nas demais comunidades, pois para professores/as e estudantes atravessarem o Lago e irem até Boa Esperança necessitava de uma série de fatores, como uma embarcação e especialmente combustível. Outra tensão foi o fato de o gestor e a coordenadora pedagógica serem de fora, não serem da comunidade, como discute Vaz (2019), existe um grande desafio para professores/as que lecionam nas comunidades, pois há uma demanda para que também se insiram nas redes de compadrio e de afeto dos/as moradores para serem aceitos. Dessa forma, esse convite foi criticado por algumas comunidades por ter sido realizado em cima da hora e especialmente por não compreender as demandas e necessidades de cada comunidade.

O trabalho teve inicialmente como objetivo criar um espaço de troca de experiências entre diferentes agentes, mediado pelas histórias de vida de todos, assim como pela história do lugar. As práticas desenvolvidas partiram de experiências e trabalhos no escopo das práticas educativas na arqueologia (VASCONCELLOS; SILVA, 2018) e possibilitaram retornos das pesquisas arqueológicas desenvolvidas pelo IDSM, além de traçarem possíveis estratégias futuras com professores/as sobre a contribuição da arqueologia na localidade.

Nessa direção, foi realizado um esforço que pode se desdobrar em uma prática recorrente das pesquisas em contextos comunitários, relacionado à reflexão “por que fazemos o que fazemos”. O trabalho desenvolvido dentro das chamadas ações de educação patrimonial, pois cumpria uma dimensão legal, teve uma dimensão reflexiva e foi norteado por perguntas como: por que escolhi ser arqueólogo/a?; por que pesquiso e trabalho, geralmente, em uma região distante da minha terra de origem?; como a arqueologia se insere em minha vida?; como vivencio a arqueologia e a pesquisa para além da academia?, entre outras perguntas. Essa abordagem cria relações um pouco mais simétricas, assim como humaniza, traz a prática arqueológica para a dimensão da vida e do afeto. Recorrentemente, ao se realizar trabalhos em distintas comunidades,

as pessoas abrem suas casas e suas vidas para nós, entretanto, elas acabam sabendo muito pouco sobre quem realmente somos, o que, de fato, faremos com os dados e materiais coletados e o que nos move a fazer o que fazemos.

No caso do desenvolvimento das pesquisas, muitas vezes nos cobrimos com o manto da invisibilidade. Acionar o lócus de cientista parece suficiente em nossas ações com as comunidades, mas, se de fato quisermos nos aproximar da vida e das pessoas, precisamos nos humanizar e evidenciar outros aspectos da vida. Somente dessa forma podemos nos transformar por meio da colaboração e alterar o ethos vigente do modo de produção científica não conectado com a localidade. Nossas pesquisas com e nas comunidades envolvem a dimensão do tempo que nos dedicamos ao outro, nosso investimento emocional na relação, o cuidado de si e do outro, a criação de vínculos de intimidade que orbitam em torno de uma ética participativa (RIZVI, 2020, p. 92). Para tal feito, precisamos buscar tirar esse manto, esse ato é um processo pessoal/coletivo e muitas vezes doloroso.

O espaço de compartilhamento de conhecimentos no momento da realização da pesquisa é transformador para todos/as os/as envolvidos/as. A criação de estratégias para potencializar o lócus social das falas (RIBEIRO, 2017) pode contribuir com uma autocrítica da necessidade constante de pensar e elaborar interpretações em conjunto com as comunidades. Nesse sentido, Djamilia Ribeiro informa que “falar a partir de lugares é também romper com essa lógica de que somente subalternizados falem de suas localizações, fazendo com que aqueles inseridos na norma hegemônica sequer se pensem” (RIBEIRO, 2017, p. 84). Dessa forma, cada vez mais se torna necessário que as pesquisas indiquem o lugar social de fala. Nós também somos uma comunidade, com muitas diferenças internas. É reconhecido que nosso trabalho em campo nos contextos amazônicos parte do respeito ao outro, da consideração das pessoas como sujeitos de sua história, porém, o desafio para o avanço da pesquisa arqueológica no século XXI está relacionado com a promoção de situações onde os papéis se alterem, entre os lugares de escuta e de fala.

No início dos anos 2000, Mario Chagas (2006, p. 2) apresentava a problemática do lugar de onde se fala ou o lugar a partir do qual se fala, que perpassava as discussões dos/as profissionais nas ciências sociais. Naquele momento ele indicava que essa discussão não perpassava os/as religiosos/as, políticos/as, jogadores/as de futebol etc. Evidenciar o lugar de fala é algo inerente à tensão entre o que se fala e o que se ouve, que pode abrir caminhos e indicar lugares. Como arqueólogo educador, essa prática é fundamental para potencializarmos a dialogia de nossas práticas, mas sou contrário a práticas que impeçam pessoas de falarem porque não ocupam um determinado lugar, pois isso indica a morte do movimento de alteridade e de aprendizado a partir da

diferença. O que precisamos garantir é que todos/as tenham a mesma condição de falar a partir de muitas localidades, a partir de um movimento de respeito e de compreensão dos limites do alcance de sua voz, que não está imersa na dimensão da experiência.

Grada Kilomba (2019) denuncia como a academia não é um espaço neutro, ele é historicamente branco, sendo que coloca em posição de subalternidade a população negra, entre muitas outras que não se encontram na norma. Podemos estender aos demais grupos, como indígenas e populações tradicionais.

Sendo assim, demando uma epistemologia que inclua o pessoal e o subjetivo como parte do discurso acadêmico, pois todas/os nós falamos de um tempo e lugar específicos, de uma história e uma realidade específica - não há discursos neutros. Quando acadêmicas/os brancas/os afirmam ter um discurso neutro e objetivo, não estão reconhecendo o fato de que elas e eles também escrevem de um lugar específico que, naturalmente, não é neutro nem objetivo ou universal, mas dominante. É um lugar de poder. (KILOMBA, 2019, p. 58)

O curso de Formação de Professores/as ocorreu entre os dias 21 e 24 de agosto de 2017, com carga horária total de 32 horas. Participaram 21 professores/as, sendo a maioria da comunidade Boa Esperança, além de professores/as da comunidade Bom Jesus do Baré e Ubim com o foco na apresentação dos trabalhos arqueológicos e na escuta ativa, permeada para dialogicidade (FREIRE, 2014a, 2014b). As atividades oferecidas tiveram uma ótima recepção por parte da escola. Alguns/algumas professores/as comentaram que não tinha ocorrido nesse formato nenhuma ação semelhante.

Para o primeiro dia de trabalho busquei elaborar uma atividade que pudesse potencializar o espaço de encontros e especialmente indicasse caminhos para poder enxergar um pouco a comunidade a partir dos olhos dos/as professoras. Ou seja, na execução da própria ação ativar a escuta atenta para a necessidade de redirecionar as atividades de acordo com as demandas locais. Dessa forma, foi apresentado o cronograma de trabalho do curso previamente acordado e seus objetivos. Os/as professores/as foram divididos/as em grupos e cada um/a recebeu uma foto de paisagens amazônicas (extração da seringa, comunidade ribeirinha, pesca do pirarucu, produção de farinha, utilização da voadeira e crianças brincando com vestígios arqueológicos no quintal). Os/as participantes tiveram que responder à pergunta: essa imagem poderia estar presente no seu álbum de fotografias? Em seguida, tinham que descrever outra imagem que gostariam de colocar em seu álbum. Portanto, puderam falar de suas histórias de vida, assim como da própria comunidade. Nas duas fotografias abaixo, os/as professores/as falam de si a partir das imagens que contribuíram para a

escavação de suas memórias e ao mesmo tempo que nos informou sobre o grupo social.

Prancha fotográfica 1- Dinâmica com os/as professores/as por meio de fotografias do cotidiano amazônico.



Fonte Acervo pessoal, 2018.

A fotografia de cenas cotidianas do universo amazônico foi uma forma de me aproximar deles/as e especialmente das memórias em torno da localidade. No primeiro dia ainda estava sozinho, pois a minha colega Carla Gibertoni Carneiro estava subindo de Tefé para o Lago Amanã e na ocasião fui acompanhado pelos/as colegas do IDSM, Caetano Franco e Mariana Cassino. A minha percepção era de um estranhamento dos/as professores/as, por que este arqueólogo de São Paulo não está falando da pesquisa arqueológica e quer que falemos de nós mesmos. Todos/as em roda foram expondo suas ideias e lembranças.

Surgiram percepções em torno do tempo, ativado pelo uso da rabeta⁴⁹ para a locomoção e transporte de mercadorias, como farinha e banana na região, no passado o tempo demandado era muito maior e hoje é mais fácil se chegar em Tefé com o surgimento de outros motores e embarcações. No começo da comunidade algumas famílias em momento de necessidade desciam para a cidade de Tefé com o barco a remo e tinham que atravessar rios caudalosos, como o encontro dos rios Japurá e Solimões que deixa qualquer um preocupado, independente da situação. A época difícil da extração da seringa, que remete ao tempo dos pais e dos avós e que alguns/algumas professores/as ainda viveram quando criança, dessa forma a escola e a educação é vista como uma grande conquista para a comunidade, pois as crianças não precisam desde cedo seguir os passos da família na vida dura nos seringais.

⁴⁹ Rabeta é uma pequena embarcação, com um motor de propulsão conduzido manualmente.

O tempo da fartura com o manejo e consumo do pirarucu e especialmente o momento da chegada dos arigós no Lago, quando os peixes eram mais fartos do que hoje; o modo de vida ribeirinha e as técnicas de construção das casas; e, por fim, os cacos cerâmicos, de que se pontuou que hoje as crianças não se interessam mais. Esse não interesse das crianças pelos cacos pode estar relacionado com o período de ausência de arqueólogos/as em campo. Nesse momento, já surgiram algumas indagações sobre o processo de ocupação da região e por que essas populações indígenas foram embora; se os grupos indígenas viveram aqui durante tanto tempo, por que hoje viver nesse mesmo local tem ficado difícil, devido à diminuição dos recursos, diminuição do peixe, entre outras discussões.

Em relação à fotografia que gostariam de acrescentar em seu álbum, a grande maioria traria uma foto da família ou de quando era criança, de quando morava no Juá Grande, que foi a primeira localidade em que os/as arigós se fixaram quando vieram. A importância da organização familiar nas comunidades é um dado para se refletir sobre o uso do espaço e, por sua vez, sobre a apropriação das coisas que são chamadas de vestígios arqueológicos. A pesquisadora Márcia Bezerra (2017, p. 45) discute como os vestígios arqueológicos são apropriados como coisas-estranhadas, que são inseridas em “famílias de coisas”, organizadas por meio de critérios de natureza prática, afetiva e estética, para formar a tralha doméstica, “memorabilia”. Por consequência, passam a fazer parte da vida e da história das famílias e nos informam sobre essas diferentes relações e criações em torno dessas coisas. Nesse sentido, é preciso estar atento a essas outras semânticas para não priorizar somente as percepções arqueológicas em detrimento das criações e produções do presente.

No segundo dia realizamos uma apresentação mais formal a respeito da arqueologia amazônica e dos trabalhos arqueológicos já realizados no Lago Amanã, em uma perspectiva das devolutivas dos dados produzidos até o momento. A arqueóloga Márjorie Lima apresentou as principais perguntas atuais que têm mobilizado as investigações no Lago Amanã e no Médio Solimões, conforme fotografia da próxima página. Identificamos uma profunda curiosidade sobre o retorno das pesquisas, assim como um desconhecimento dos principais resultados já alcançados pelos trabalhos. O colecionismo de peças arqueológicas, realizado pelas crianças, apareceu nas falas de vários participantes, e hoje esse material está presente na rádio comunitária A Voz da Selva.

Fotografia 8- Marjorie Lima apresenta os principais dados arqueológicos do Lago Amanã.



Fonte Laboratório de Arqueologia IDSM, 2017.

Nesse aspecto, um encontro mais formal, em que se apresentam os dados de pesquisas realizadas até o momento, pode ser entendido e criticado como um movimento colonial, de querer ensinar o que é a arqueologia e o patrimônio arqueológico em contextos comunitários, ou mesmo uma prática arqueológica inserida dentro do modelo do déficit (MERRIMAN, 2004), como já discutido. Entretanto, uma autocrítica é necessária, pois o acesso à informação deve ser a prerrogativa primeira do desenvolvimento das pesquisas e tudo depende de como se estabelece esse espaço de troca. Os/as professores/as avaliaram positivamente o contato com esse conhecimento e, especialmente, ficaram reflexivos em torno de como a arqueologia vem operando com tempos tão remotos, ao deslocar a história do território da comunidade para momentos longínquos. Cabe destacar que um dos pontos de fricção foi a concepção cristã de mundo dos participantes e o tempo arqueológico, que lida com períodos tão remotos e retrocede a presença humana para períodos antes de Cristo. Outro ponto discutido foi o desconhecimento das informações sobre a escavação das

urnas funerárias da comunidade do Bom Jesus Baré, e da possível probabilidade de ser o sepultamento de uma mulher adulta, como elucidado pelas pesquisas (COSTA, 2009; COSTA *et al.*, 2012).

No terceiro dia, o grupo de professores/as revisitou com nossa equipe seus quintais que estavam ocupados com os principais pontos de investigação arqueológica. Passamos nas três unidades de escavação em andamento e conversamos com a equipe de etnobotânica no espaço comunitário da sede, inspirado em outros trabalhos de socialização no contexto amazônico. Modelo de trabalho inspirado no Projeto Central da Amazônia que reunia de forma inovadora em campo as pesquisas arqueológicas, tratamento curatorial com o enfoque na conservação e ações educativas (CARNEIRO, 2009, p. 253). Esse contato direto entre comunidade e pesquisadores/as em campo é transformador para ambas as partes, por um lado tende a humanizar e a mudar a visão científica e por outro aproxima nós “estrangeiros/as” daquele contexto local. Cabe diferenciar essa aproximação, uma relacionada à autorização das pesquisas por parte das comunidades, a nossa circulação entre as famílias, os diálogos fortuitos, e a outra quando pesquisadores/as em campo se organizam para justamente de forma planejada e intencional dialogar com seus moradores.

Um aspecto que busquei trabalhar pessoalmente e com os/as colegas pesquisadores/as em campo nesse momento de receber professores/as e estudantes nas áreas de trabalho foi nos sensibilizar para que falássemos sobre nossos ofícios e pesquisas conjuntamente com questões mais “pessoais”. A melhor forma de se ensinar e entrar em relação com o outro nos processos pedagógicos é ensinar sobre você e perceber quem eles/as são (LORDE, 2020, p. 104). Somente dessa forma, pontes são construídas para que dados e conhecimentos mais “duros” possam abrir frestas nas existências das pessoas. Ou seja, no trabalho de campo podemos explorar o que nos mobiliza na arqueologia, como ela se insere em nossa vida de maneira mais ampla, porque muitos de nós estávamos tão longe de casa, inseridos no contexto da floresta amazônica realizando aquele determinado trabalho, porque escolhemos desenvolver essa prática, entre outras questões. O que nos motivou e motiva, especialmente como arqueólogos/as sudestinos/as a trabalharem no contexto amazônico.

Na noite anterior a esse momento, na casa do Baré, a base do IDSM onde ficamos quando atuamos nessa localidade do Lago Amanã, após o jantar, realizamos uma rápida conversa com toda a equipe sobre a dinâmica do dia seguinte. Cada equipe receberia o grupo de professores/as acompanhados por nós na parte da manhã e as crianças na parte da tarde. Os postos de trabalho naquele momento eram três unidades de escavação sendo abertas, mais o trabalho do pesquisador Javier Ruiz-Pérez, que coletava amostras de solo em diferentes pontos da comunidade e a atuação do grupo

da etnobotânica, que separou alguns materiais como folhas de diferentes espécies para falar do levantamento florístico. A proposta seria receber os grupos e contar um pouco sobre o seu trabalho e se possível trazer essa dimensão mais subjetiva e de história de vida contando por que estávamos ali. Eu mesmo explorei timidamente minha existência e não consegui aprofundar, assim como a maioria da equipe. Somente uma colega rompeu a barreira da cientificidade e fez uma fala de como se envolveu com a arqueologia a partir da sua trajetória, como se aproximou da arqueologia amazônica e porque estava ali. Falar de si nunca é um movimento fácil, mas nos lança o desafio que colocamos as comunidades a todo instante, de terem que falar quem são, suas histórias, etc.

Revisitar o seu quintal com pesquisadores/as de fora é algo que não temos como mensurar. Como aquele local que você passa todo dia pode ser transformado por meio do olhar e ferramentas de pessoas que moram em outra região e país? A presença de estrangeiros/as inclusive desde o início da atuação do IDSM sempre levantou uma série de “arengas”, espécies de intrigas sobre os reais interesses da instituição na localidade, que seria desapropriar as comunidades, impedir a caça, para que fossem levados os produtos pelos estrangeiros/as para o exterior etc. (REIS, 2005). Hoje mesmo com todos os avanços e conquistas estabelecidas entre as comunidades e o IDSM, essas histórias sempre retornam e circundam nossa atuação.

A fotografia da próxima página, informa muito sobre a nossa prática e a centralidade da escavação para nossas pesquisas. Professores/as e pesquisadores/as em torno de uma unidade de escavação em seu quintal, dialogando conosco, por um lado sobre como a arqueologia trabalha e por outro, como eles/as acionam suas vivências e experiências com esses espaços a partir dessas intervenções, por meio do que está sendo revelado. Da mesma forma, as memórias também passam a ser acionadas, produzidas e nesse sentido, podem povoar as nossas ações e práticas.

Fotografia 9- Escavação arqueológica como local de encontro entre arqueólogos/as e comunidades.



Fonte Laboratório de Arqueologia do IDSM, 2017.

Em relação ao conjunto de interações dos/as professores/as com as diferentes pesquisas em campo, quero destacar o evidente interesse sobre o uso e o manejo de plantas pela comunidade, que parece ser mais intenso do que os cacos e os vestígios que eles encontram em seu cotidiano. A equipe de etnobotânica composta pela Mariana Cassino, Guilherme Freire e Sara Coelho, separou algumas folhas e materiais que tinham coletado nas áreas do entorno da comunidade para compreender a formação das paisagens para estimular o debate. A equipe se estabeleceu no espaço comunitário da sede, formamos uma grande roda e os/as professores/as demonstraram um interesse pela temática, que permitiu conexões com a alimentação e com os conhecimentos da mata. Todos/as ficaram estimulados/as e trouxeram uma série de contribuições de usos e de lembranças afetivas sobre as plantas, como o açaí, a castanha, o piquiá, a pupunha, a mandioca, entre outras. Na fotografia abaixo Guilherme Freire e Sara Coelho conversam sobre diferentes folhas coletadas no levantamento florístico no entorno da comunidade.

Equipe de etnobotânica discutem sobre o papel das plantas do passado e presente.



Fonte Acervo pessoal, 2017.

O consumo e preparação de alimentos são centrais na vida e marcados pelas relações entre aspectos culturais e naturais, a maneira como os grupos se alimentam está carregada de histórias e de saberes acumulados ao longo do tempo (CASSINO *et al.*, 2020) e conseqüentemente é uma das necessidades que resiste ao processo de apagamento cultural, pois se alimentar carrega uma longa duração dos povos. Os saberes em torno da alimentação no contexto amazônico possuem um elo ancestral com as práticas de manejo indígena e estão presentes no dia a dia das pessoas. A conexão entre conhecimentos das plantas e alimentos, que sobreviveram à violência do colonialismo e foram introduzidos no dia a dia das culturas ribeirinhas, se deu especialmente pela inserção das mulheres indígenas na economia dos seringais.

Nesse aspecto o uso dos dados da etnobotânica e da paleoecologia tem apresentado conexões entre passado e presente, especialmente com as comunidades ribeirinhas com quem trabalhamos. Esses trabalhos têm sugerido um horizonte entre povos do passado estudados pela arqueologia e os processos identitários atuais. A reocupação de espaços por diferentes grupos ao longo do tempo imprime marcas no território, nas paisagens. Na floresta amazônica o impacto violento da colonização trouxe mudanças para os povos da floresta, especialmente sobre o ponto de vista

identitário, pois existe um bloqueio no reconhecimento de uma ancestralidade indígena. Dessa forma, a relação com os alimentos e os hábitos alimentares são eixos de conexão. Um dos professores ficou extremamente encantado que os povos indígenas, onde hoje está localizada a Boa Esperança, já comiam açaí, castanha, pois foram encontradas sementes carbonizadas pela nossa equipe. Essa percepção abriu uma fresta entre a cultura arigó, que a priori se reconhece como cearense, com os povos indígenas. “O manejo das plantas e da paisagem pelos grupos amazônicos incorpora um sofisticado sistema de conhecimentos e um incrível cabedal de práticas de transformação vegetal” (SANTOS, 2020, p. 152).

Uma professora interveio e comentou sobre o ato de se mudar de uma comunidade e levar mudas de plantas para serem inseridas na nova localidade, geralmente plantas que foram já previamente selecionadas por outras gerações. Plantas que também são membros da família, como o açaí que a mãe gostava, a bacaba que era cuidada pelo pai, entre muitas outras histórias. A seleção de espécies acompanha a vida da comunidade e das populações indígenas, segundo uma professora: “A gente come e joga as sementes pelo canteiro e quando vê nasce”, o ato de encontrar um fruto com um sabor mais interessante na floresta, coletar alguns, levar para casa, comer e jogar as sementes no entorno são ações realizadas constantemente pelas famílias nas comunidades, e que a etnobotânica também lê em relação aos povos do passado.

Dados etnográficos e arqueológicos têm sugerido como o conceito de domesticação não se aplica muito bem ao contexto da floresta, e nesse sentido Fausto e Neves (2018) propõem o termo familiarização, geralmente utilizado nos estudos etnográficos, que indica que as plantas domesticadas e não domesticadas adentram um complexo sistema de relações dos povos da floresta, com a participação de agentes humanos e não humanos na produção da diversidade. Na interação humanos e não humanos, e com o aprendizado de como ler as paisagens com as populações ribeirinhas do Amanã, castanhais são chamados de roça de cotia; os açazais são roças de tucano; os tambaquis disseminam sementes de seringueiras, de mungubas e de palmeiras de jauari (GOMES, 2021, p. 66). Desde longa data, final do Pleistoceno e início do Holoceno, as populações humanas vêm modificando ativamente as estruturas e disposição das plantas na floresta amazônica, com a criação de espaços culturais, com enfoque em plantas perenes, como as palmeiras, por exemplo (SHOCK; MORAES, 2019, p. 276). A separação da história da floresta amazônica das suas populações milenares é impossível, segundo Neves (2020, p. 124), “A floresta sem seus povos tradicionais é uma casa vazia habitada por fantasmas”.

Espécies frutíferas de fora da Amazônia também são bem apreciadas pelas comunidades, como limão, manga, laranja entre outras. Na fundação da Boa Esperança,

as lideranças no início plantaram uma série de pés de limão, que infelizmente foram atacados por fungos que mataram as espécies – essa história é sempre contada e recontada. No trabalho de interação com a equipe, professores/as passaram a perguntar o nome científico de uma série de plantas, era uma forma de interagir conosco e trazer para uma dimensão científica aquelas árvores e alimentos com que estavam tão acostumados em seu cotidiano. Os carvões encontrados nos estratos mais fundos também geraram desconfiança e encanto. “Como pode um carvão ser encontrado tão fundo na terra?” Pelo conhecimento da queima, da roça de coivara e do uso do fogo para as mais diversas atividades, entender o fogo como intrinsecamente conectado com a marca e a presença humana, as sementes carbonizadas de muitas plantas que ainda hoje as pessoas consomem, são pontes entre mundos, pontos de reflexividade sobre quem se é e quem é o outro. Novamente, durante a visita, os/as professores/as ressaltaram a importância desse tipo de trabalho ter sido desenvolvido com a escola, pois, para eles/as, foi uma oportunidade acompanhar o trabalho de pesquisa arqueológica durante sua realização.

No último dia de atividades, realizamos uma avaliação do trabalho em uma sala de aula da escola, estavam presentes nesse dia vinte e um/a professores/as de todas as áreas e níveis escolares, como o Ensino Infantil, Ensino Fundamental e Ensino Médio Tecnológico. Esse momento seria essencial para compreender as ressonâncias do trabalho arqueológico com a comunidade e as possibilidades futuras de atuação. Os/as professores/as já estavam mais enturmados/as conosco, conseqüentemente, a discussão fluiu de maneira menos formal. Aproveitei para reforçar sobre o Termo de Cooperação firmado entre o MAE-USP e o IDSM, as perspectivas de trabalho e o contexto da minha pesquisa de doutorado. Para promover uma discussão mais ampla e que aborda um tema crucial para nós arqueólogos/as que atuam na região amazônica, lançamos uma pergunta para que pudéssemos escutar os impactos da nossa presença naquele curto período, algo recorrente em qualquer atividade pedagógica. “Como eles/as abordavam a temática indígena em sala de aula antes daquela formação e como passariam a trabalhar?” Os/as professores/as sentaram-se em grupos e tiveram um tempo para refletir individualmente e registrar em uma folha que nos foi entregue antes de abrimos a conversa. A escuta desses relatos, as notas que tomei e os textos escritos que foram retomados posteriormente me levantaram alguns pontos e desafios para nossa prática.

Fotografia 10- Professores/as avaliam o trabalho realizado com a Escola.



Fonte Acervo pessoal, 2017.

Uma parte significativa indicou que não trabalhava com questões indígenas ou mesmo arqueológicas porque não tinham interesse, era algo que não os/as mobilizava. Como arqueólogo, sudestino e amazonista, novamente essa informação me gerou um estranhamento e evidenciou por um lado uma essencialização da comunidade Boa Esperança que mora em cima de um sítio arqueológico de 22 hectares, pois na minha visão esses/as professores/as poderiam se aproximar da temática indígena de alguma forma. Por que mesmo morando sobre centenas de fragmentos arqueológicos que afloram, as bocas de vasilhames em superfície geram pouca possibilidade de conexão com a história indígena do passado e do presente? Existem muitas camadas que podem apontar pistas desse “não interesse”, como a identificação da comunidade com a origem arigó, que se distancia do universo indígena, e esses vestígios arqueológicos que afloram estarem associados às coisas dos antigos, aos alguidares dos antigos. São dois mundos em contraste e profunda relação, os potes dos indígenas e os potes dos antigos arigós. Esse ponto sobre os alguidares e panelas dos antigos é crucial para a discussão deste trabalho e para o avanço nas práticas que será retomado mais à frente. Portanto, diante de tanto conteúdo para ser ensinado nas escolas e os livros didáticos a serem seguidos, esse cotidiano pisado diariamente pelas crianças parece não ter um espaço

adequado e simbólico nas práticas pedagógicas. Essa convivência constante com os materiais também os/as leva para uma associação com elementos da natureza e ou coisas dos mais velhos.

O nosso ímpeto como profissionais ao trabalhar a importância de uma história indígena de longa duração e ao incorporá-la em nossos corpos e existências, parece não encontrar muita ressonância com membros da comunidade. Nesse caso é necessária o fomento de uma percepção política da importância dos conhecimentos dos povos indígenas para a manutenção da sócio e biodiversidade. Não podemos perder de vista as marcas perversas e cruéis do colonialismo no apagamento e invisibilização dos povos indígenas, havendo uma barreira afetiva e efetiva com essas histórias e com a percepção de localidade no mundo entre arigós e indígenas, ou como indicado por Rolnik (2020), uma surdez do corpo. Da mesma forma, também é preciso lembrar os processos traumáticos vivenciados pelo/as migrantes nordestinos/as na economia dos seringais, que marcam suas experiências. .

Os/as professores/as que já tinham trabalhado com a questão indígena apontaram que foi por meio dos livros didáticos, os quais não trazem dados arqueológicos do Amazonas e/ou do Médio Solimões, mas de outras localidades como o Pará, com a cultura Marajoara e Tapajônica, assim como os sambaquis e a Serra da Capivara. Os dados arqueológicos nos livros avançaram, mas estão restritos ao universo dos “*top five*” da arqueologia brasileira, como a ocupação da América, a Lagoa Santa, a Serra da Capivara, os Sambaquis, e a Cultura Marajoara e Tapajônica, como já mencionado. O livro didático é um produto lucrativo que está inserido na lógica capitalista, que muitas vezes reforça uma visão simplificadora do passado que está direcionado para a formação cidadã, mas voltada para a sociedade de consumo e para a reiteração do neoliberalismo (CURADO, 2013). Não se pode também perder de vista que a arqueologia é um braço do Estado, estabelece uma gramática de pertencimento para as comunidades, imputa uma noção de nação e identidade referente a um território de uma determinada arqueologia que contribua para a construção de um povo (FERREIRA, 2011). Dados arqueológicos difundidos nos livros indicam um passado exótico e anedótico dos povos indígenas, sem muita conexão com as populações do presente, sem fomentar um relação entre os povos do passado e a vida no presente.

Em relação à arqueologia, Curado (2013) mostra como a área aparece apagada e restrita às temáticas mencionadas, sem potencializar a história indígena milenar e as dimensões legais da proteção do patrimônio. Os livros didáticos sempre apresentaram uma lacuna entre o conhecimento arqueológico produzido e sua socialização (VASCONCELLOS; ALONSO; LUSTOSA, 2000). Essa dimensão reforça a necessidade de os/as arqueólogos/as romperem com o ciclo dos conteúdos de arqueologia dos livros

didáticos, produzindo materiais complementares em suas áreas de atuação. Quando os dados arqueológicos do Médio Solimões, por exemplo, irão transpor o mercado editorial e chegarem às mãos dos/as professores/as comunitários/as por meio dos livros com que irão trabalhar? Como o livro didático está inserido em uma política de Estado e reitera a visão de país a temática indígena tende a ser amplamente apagada e desconsiderada nesses materiais.

Com a recente consolidação da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) a partir de 2017, que determina quais conhecimentos e habilidades que todos/as os/as alunos/as no país devem aprender na educação básica, o achatamento das experiências regionais e locais tende a ser ampliado. A BNCC tem um objetivo justo, que é garantir um chão comum tanto para um estudante do primeiro ano do Ensino Fundamental no Amazonas como em São Paulo, por exemplo. Entretanto, com as desigualdades sociais do Brasil continental e com a hegemonia do eixo Sudeste no mercado editorial, as lacunas entre os conhecimentos apresentados nos livros e a vida local tendem a ser amplificadas.

Um olhar mais aprofundado sobre a BNCC (BRASIL, 2017) indica um distanciamento ainda maior da arqueologia, pois no documento de 600 páginas não existe nenhuma referência direta à arqueologia, ao patrimônio arqueológico, ou a conceitos que estruturam nosso campo, como sítio arqueológico, escavação, para ficar nos mais recorrentes. Aparece somente em diferentes áreas do conhecimento o patrimônio cultural, do qual o patrimônio arqueológico faz parte. Na disciplina de História, referente ao quinto ano é indicado como objeto de conhecimento: “O que forma um povo: do nomadismo aos primeiros povos sedentarizados” (BRASIL, 2017, p. 414). No sexto ano há duas indicações mais expressivas como objetos de conhecimento: “As origens da humanidade, seus deslocamentos e os processos de sedentarização” e “Povos da Antiguidade na África (egípcios), no Oriente Médio (mesopotâmicos) e nas Américas (pré-colombianos). Os povos indígenas originários do atual território brasileiro e seus hábitos culturais e sociais” (BRASIL, 2017, p. 420). A arqueologia via instituição estatal escolar encontra pouco espaço para reverberar os dados mais recentes das pesquisas.

Somado ao problema de como a arqueologia aparece nos livros didáticos e ao tímido movimento de arqueólogos/as com a divulgação científica, a formação de professores/as poucas vezes conta em sua grade curricular com disciplinas destinadas ao período pré-colonial brasileiro. Dessa forma, acabam não sendo sensibilizados/as para abordar a temática quando se deparam com esses conteúdos em sala de aula. Esse problema ocorre em âmbito nacional, tanto que o MAE-USP em São Paulo possui um longo trabalho de formação de professores/as que remonta ao início dos anos 1980

para suprir essa lacuna na trajetória desses/as profissionais. Entretanto, o ensino da temática indígena avançou com a implantação da Lei n. 11.645/2008, que incluiu no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática da “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”, sem ela as histórias silenciadas das populações fora da norma branca, cristã, europeia etc. continuariam cada vez mais apagadas. Nosso desafio, além de compreender e visibilizar os conhecimentos tradicionais e indígenas como teorias e sistemas válidos (GOMES, 2021), é necessário criar formas de que esses dados e conhecimentos adentrem os sistemas oficiais atuais de ensino, como a escola entre outros aparatos da sociedade que contribuem para a formação das noções de pertencimento a um país, território, localidade etc. Independente da experiência ribeirinha com sua localidade, a escola, têm uma centralidade enorme para a vida local, mas mesmo assim a padronização dos currículos ainda é um problema nesses espaços.

A coordenadora pedagógica da escola, que não era nascida na Boa Esperança, e não compartilhava em certa medida da memória social do grupo de arigós, indicou que sempre trabalhou com a questão indígena, pois os/as estudantes da comunidade não se consideravam indígenas. Esse é um problema generalizado na história do país, o projeto político colonial racionalizante (ROLNIK, 2020) que ensurdece os corpos fora da norma branca, europeia, cristã. Apagar a sua história e quem se é foi uma das marcas do colonialismo. A pajé Kaingang Dirce Jorge Lipu Pereira, por exemplo, nos conta como sua avó, tinha medo dela aprender a língua Kaingang e sofrer preconceito no interior do Estado de São Paulo (PEREIRA, 2019). Por consequência a maneira de continuar viva era esconder sua língua e adormecê-la. Nós como educadores/as temos um ímpeto de querer contribuir com o processo de retomada do ser quem se é dos/as nossos/as educandos/as, entretanto, esse é um processo sinuoso e muito singular de cada trajetória. Um dos caminhos possíveis é evidenciar a colonialidade e seus mecanismos perversos de dominação no presente e esta libertação precisa ser em comunhão (FREIRE, 2014). Nesse sentido, tenho clareza do lugar incômodo do/a intelectual que busca construir um discurso de resistência pelo outro, pois essa forma também reproduz as estruturas de poder, sem que o outro possa falar e principalmente ser ouvido (SPIVAK, 2010, p. 14). Como a pesquisadora nos ensina, temos uma contradição de partida quanto à valorização da experiência concreta do “oprimido”, porém uma posição acrítica do papel histórico do/a intelectual.

Nesse trabalho com os/as professores/as, quero destacar o espanto da longa duração da arqueologia para a comunidade e para eles/as. Bernardo Costa (2012) nos ofereceu a primeira organização dos dados e o manejo da longa duração local, como a presença humana na Boa Esperança de pelo menos 3.000 anos antes do presente. Ao

dialogar sobre essa temporalidade, ou tentar aproximar do calendário cristão, 1.000 anos antes de Cristo, gerou-se uma série de inquietações. “Como assim, todo esse tempo antes da existência de Cristo?” Este é um dos questionamentos recorrentes nas comunidades, que se fundaram a partir da evangelização católica e suas melhorias promovidas. São mundos que se tocam e se chocam, e no caso dos/as professores/as geram inquietações, mas muitas vezes em outros agentes da comunidade podem despertar descrença devido à forte presença da memória social na organização da vida local. Os marcadores temporais para a comunidade são cíclicos e estão relacionados com o tempo da borracha no Juruá; a chegada ao Lago Amanã no Juá Grande; a fundação da comunidade Boa Esperança na Ponta da Samaúma; o fazer comunitário/a por meio das relações de compadrio (ALENCAR, 2009). Essa discussão será retomada no próximo capítulo, mas em relação ao trabalho com as escolas e com o desejo que os dados arqueológicos adentrem os materiais locais, os livros didáticos, etc. podemos nos perguntar o que ocorrerá com a relação com a arqueologia se ela for escolarizada nas comunidades que atuamos? Acredito que para esse processo ser efetivo, essa arqueologia ao adentrar os materiais, também precisa se misturar com as memórias locais das comunidades, trazer suas interpretações em conjunto com as nossas, para que possamos avaliar como a longa duração pode ser experienciada no presente.

Uma informação apresentada sintetiza os impactos que nós causamos na comunidade e muitas vezes não temos a dimensão. Para a realização desse trabalho, foi necessário que os/as estudantes da manhã fossem participar da atividade, para que pudessemos trabalhar com todos/as os/as professores/as da manhã, e assim todas as crianças foram atendidas conjuntamente à tarde. Na quinta e sexta-feira elas também não tiveram aula, pois a diretoria e a coordenação pedagógica acharam importante que tivéssemos um tempo maior com eles/as. Um dos professores nos informou que uma parte das famílias criticou a escola, pois ela deixou de cumprir o seu papel, educar e cuidar das crianças, para olhar o nosso trabalho, sendo que isso beneficia somente a nós, pesquisadores/as.

Essa fala me atravessou, pois a arqueologia na nossa visão de mundo faz muito sentido e tem uma importância para a sociedade, entretanto, o que outros coletivos têm a dizer, especialmente quando interfere diretamente em seu cotidiano. Por outro lado, as comunidades estão cansadas de receber “estrangeiros/as” e pessoas de fora, segundo as falas locais, que extraem seus produtos, conhecimentos e nem sempre possuem um retorno efetivo. Muitas vezes a arqueologia comunitária, pública, colaborativa, entre outras, são práticas que reforçam o *status quo* de seus profissionais e servem para encobrir injustiças com as comunidades locais (HUTCHINGS; LA SALLE, 2019, p. 1.655). Segundo ambos, a arqueologia é um projeto de governo neoliberal e

capitalista. Mas, mesmo com essas dificuldades do trabalho, acredito que podemos criar fissuras nesse sistema, podemos mudar os centros acadêmicos extrativistas de olhar para as comunidades como fontes de dados, assim como contribuir localmente e fortalecer as políticas públicas que podem contribuir para a manutenção desses modos de vida.

Trago abaixo uma reflexão de uma professora de 22 anos, que transcrevo abaixo:

“Sobre os povos indígenas que deixaram vestígios nessa comunidade, particularmente nunca me interessei sobre o assunto. Vários arqueólogos passaram por aqui fazendo pesquisas, coletando materiais etc. Porém eles nunca falavam por que esses vestígios estavam aqui e por quem foram deixados, eu também nunca perguntei. Como não tinha conhecimento sobre o mesmo, durante esses dois anos que leciono, nunca debati com meus alunos sobre esses povos que viveram aqui. Hoje posso dizer que vocês nos deram a oportunidade de conhecer mais sobre esses povos e repassar para meus alunos e até mesmo para minha família e alguns proprietários da comunidade.”

“Arqueólogos/as nunca falaram sobre, e eu nunca tive interesse” evidencia um espaço de não diálogo entre pesquisadores/as e comunidade. Ambos precisam estar abertos ao outro, entretanto, nós que viemos de fora sabemos da urgência e da necessidade de criar espaços de trocas e especialmente fazer que a informação circule. Foram realizados trabalhos anteriores com a comunidade, porém por que essa professora tinha essa imagem? A comunidade é formada por muitas camadas de relações e por mais que busquemos trabalhar com sua totalidade, de fato atuamos com uma parcela, um recorte, o que conseqüentemente gera uma série de imagens sobre nós. Adentramos efetivamente a rede de algumas famílias, e sempre outras parcelas, devido à política local poderá nos olhar com desconfiança. Em todas as comunidades existem conflitos internos que são acirrados nas relações com pessoas de fora dela (GONZÁLEZ-RUIBAL, 2014), no caso nós pesquisadores/as amplificamos essas disputas ao nos aproximarmos mais de determinados grupos e não de outros, adentramos as redes de parentesco. As políticas patrimoniais proporcionam disputas e conflitos com as narrativas em seu processo de seleção, com o avanço do nosso trabalho e a compreensão por parte da história indígena de longa duração, um professor, por exemplo lançou a afirmativa: “então, pelo que vocês falaram, nós aqui na Boa Esperança somos intrusos”. Percepção que não se conecta com história anterior daquele espaço, um legado que não é daquele grupo. Ao mesmo tempo que cria uma tensão na gestão dos territórios por eles/as em relação aos indígenas, que na localidade

tem se acirrado com o movimento de passar para indígena (SOUZA, 2011) e geram ressalvas sobre o direito de uso dos espaços.

Como avaliação geral do trabalho, os/as professores/as demandaram mais ações semelhantes e o envolvimento da escola em etapas futuras da pesquisa. Ou seja, o movimento da arqueologia de sempre trabalhar com a comunidade escolar durante o desenvolvimento dos trabalhos. Destacaram a necessidade urgente da produção de recursos pedagógicos (materiais didáticos e vídeos) voltados para a devolutiva dos resultados das pesquisas arqueológicas já realizadas, e outras oficinas direcionadas a essas temáticas patrimoniais. Assim sendo, os pontos ressaltados na roda de avaliação foram: I – realização de materiais didáticos com devolutivas das pesquisas arqueológicas já realizadas na região; II – o desejo de um melhor aproveitamento da coleção arqueológica presente na rádio A Voz da Selva; III – a evidenciação de uma maior aproximação com as plantas e paisagens do que com os cacos arqueológicos. Ao longo desta tese, conseguimos avançar com a elaboração de um material educativo, que compilou o trabalho de muitos/as pesquisadores/as que passaram pela região e será apresentado mais a frente.

As oficinas, com as crianças da escola ocorreram no período da tarde entre os dias 21 e 23 de agosto de 2017. O objetivo foi entender as relações delas com os espaços da comunidade e, por sua vez, com os vestígios arqueológicos, alvo de interesse da arqueologia. Busquei ver por meio dos olhos delas e entender as leituras que possuíam sobre a comunidade, movimento crucial para a nossa aproximação da realidade local. Participaram aproximadamente 100 estudantes, crianças da Educação Infantil, do Ensino Fundamental e do Ensino Médio.

Elas todas já nos conheciam e então habitávamos de certa forma o imaginário delas, como as pessoas de fora, do Mamirauá, que vêm realizar pesquisa, pois o trabalho de campo já tinha se iniciado há pelo menos duas semanas. Ao longo dos dias acompanham o trabalho dos/as pesquisadores/as. As crianças a partir de uma oficina proposta tiveram o desafio de levantar e apresentar os lugares de que mais gostavam na comunidade, como resultado surgiu em ordem de importância a igreja, o centro comunitário, o campo de futebol, o porto da dona Valdiza, a floresta, o lago, o igarapé Urucurama, as moradias e a escola. O que esses olhares das crianças informaram? O papel central do futebol como prática de lazer e sociabilidade; o centro comunitário como locus de tomada de decisões e organização da comunidade; o lago e sua imponência regendo e provendo a vida; e a religiosidade presente na organização da vida comunitária desde a infância. Um conjunto de elementos que está associado ao processo de se fazer comunitário e ainda reverbera nas novas gerações, como a evangelização e a organização da vida em comunidade. Destaca-se o porto da dona

Valdiza, que fica na área central, com as moradias mais antigas da comunidade, onde estão aflorando uma série de vasilhames cerâmicos, que provavelmente são urnas funerárias. Durante a seca, forma-se uma área de banho, utilizada pela população e local favorito das crianças. Área também significativa para as populações do passado, pois as evidências arqueológicas demonstram uma intensa ocupação, com o enterramento de vasilhames, e como uma área boa para atividades, pois está localizada no topo de um barranco, que fica acima da cheia do lago.

Prancha fotográfica 2- Dinâmica de investigação dos locais preferidos dos/as estudantes na comunidade de Boa Esperança.



Fonte Acervo Laboratório de Arqueologia do IDSM.

A presença de arqueólogos/as na comunidade, ao realizarem seu trabalho de pesquisa, sobretudo as escavações, exerce uma forte atração no imaginário das crianças. Foi identificado que a nossa atuação mobilizou o desejo de escavar e coletar vestígios para nós, como uma forma de troca simbólica. Em um dos dias da etapa de campo, eu e minha colega, Carla Gibertoni Carneiro, estávamos em uma conversa com uma das lideranças da Boa Esperança, o senhor Luíz Sérgio dos Reis, quando uma jovem apareceu com um fragmento cerâmico da borda de um vasilhame que tinha acabado de ser escavado. Foi retirado de baixo da casa do seu David Cavalcante do Carmo, conhecido como seu Didi, e da Maria Lúcia Mesquita Barbosa, conhecida como dona Lúcia. Paramos o que estávamos fazendo e fomos até o local. Tinha em torno de sete crianças escavando um vasilhame, uma urna Caiambé. Nesse momento, fomos tensionados novamente em relação a nossa prática como profissionais e o desafio da gestão dos sítios arqueológicos em áreas de comunidades. Por mais que usássemos de toda nossa didática sobre o porquê de não escavar materiais arqueológicos,

perguntamo-nos se não estaríamos realizando uma violência epistêmica em relação ao outro (LIMA *et al.*, 2021) ou algo análogo ao modelo deficitário (GRIMA, 2016), que busca aproximar as pessoas do conhecimento especializado.

Qual criança, em qualquer lugar do país, que não brinca em seus quintais e, especialmente, escava, cavoca a terra em seu universo de brincadeiras? Segundo Gomes (2015, p. 21), durante o desenvolvimento das pesquisas arqueológicas no lago, as escavações amadoras pararam na Boa Esperança. Entretanto, com a nossa presença, em 2017 e 2019, retomou-se a escavação de objetos, das coisas, especialmente pelas crianças. Imagine se pessoas de fora, de outra região, viessem pesquisar o seu quintal quando se é criança? A presença de pesquisadores/as, arqueólogos/as, nas comunidades mobiliza expectativas nos/as moradores/as, nossas vestimentas, equipamentos, origens, sotaques, entre uma série de outros marcadores sociais, colocam-nos como os de fora. Nesse mesmo sentido, a curiosidade em torno daquilo que fazemos pode ser uma forma de acionar o nosso trabalho como um campo de diálogo. Nesse sentido, o sentido de impotência é enorme, pois sabemos das limitações da nossa atuação e especialmente da nossa presença pontual nas comunidades. Talvez nada adiantaria indicar que esse ato não deveria ser realizado, mas buscamos ouvir as crianças e indicamos que poderiam acionar os/as professores/as nessas situações.

O retorno das pesquisas, no próprio momento de sua produção, é fundamental para se estabelecer uma dimensão ética de nossos trabalhos e o engajamento social. O envolvimento do corpo de professores/as e estudantes, assim como outros agentes comunitários, é crucial para que possamos contribuir com a vida dessas pessoas, assim como potencializar a participação e também poder mudar os espaços acadêmicos. Talvez, com os avanços das pesquisas e a abertura epistemológica da arqueologia em relação às pessoas com as coisas, deixaremos, de fato, de usar palavras como “outros” saberes, outros conhecimentos, outras relações, para articularmos como conhecimentos, tanto nossos quanto das comunidades. A não criação de uma distinção drástica entre passado e presente, assim como uma compreensão das intrincadas relações entre pessoas e coisas, podem contribuir para transcender a biografia dos objetos, sem estabelecer distinções entre nós e eles/as (GONZÁLEZ-RUIBAL, 2008). Após o trabalho com professores/as e estudantes, nos dias seguintes realizamos diferentes conversas com distintos agentes da comunidade para refinar e aprender mais sobre a história e a vida local.

2.4- Ações com a Escola Municipal Criança Esperança na comunidade de Tauary

A comunidade de Tauary, localizada na zona de amortecimento da Flona Tefé, no Médio Solimões, Amazonas, ficou conhecida nacional e internacionalmente pela escavação de nove urnas polícromas em 2018, algo inédito e inovador para a arqueologia até esse momento. Todo nosso trabalho de pesquisa em Tauary, mesmo antes dessa escavação, foi pautado e relacionado à centralidade das urnas, especialmente pelo achado de seis urnas polícromas em 2014 pela própria comunidade, e que foram levadas para o IDSM para pesquisa e salvaguarda. Cabe destacar que esse achado arqueológico, está relacionado ao desejo por uma melhor educação local, ou seja, a arqueologia nasce com um devir educativo, que será melhor explorado nos próximos capítulos. Os efeitos das urnas polícromas sobre nós e sobre a comunidade escapam a qualquer generalização, pois reverberaram de muitas formas e maneiras. Em certa medida, todos/as querem estar perto delas, eu mesmo quando cheguei em campo durante a sua escavação e vi o material sendo revelado, tive o desejo de ficar ali, escavando elas, participando desse ato.

Entre os anos de 2014 e 2017, o IDSM passou por uma série de mudanças internas e teve diminuição de recursos, nesse período não foi realizada nenhuma outra pesquisa arqueológica na comunidade de Tauary. A obra da fundação da construção da nova escola de alvenaria, em 2014, também teve problemas e ficou parada nesse período. Nesse ano, a arqueóloga Jaqueline Belletti buscou criar redes de profissionais, que no caso envolvia eu e a colega Carla Gibertoni Carneiro, para pensar na possibilidade de ações com a comunidade, mas infelizmente devido aos problemas estruturais, não avançou. Com a perspectiva de retomada da construção da escola de alvenaria em 2018, o Laboratório de Arqueologia, sob a coordenação do Dr. Eduardo Kazuo Tamanaha, realizou uma etapa de campo em agosto desse ano, que contou com a participação de vários/as arqueólogos/as como Emmanuela da Costa Oliveira, Verônica Lima, Kailane de Oliveira Maciel do IDSM; Anne Rapp Py-Daniel e Claide de Paula Moraes da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA); Luiza Vieira e Karen Marinho da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Mariana Cassino e Rubana Palhares do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA); Javier Ruiz-Pérez da Universitat Pompeu Fabra de Barcelona, Marjorie Lima e eu da Universidade de São Paulo (USP).

Nessa etapa, foram abertas três áreas de escavação, realizada a delimitação do sítio e foram encontradas nove urnas polícromas da fase Tefé. Essa informação foi

divulgada pela imprensa por todo o país e no âmbito internacional. Para minha pesquisa, foi muito significativo estar presente no momento em que esse material reaparece, para entender e refinar os dados em torno da relação dos/as moradores/as com eles, e quais os caminhos que a arqueologia pode seguir localmente. Na ocasião também realizei ações com professores/as e crianças da Escola Municipal Criança Esperança.

Fotografia 11- Escavação arqueológica das urnas Tauary em 2018.



Fonte: Laboratório de Arqueologia IDSM, 2018.

A minha ideia inicial para a pesquisa de campo naquele momento era acompanhar os trabalhos de escavação na comunidade e especialmente entender melhor as formulações locais em torno do tempo e da materialidade. Entretanto, devido à minha experiência como pesquisador das ações educacionais no contexto da arqueologia, já havia uma expectativa com a minha chegada para se trabalhar com a escola. As escolas nas comunidades são parte da vida comunitária, e todos os acontecimentos são levados pelas crianças para o espaço de aula. Seus quintais possuem um amplo potencial de ser um território de exploração, dessa forma, a escola já estava amplamente envolvida com nossa equipe, seja com o acompanhamento do trabalho; seja no trajeto das casas para a escola, quando paravam para olhar as urnas; seja com desenhos espontâneos que as crianças produziam. Tauary também em certa medida fazia parte do meu imaginário, pela convivência e acompanhamento dos trabalhos dos/as colegas na USP.

Assim como em Boa Esperança, o trabalho de escavação iniciou em torno de quinze dias antes da minha chegada e com toda mobilização sobre o achado dos potes, professores/as e estudantes já acompanhavam dia a dia o trabalho realizado pela equipe. As portas com a escola já estavam abertas, especialmente porque, nos contextos comunitários, ela nunca se fecha. Também pelo cuidado em campo da nossa equipe de sempre manter o diálogo aberto com as famílias. A escola é o espaço de reunião da comunidade, onde se reza a missa aos domingos, onde se recebem os/as pesquisadores, turistas etc. Portanto, trabalhar com a escola nesses contextos é fundamental, pois, diferente dos centros urbanos, a escola é central no processo de constituição do ser comunitário.

Fotografia 12- Escola Municipal Criança Esperança na comunidade de Tauary.



Fonte Acervo pessoal, 2018.

As escolas são uma conquista para os/as adultos/as, que remarcam o tempo da fartura, o tempo das comunidades. As lideranças olham para as crianças nas escolas como uma realidade que elas não tiveram, pois desde muito cedo tiveram que ajudar as famílias e trabalhar com extração da seringa, desde os seis, sete anos de idade. A escola é o espaço físico e simbólico do encontro, onde a comunidade se reúne para assembleias, reuniões internas e com as pessoas de fora. A escola nos interiores do país, no interior do estado do Amazonas, é um local do desejo de ensinar, de aprender, de romper as lógicas de exclusão. Ter uma escola na comunidade agrega valor a ela e

alimenta as relações com as demais comunidades do entorno, um espaço que proporciona melhorias de vida e prepara os jovens para a vida nas cidades. As escolas são muitas vezes a única atuação direta do poder público nas localidades, possibilita a conexão dos membros das comunidades entre si, com o mundo externo e se torna um espaço de referência em um local com muitas ausências institucionais (QUARESMA; PANJOTA; CORDEIRO, 2020).

A escola rural também possui uma série de desafios, pois sua inserção dentro de uma organização do Estado, que segue uma Política Nacional de Educação, conseqüentemente segue diretrizes e conhecimentos que não dialogam com a realidade local, assim como explicitado acima com o contexto de Boa Esperança. Esse ato de ensinar está desconectado do cotidiano, muitas vezes o contexto rural é apresentado somente pelo universo ambiental de forma descontextualizada e limitante (FERRAZ, 2010). O desafio da escola ribeirinha é superar esse currículo hegemônico e homogeneizador, estruturado por uma lógica urbano-capitalista, que reforça princípios tecnicistas (MIRANDA COSTA, 2021). A pesquisadora também ressalta como as escolas ribeirinhas, rurais, na Amazônia podem contribuir efetivamente para a valorização dos conhecimentos e histórias locais.

Com as atividades desenvolvidas em campo pelas pesquisas arqueológicas, toda a comunidade ficou mobilizada com o trabalho e com a nossa presença. Atuamos com os/as estudantes da Escola Municipal Criança Esperança, ligada à Prefeitura de Tefé. A escola oferecia, naquele momento, o Ensino Infantil, o Ensino Fundamental, e a Educação de Jovens e Adultos, por meio do ensino multisseriado, e possuía, no total, 25 estudantes, além de 5 professores/as que lecionavam diferentes disciplinas. Foi planejado um trabalho em quatro períodos, que objetivou apresentar a pesquisa arqueológica em desenvolvimento e a maneira como ela é realizada, nos moldes dos trabalhos realizados pelos sítios-escola na Amazônia (CARNEIRO, 2009), além dos dados de ocupação para a região, a história indígena local e suas conexões com o modo de vida atual. O objetivo da ação foi aproximar a escola e a comunidade em geral do trabalho arqueológico, que estava em andamento, assim como ampliar o movimento de escuta sobre as urnas, que já tinham sido coletadas em 2014 e as novas que acabavam de ser reveladas. Nesse caso, estávamos situados em um terreno amplo de desejos, inseguranças, receios, desconfiança e sonhos com a arqueologia.

No primeiro dia de trabalho com as crianças, chegamos em cima da hora combinada para iniciar os trabalhos. Todas estavam devidamente preparadas à nossa espera e atentas, pois seria o dia em que os/as pesquisadores/as conversariam sobre os potes que reapareceram na comunidade anteriormente. Buscamos apresentar nossa história de vida, no caso, eu e a bolsista do IDSM, Verônica Lima, nossa origem e o que

estávamos fazendo tão longe de nossas casas, e, em continuidade, foi aberto para que os/as estudantes comentassem o que estava ocorrendo na comunidade. Uma forma de entendermos como a nossa presença estava reverberando localmente. Durante o período de escavação, os/as professores/as e estudantes todos os dias passavam pelas áreas de trabalho para acompanhar as ações e poder olhar se tinha aparecido mais algum pote, pois eles foram surgindo aos poucos. Os potes passaram a ser a nossa marca, tudo o que era realizado e todo trabalho arqueológico girava em torno dos potes no imaginário local. Quando perguntei quem eu era e o que fui fazer na localidade, responderam-me “estudar os potes”.

Eu levei comigo algumas pranchas de imagens de objetos arqueológicos dos materiais didáticos do MAE-USP e fiz uma rápida leitura das imagens para iniciar a conversa. Estávamos com uma turma multisseriada, com crianças de 6 a 16 anos, o que é uma realidade amazônica, e que para nós educadores/as sudestinos/as imputa uma pergunta: como dialogar com faixas de idades tão diferentes? Para muitos/as educadores/as que conheço geraria pavor, especialmente por conta de crianças muito pequenas, que geram reflexões de como conversar com elas. De fato, esse é um perigo, pois podemos mobilizar uma linguagem difícil para as pequenas, ou muito infantilizada para as maiores. E assim me vi naquele lugar, como criar um espaço para que todo mundo se sentisse à vontade e tivesse interesse pela conversa. Essa preocupação é muito característica nossa, acostumados com o sistema seriado e fabril das escolas urbanas. As escolas rurais na Amazônia possuem um amplo desafio para melhoria, especialmente para seus profissionais, que precisam lecionar diversas disciplinas, muitas vezes em estruturas precárias, onde se falta todo tipo de material pedagógico e básico para o bom funcionamento do espaço, assim como não existe um investimento na carreira e os salários são baixos (SOUZA; GONÇALVES, 2018). Mesmo com todas essas adversidades, são esses profissionais que trazem e mantêm a esperança da melhoria de vida local.

Realizamos uma leitura de imagem, estratégia básica para qualquer mediação em torno do universo material, especialmente no âmbito dos museus, meu local de origem. Ela nos permite a mobilização para escutarmos as noções locais, assim como nos indica os desafios do trabalho. Uma atividade de aproximação inicial da arqueologia, que pode ser realizada em qualquer contexto, sua reverberação estará nas respostas que podem te indicar pistas sobre o olhar comunitário. Apresentei um amplo conjunto de imagens de pontas de lanças, cerâmicas arqueológicas inteiras e fragmentadas e tudo era lido como pedaços de potes, ou potes. Essa atividade inicial interna na Escola, estava profundamente conectada com o que ocorria fora dela, a escavação das urnas Tauary.

Nesse mesmo dia, também tivemos a oportunidade de observar a retirada da primeira urna da área da escavação, que seria levada e armazenada em nossa embarcação. Conjuntamente com estudantes e professores/as, presenciamos um momento singular da história de vida daquela peça, sua reaparição depois de mais de 500 anos. Foram depositadas naquela posição por mãos indígenas antes da invasão e naquele momento foram revistas por olhos curiosos de crianças e comunitários/a. A arqueóloga Anne Rapp Py-Daniel realizou um diálogo e buscou apresentar o que estava ocorrendo e o cuidado em torno da coleta do material. Alguns estudantes perguntaram se teria valor econômico e se valeria mais que ouro. Pergunta muito clara para nós, especialistas da arqueologia que amamos o que fazemos, mas extremamente complexa de se discutir em um curto período de tempo da nossa presença com a comunidade. Qual o real valor desses materiais que estudamos. Podemos cair na dimensão abstrata do patrimônio, como algo com valor para a humanidade, conceito ocidental criado e difundido pelo Ocidente a ferro e fogo (KRENAK, 2021).

Prancha fotográfica 3- Comunidade de Tauary acompanha a retirada da primeira urna.



Fonte Acervo pessoal, 2018.

A associação dos potes com riquezas e ouro perpassa o imaginário amazônida e brasileiro em geral. Um dos princípios estruturantes da noção de patrimônio é entender que o valor está associado a uma série de princípios que tornam aquele objeto especial para a sociedade de alguma forma, e não possui um valor econômico. Entretanto, para as comunidades é uma situação estranha verem a presença de pessoas de outros estados e regiões, que se deslocaram até a sua comunidade para pesquisar aqueles materiais. Elas sempre ouviram os mais velhos falarem dos potes de ouro enterrados, e tem um pessoal com um sotaque estranho falando que isso tem valor cultural. Uma professora complementando a discussão relata que onde cai muito raio é porque tem

ouro. Esse princípio por busca de ouro e de riquezas também é uma marca colonial e imputada pelos colonizadores em nossas terras, desde o início da invasão, em busca de riquezas e promovendo a exploração desenfreada. Essas histórias no contexto amazônico podem ser associadas à Revolta da Cabanagem, onde as pessoas escondiam seus bens preciosos na tese e ao universo dos encantos (GUEDES, 2011; PACHECO, 2010), que será melhor explorado nos próximos capítulos. Naquele momento, diante desses questionamentos e situações, pensei que essas narrativas estavam relacionadas especialmente ao que as crianças escutaram em suas casas. Solicitei que todas elas conversassem com sua família sobre o que tinha dentro das urnas, pedindo que as mais novas desenhassem o material interno e as mais velhas o escrevessem.

No segundo dia de trabalho com a escola, retomamos os acontecimentos passados, apresentamos outros dados arqueológicos por meio de imagens e pranchas fotográficas. Algumas dessas imagens eram das urnas de Tauary de 2014, que estavam salvas no IDSM e ampliou a curiosidade. Exploramos também os desenhos e as produções textuais dos mais velhos com a produção de um mural coletivo. Abordamos a forma como cada criança lidou plasticamente com a linguagem do desenho e o que estava representando. Todos, em linhas gerais, trouxeram a ideia de que dentro dos potes teria terra, ossos e carvão, e não apareceram mais elementos como ouro e diamante. Esses elementos podem estar relacionados às conversas oportunas realizadas pela equipe e pela presença diária das crianças nas áreas de escavação. Na imagem da próxima página, jovens estudantes exploram o material fotográfico e registram com seus celulares, especialmente as urnas Tauary, como uma forma de ter consigo esse material encontrado na comunidade.

Fotografia 13- Jovens interagem com as fotografias das urnas de Tauary encontradas em 2014.



Fonte Acervo pessoal, 2018.

Nesse mesmo dia, a Anne Rapp Py-Daniel tinha acordado previamente com a comunidade o início da escavação interna de uma urna e foi cedido um espaço da escola. Essa ação teve como objetivo mostrar o que se tem dentro dos potes e, assim, não reforçar o imaginário de que pesquisadores/as estariam levando embora os potes com ouro dentro. Apesar que essa noção de que estamos roubando as riquezas e o ouro é muito comum em diferentes contextos amazônicos (PEREIRA, 2019). Aproveitamos esse momento para que os/as estudantes acompanhassem esse trabalho e realizassem uma série de perguntas. Como o número de crianças era grande, as dividimos em pequenos grupos. O diálogo fluiu bem com os jovens e adolescentes e diferentes aspectos em torno da morte foram discutidos, como os cuidados com o corpo de um ente querido no momento da passagem e a diversidade de tratamentos do corpo na hora de se enterrar. Nesse caso, sobre a discussão do material interno das urnas, acionamos facilmente o lugar de uma abordagem que busca mostrar o que é a arqueologia, assim como o conhecimento é produzido (GRIMA, 2016; MATSUDA, 2016), que não é considerada uma abordagem crítica, mas que funciona muito bem, para uma demanda objetiva e clara da comunidade, o que vocês estão fazendo, e do que existe dentro desses materiais. Nesse primeiro contato nosso com a comunidade, essa abordagem não pode ser lida como algo totalmente inadequado, porém nosso

desafio é justamente com a continuidade dos trabalhos, promovermos ações que contribuem para o desenvolvimento de uma arqueologia crítica localmente.

Prancha fotográfica 4- Comunidade acompanha a escavação interna de uma das urnas na Escola.



Fonte Acervo pessoal, 2018.

Escavar uma urna policroma internamente dentro de uma escola é uma situação extremamente marcante para nós arqueólogos/as e para a comunidade escolar. Esse momento e imagem dificilmente sairão da cabeça das crianças e seus olhares para o conteúdo interno eram extremamente curiosos e de encanto. Observar essa cena, da desenvoltura e atenção da colega Anne com elas, e do interesse de todos/as, foi um privilégio. Em um certo momento, as crianças foram para o intervalo tomar a merenda e tivemos um tempo de descanso antes de receber o próximo grupo e elas rezaram antes da refeição. Esse ato me reconectou diretamente com a nossa cena de escavar os remanescentes humanos de povos do passado daquela região. No trabalho que desenvolvemos com os grupos indígenas na exposição “Resistência Já! Fortalecimento e união das culturas indígenas Kaingang, Guarani Nhandewa e Terena”, no MAE-USP, a questão dos antepassados e remanescentes humanos é sempre um ponto de tensão, pois eles/as reiteradamente nos informam sobre o respeito que precisamos ter com os ancestrais (SILVA, 2021). Nossa ação era a mais respeitosa possível, mas da mesma forma que estávamos trabalhando com os remanescentes de outro grupo, naquela situação, para a comunidade também era o outro indígena que estava sendo escavado e não seus antepassados diretos. Diante daquela situação, mostrar aqueles ossos humanos não gerava nenhum estabelecimento de conexão, empatia, ou mesmo de que estávamos violando um corpo.

No terceiro dia, exploramos o potencial dos cacos, para mostrar que as pesquisas arqueológicas não trabalham somente com os potes, mas com outros tipos

de vestígios, como os fitólitos, que foram coletados pelo pesquisador Javier Ruiz Pérez, da Universitat Pompeu Fabra de Barcelona, o manejo de plantas, estudado pela pesquisadora Mariana Cassino do INPA, e o manejo do piquiá, pela pesquisadora Rubana Palhares do INPA. Foi difícil dialogar sobre como o trabalho realizado com as nove urnas foi excepcional para a arqueologia amazônica, pois o cotidiano de pesquisa geralmente é outro. Todo o trabalho com as escolas girava em torno dos potes para as crianças, dessa forma optamos por falar um pouco como geralmente a arqueologia trabalha e quais são seus contextos mais comuns de pesquisa. Com alguns fragmentos cerâmicos coletados em superfície e doados pelos/as próprios/as moradores/as, discutimos o potencial interpretativo da arqueologia. No último e quarto dia, por um pedido da professora de biologia e para aproveitar a presença de pesquisadoras da etnobotânica do INPA, Mariana Cassino e Rubana Palhares, realizamos uma visita à trilha ecológica com o objetivo de identificar plantas do passado e do presente, que mobilizou a todos/as.

Fotografia 14- Rubana Palhares discute sobre as espécies vegetais com as crianças.



Fonte: Acervo pessoal, 2018.

De modo geral, o trabalho com a escola ocorreu de forma tradicional, no escopo das práticas da educação patrimonial, aproximou pesquisadores/as e comunidade e potencializou a dimensão aplicada das pesquisas, em que o retorno dos dados dos trabalhos pode ocorrer no momento de sua execução. Cabe destacar que um trabalho de educação patrimonial nesses moldes não está relacionado com práticas ruins, mas

que parte de um processo especialmente da promoção de encontros, diálogos entre todos/as envolvidos. Mesmo nesse formato, o processo de escuta é fundamental, pois partir desse fazer, escutar, vamos ampliando e compreendendo como realizar ações futuras que possam justamente trazer para um processo central e transversal a dimensão da educação, assim como a educação patrimonial é preconizada hoje (FLORENCIO *et al.*, 2014). Essa problemática, ou dificuldade de fazer um trabalho diferente está relacionado especialmente com a falta de financiamentos.

Eu sempre me pergunto, no escopo do contexto árduo e quase heroico do desenvolvimento das pesquisas no Brasil, especialmente no contexto atual de desestruturação das instituições e da ciência, como viabilizar e possibilitar outras estratégias que possam contribuir com ações mais voltadas para uma arqueologia efetivamente com as pessoas? Pesquisa de longo prazo, com estabelecimento de relações dialógicas, que atendam aos interesses locais, que possam mudar os objetivos iniciais das pesquisas etc. Eu tive a sorte, ao longo desta pesquisa de poder contar com uma etapa de campo, que tinha verba com o foco na escavação de Tauary. Minha atuação aconteceu nas franjas desse processo, que sem a nossa criatividade para potencializarmos ao máximo os recursos, nem essas ações nesses moldes teriam acontecido.

Em contextos análogos, o desenvolvimento da educação patrimonial, da arqueologia pública e todas suas ramificações, muitas vezes faz que seus/suas profissionais ocupem inevitavelmente o lugar da figura pública com as comunidades, o que pode contribuir com o apaziguamento de conflitos ou, por sua vez, a mais comum, fazer as pessoas entenderem sobre a importância da pesquisa, para justificar e reforçar nossa práxis. Não considero isso ruim, mas não podemos ficar somente nesses resultados, podemos avançar e o contexto participativo das comunidades nos convidam para tal ação a todo instante.

2.5. Demandas comunitárias, desvios da pesquisa. Elaboração coletiva de um material didático

No processo de avaliação das ações realizadas com as escolas, professores/as e estudantes, foi levantada a necessidade da continuidade dos trabalhos. Para isso os/as professores/as solicitaram o desenvolvimento de um material didático, que possa ser utilizado em sala de aula e que reúna os dados das pesquisas, de forma prática, fácil e rápida de serem acessados. Nas pesquisas arqueológicas desenvolvidas na região, até o momento, o processo de devolutivas se deu de muitas formas, especialmente nas redes familiares mais próximas dos/as pesquisadores/as, mas

devido uma série de fatores, não gerou um material de fácil acesso para todos/as. Em algumas situações foram entregues cópias das dissertações defendidas, fotografias etc. Algumas famílias que se envolveram mais com o trabalho arqueológico possuem uma percepção do que já foi realizado, porém uma situação me deixou reflexivo. Um dos professores mais antigos e respeitados da comunidade, que se formou com o MEB no início da comunidade e posteriormente alfabetizou boa parte dos adultos locais, ficou surpreso com a informação de que as datas mais antigas para Boa Esperança eram de 3 mil anos antes do presente. Ele claramente não conhecia essa informação, ou pela falta de algo mais concreto, pode ter se perdido na memória.

As datações do sítio arqueológico Boa Esperança são um dado extremamente difundido e, desde a pesquisa de Bernardo Lacale Costa (2012), conhecido por nós especialistas. Obviamente que nesse processo tivemos alguns problemas, como um hiato dos trabalhos com a comunidade por falta de verbas e uma não continuidade das ações do Programa de Educação Patrimonial. Dessa forma, elaborar um material pode ser algo tradicional no âmbito das políticas de socialização do conhecimento arqueológico, entretanto, para a localidade pode ser o melhor espaço para o registro dos dados e da nossa interação com a comunidade.

Em uma manhã na casa de uma das lideranças da Boa Esperança, uma das pesquisadoras do IDSM levou peixes e alimentos para realizar um almoço conjunto com a família. Passamos todo o período conversando sobre diferentes aspectos, em um determinado momento, esse senhor buscou uma publicação do IDSM, toda surrada devido ao manuseio constante, e me mostrou a parte do livro em que ele e sua mulher possuíam um capítulo, sobre a história da criação da RDS, com fotografia deles, e sobre a luta de criação da RDS. Essa situação reforça para nós a importância do suporte livro para a localidade, como um espaço de registro e que pode ser utilizado de muitas formas, não somente pelas escolas, mas também por diferentes agentes da comunidade. Acaba sendo uma linguagem, uma plataforma de registro dos nossos trabalhos, além de contribuir para a contação de mais histórias locais.

Levamos essa discussão para o Laboratório de Arqueologia do IDSM, que acabou acolhida como um eixo de trabalho. Reforço que esse processo de escuta, a partir da avaliação do trabalho, redesenhou a minha prática, pois inicialmente, com o desenvolvimento da minha tese, não tinha previsto de partida organizar a elaboração de um livro, um material didático. Porém, mediante o desafio da atuação das pesquisas arqueológicas em contextos comunitários, que recolocam nossas práticas e anseios em outro lugar, fizemos um convite para todos/as os/as pesquisadores/as que atuaram e atuam na localidade para contribuir com a elaboração de um material que abordasse as principais contribuições da arqueologia. Esse movimento promoveu um exercício com

toda a equipe sobre a dimensão pública de suas pesquisas, para além de seus objetivos específicos, assim como propiciou exercícios de diálogos entre aquilo que é pesquisado e como este pode ser comunicado.

Dessa forma, podemos nos aproximar de uma mudança em relação à prática arqueológica em contextos comunitários. A elaboração desse material educativo foi coordenada pelo Dr. Eduardo Kazuo Tamanaha, pela Márjorie Lima e por mim. Como ressaltado, esta pesquisa não previa a elaboração de um material, mas, no processo dialógico de construção das relações, não pudemos deixar de acolher essa demanda, que vinha sendo levantada pelas comunidades há algum tempo. Especialmente pelo tempo que a arqueologia é desenvolvida no Lago Amanã, ter um material nesse formato é uma dimensão básica do nosso trabalho, além de contribuir com as ações no Lago Tefé e ser uma plataforma que pode gerar novas ações. Essa situação indica os caminhos de colaboração que as pesquisas podem ter ao ouvir as demandas comunitárias e em conjunto buscar soluções. O material após um longo processo de elaboração, entre 2018 e 2021, com a contribuição de muitos colegas, foi lançado em novembro de 2021. Tivemos um longo caminho até conseguirmos a verba para a sua efetivação. Com a diminuição das verbas para as pesquisas no país, o IDSM não pôde financiar o material, dessa forma, buscamos alguns caminhos que acho importante trazer para essa discussão, pois indicam algumas problemáticas.

A primeira tentativa foi em 2018, pois voltamos do campo de 2017 com essa demanda, e submetemos um projeto para um edital para o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) chamado “Programa Ciência na Escola – Ensino de Ciências na Educação Básica”. Tentamos uma alínea de 120 mil reais que, ao longo de dois anos, iria permitir a finalização e impressão do material didático, sua aplicação nas escolas do Lago Amanã e Tefé, e a formação de professores/as e estudantes. O objetivo geral do edital era propiciar o contato das escolas com o desenvolvimento da ciência e, nesse sentido, a arqueologia seria uma possível propulsora do pensamento científico na localidade, dada a sua dimensão interdisciplinar. O projeto era intitulado “Ciência arqueológica nas escolas públicas (estaduais e municipais) de Tefé e Maraã – Amazonas”, composto por doze pesquisadores/as das mais diferentes áreas. Entretanto, o projeto foi bem avaliado, mas o parecer indicava que ele tinha uma inserção muito latente com as escolas e não possuía nenhum/a pedagogo/a na equipe. Não fomos contemplados.

Esse parecer me faz pensar no meu corpo que está nas fronteiras (ANZALDUA, 1987, 2020) dentro da arqueologia, para a comunidade arqueológica sou um educador nato devido a minha atuação dentro do MAE-USP e minha experiência no campo educacional, e para olhares externos a nossa área sou arqueólogo. Na equipe do projeto

também tínhamos a Carla Gibertoni Carneiro, com mais de vinte anos na área de interface entre arqueologia, museologia e educação, mesmo dessa forma o projeto foi lido com a ausência de profissionais para trabalhar com a comunidade escolar. No século XXI se discute amplamente a interdisciplinaridade, entretanto, ainda o corporativismo de área, as visões cartesianas tendem a compartimentar o conhecimento. Por outro lado, para quem não é da arqueologia também não conhece as muitas ramificações da área e sua inserção com a educação e a museologia.

Buscamos um segundo financiamento, internacional, da *National Geographic Society Conservation Grant Application* em 2020, com um projeto intitulado “*Community-based management and conservation of natural and cultural heritages in Tefé National Forest (Central Amazonia)*”. Um projeto mais amplo que lidava com muitas frentes de atuação, como o fortalecimento do turismo comunitário, a melhoria do manejo de produtos florestais, a implementação de tecnologias para a gestão das comunidades, e ações com as escolas locais. Um trabalho com escopo amplo, onde a publicação e atuação com as escolas estariam inseridas em um conjunto de ações, que envolviam uma equipe interdisciplinar de muitas instituições, entretanto, novamente não fomos contemplados.

No mesmo ano de 2020 submetemos um outro projeto para a *Volkswagen Stiftung*, voltado para o patrimônio cultural intitulado “*Cultivating natural and cultural heritage in the Brazilian and Colombian Amazon*”, que envolvia quatro instituições, o IDSM, Max Planck Institutes, a Ufopa e a Universidade Nacional da Colômbia. Um projeto de 1,5 milhão de euros direcionado para muitas frentes, como pesquisas arqueológicas, arqueobotânicas e geológicas, bem como a implantação de turismo de base comunitária e o trabalho com as escolas. Entretanto, novamente não foi aprovado. Finalmente em 2021, concorremos ao edital do Programa de Apoio à Popularização da Ciência, Tecnologia e Inovação da FAPEAM-AM voltado para a popularização da ciência no interior do estado do Amazonas. Ganhamos com o projeto “Divulgação científica do patrimônio arqueológico nas comunidades ribeirinhas da RDS Amanã e Flona Tefé: ciência, educação e cultura na promoção do desenvolvimento local”, que teve o objetivo, contribuir com a popularização por meio do lançamento da publicação. Financiamento mais enxuto, que pôde ajudar com a continuidade do trabalho com as comunidades.

Os financiamentos para pesquisa têm sido cada vez mais concorridos e muitas vezes são pouco direcionados para o trabalho com comunidades. No caso da Amazônia, estão relacionados com as temáticas internacionais e os interesses mais amplos das pesquisas na região. No caso da arqueologia, sempre estão relacionados com pesquisas que possam contribuir com novos dados em torno da conservação da

biodiversidade. Dessa forma, os trabalhos com perspectivas colaborativas precisam se enquadrar dentro de outros financiamentos e muitas vezes abrir mão daquilo que de fato poderia se realizar em torno de um horizonte participativo. O desafio está em encontrar brechas no sistema neoliberal de financiamento das pesquisas que cafetina a vida e o processo de criação. Pelo menos desde a década de 1970, 1980, o capitalismo passou a controlar e a capitalizar não somente a força de trabalho, mas nossas subjetividades e o nosso processo de criação e invenção. Para o capitalismo vigente, é demandado um constante reinventar, que é automaticamente capitalizado, e cafetinado pelas forças do neoliberalismo (ROLNIK, 2003). Ou seja, estamos em um processo constante de tentar criar coisas novas por meio das transformações que passamos com a vida em comunidade, mas que não consegue escapar a lógica vigente, sendo que outras formas de se fazer e criar são apagadas ou invisibilizadas, pois não geram dados esperados. Ampliar o regime de produção das “subjetividades arqueológicas” é um grande desafio, mas que aos poucos vem sendo alargada.

A estrutura preliminar do material foi construída com as seguintes abordagens: dados gerais da arqueologia amazônica e da arqueologia regional do Médio Solimões; o que é arqueologia, patrimônio, cultura material etc.; a problemática indígena local; o balanço da arqueologia no Lago Amanã e Tefé; o território das unidades de conservação; a preservação arqueológica *in situ*; a arqueobotânica e o papel das plantas; o papel da caça na vida das comunidades; o tempo da borracha e do patrão; e algumas sequências didáticas para serem utilizadas em sala de aula pelos/as professores/as, assim como inspirar a produção de outras. Cada um desses textos foi produzido a partir da experiência de cada pesquisador/a com algumas orientações gerais, depois foi indicado um movimento de redução dos textos e a adequação para uma linguagem mais acessível. Cabe destacar a importância de envolver pesquisadores/as em todo o processo nas ações de socialização e não somente delegá-las para nós que estamos nessa interface, pois, dessa forma, podemos sensibilizar todos para os trabalhos de comunicação. Os trabalhos educacionais com as comunidades são estruturantes de qualquer pesquisa desenvolvida, que tem me permitido entender algo como uma arqueologia parente, que será melhor apresentando ao longo da tese.

Em 2019, realizamos outro campo e retornamos às escolas, onde apresentamos a estrutura geral do material, com suas principais abordagens, para que pudéssemos escutar se estávamos na direção correta, e também levamos os esboços dos conteúdos para que fossem validados e equilibrados com os anseios das comunidades envolvidas. Essa articulação ocorreu na Escola Municipal Prof. Cristiano Tramontini na comunidade Boa Esperança, na RDS Amanã, e na Escola Criança Esperança na comunidade de

Tauary. Em ambas foi um processo extremamente rico para nós pesquisadores/as e desafiador, pois levamos uma prévia do conteúdo para que pudéssemos ouvir as impressões do grupo de professores/as, e com isso afinar o material com as perspectivas locais. Essa apresentação do material foi um pouco difícil, pelo tempo curto que tínhamos para a realização do trabalho e também devido à novidade das temáticas apresentadas.

Elenco alguns pontos que nos ajudam a complexificar o desafio da discussão do patrimônio local, que está associado com aquilo que as comunidades cuidam, zelam, possuem uma estima, como o centro comunitário, a igreja e a escola, e no entanto os cacos arqueológicos em muitas falas não entram nessa categoria, mesmo remetendo em algumas situações aos potes dos/as antigos/as. Nesse sentido, temos o desafio das políticas de representação e de identidade em torno dos processos patrimoniais (FERREIRA, 2011), que precisam ser levadas em consideração no trabalho com as comunidades, para então evidenciarmos as disputas em torno dos processos de seleção, preservação e promoção do patrimônio. Portanto, a importância do material produzido é realizar pontes com o cotidiano e a dimensão local das comunidades, pois, por mais que pisem diariamente nos vestígios arqueológicos, nossos dados ainda são abstratos.

O melhor caminho é com a discussão do patrimônio cultural, do qual o patrimônio arqueológico faz parte, pois ele é definido como referências culturais marcantes para um grupo que são passadas entre gerações. É um legado que se tem a intenção de repassar para novas gerações, e que um grupo quer ser reconhecido por ele (IPHAN, 2016); quais elementos materiais e imateriais na Boa Esperança e na comunidade de Tauary se encaixariam nesses moldes? Poderíamos elencar os festejos, a história de criação das comunidades e suas conquistas, algumas músicas, o tempo da borracha, a luta pela criação das Reservas, a memória dos potes e alguidares, a conquista da vida em comunidade. O patrimônio arqueológico nos moldes como o conhecemos é algo ainda novo, mas com um amplo potencial se ele fortalecer a sua vocação como um meio na vida das pessoas e não como um fim em si mesmo. Nas imagens abaixo, momento de apresentação do projeto e textos do material didático e o movimento de escuta sobre como os temas poderiam ser repensados.

Prancha fotográfica 5- Validação dos textos do material didático nas comunidades de Tauary e Boa Esperança.



Fonte Acervo Laboratório de Arqueologia do IDSM, 2019.

Exceto os/as professores/as de história, os de outras áreas nunca tiveram em sua formação o contato com a arqueologia e a história indígena de longa duração, alguns comentaram que aprenderam sobre a passagem do espanhol Francisco de Orellana na região, ou seja a partir da marca colonial. Livros com conteúdos que reforçam o apagamento da história indígena de longa duração, nosso material em elaboração caminhou em uma boa direção de concepções e abordagens nesse sentido. O texto da arqueobotânica trouxe ressonâncias potentes para a ampliação do tema e para a aproximação do cotidiano das comunidades; como já explicitado previamente no capítulo, uma liderança ao ver esse conteúdo, explicado pela Mariana Cassino e Rubana Palhares, comentou que “a arqueologia não está somente embaixo da terra, ela está viva em cima dela”, ou seja, a relação com as plantas carregam também marcas sensíveis e perceptíveis no cotidiano.

Para cada texto proposto, por meio da escuta, elenquei temáticas que pudessem ser inseridas pelos/as autores/as para aproximar a discussão do cotidiano das comunidades, por exemplo, sobre a abordagem da conservação *in situ* dos materiais arqueológicos e a preservação, um professor fez uma sugestão. Ao longo da conversa fez a associação do movimento de preservação dos vasilhames que afloram na Boa Esperança, com o ato de cozinhar o açaí, para ele não azedar tão rápido fora da geladeira. Ambos são processos que buscam preservar a integridade das coisas e elementos, com benefícios para todos/as. Ou mesmo, a identificação por partes dos/as professores/as de como a localidade se refere de maneira depreciativa aos povos

índigenas, como eles falam enrolado, ou como se usam expressões como “para de ser índio menino”, utilizando “índio” como sinônimo de tímido. Esse processo trouxe novos temas e abordagens para o equilíbrio dos textos dos/as especialistas com a vida local. Repassamos esses dados para a equipe, que buscou reestruturar os conteúdos diante dos novos encaminhamentos.

Para os *experts* da política cultural e ambiental, nós arqueólogos/as, o patrimônio é relacionado e chancelado em torno dos bens materiais e imateriais com valores inestimáveis para a humanidade, sob uma perspectiva global. Por outro lado, temos um movimento consolidado que entende o patrimônio como um bem comum para as populações locais, detentoras do conhecimento (VARINE, 2012). Terreno fértil de atuação e produção da vida em torno da sua cultura e da sua herança. Para que os vestígios arqueológicos sejam entendidos como patrimônio local para as populações ribeirinhas, precisam estar correlacionados aos demais aspectos culturais. Nossos materiais necessitam buscar essas portas de entrada e de reafirmação do patrimônio arqueológico local como parte integrante do patrimônio cultural. Entretanto, dada a centralidade da arqueologia em nossas vidas, muitas vezes nos esquecemos de buscar esses fios de conexão, ou mesmo tirar de cena a arqueologia para que ela possa estar ao lado de outros conhecimentos locais. Misturar-se, se tornar parente com outras memórias das comunidades.

O livro “Arqueologia e conhecimentos tradicionais nas comunidades ribeirinhas: da terra para a lousa” foi lançado em novembro de 2021 no evento “Divulgação científica do patrimônio arqueológico nas comunidades ribeirinhas da RDS Amanã e Flona Tefé: ciência, educação e cultura na promoção do desenvolvimento local”, através do financiamento da FAPEAM. Conseguimos implementar oficinas de formação de professores/as da rede pública de ensino dos municípios de Tefé, Alvarães e Maraã, no interior do Amazonas. A publicação foi composta por textos de divulgação científica, com 120 páginas, que sintetizam os principais debates implementados pela arqueologia localmente, e também como os conhecimentos tradicionais tem influenciados os trabalhos de muitas formas, em cada linha pesquisa (SILVA, TAMANAHA, LIMA, 2021).

A elaboração do conteúdo teve a participação de 20 pesquisadores/as de diferentes instituições, que atuam na localidade por meio do Laboratório de Arqueologia do IDSM. Foram produzidas 1.400 cópias impressas que foram distribuídas nas escolas no interior do Estado do Amazonas. O PDF do material também está disponível no site do Instituto Mamirauá e no Repositório de Livros Abertos da USP. Dessa forma, as pesquisas em comunidades no médio Solimões também podem influenciar professores/as de outras localidades para trabalharem com os temas. Para os/as professores/as dos centros urbanos, esse material também se torna uma ótima

ferramenta para a discussão da arqueologia amazônica e também para mostrar como os conhecimentos das comunidades são cruciais para a manutenção da bio e sócio-diversidade.

Prancha fotográfica 6- Lançamento do material didático na comunidade de Boa Esperança.



Fonte Acervo pessoal, 2021.

O evento de lançamento contou com a participação da Anne Rapp Py Daniel da UFOPA, da Karina Nymara e Manuela Oliveira do IDSM. Foi um desafio realizar as atividades com os protocolos de segurança da Covid-19, mas os resultados foram extremamente positivos e reafirmaram os laços com as comunidades. As atividades abrangeram 5 localidades: comunidade de Boa Esperança na RDS Amanã, com a participação de professores/as das comunidades do entorno, como Bom Jesus do Baré, Ubim, Calafate e Juazinho; comunidade Tauary na zona de amortecimento da FLONA Tefé; comunidade de Bom Jesus da Ponta da Castanha e São Jorge da Ponta da Castanha na Floresta Nacional de Tefé e professores/as da área urbana do município de Tefé. O trabalho em cada comunidade teve o objetivo de apresentar o material e discutir algumas temáticas, como arqueologia amazônica; memória e arqueologia nos Lagos Amanã e Tefé; arqueologia e as plantas; realização de planos de aulas a partir do material.

Fazia mais de dois anos que não retornávamos nas comunidades, devido à pandemia da Covid-19, durante esse período mantivemos o contato com as famílias e especialmente com os/as professores/as através de mensagens e redes sociais. Fomos para campo bem apreensivos, especialmente com a insegurança de levarmos o vírus conosco, assim como com nossas inseguranças pessoais devido como a pandemia nos afetou internamente. Reforçamos todos os protocolos e cuidados, especialmente com o uso constante de máscaras. Entretanto, o que nos deu forças para seguir com essa

ação, foi o retorno das comunidades sobre a nossa ida, pois queriam nos receber e consideraram a ação importante.

Prancha fotográfica 7- Lançamento do material didático na comunidade de Tauary e na cidade de Tefé.



Fonte Acervo do Laboratório de Arqueologia do IDSM, 2021.

O trabalho teve o foco na apresentação geral do material e na discussão de cada uma de nossas áreas em específico, como a arqueologia amazônica, arqueologia da morte, a arqueobotânica, e as abordagens educativas. Também aproveitamos para realizar algumas devolutivas das pesquisas em andamento, inclusive colegas que não puderam estar presentes, encaminharam vídeos. O lançamento previsto pelo edital permitiu uma ação pontual, mas mesmo dessa forma, foi importante, pois especialmente conseguimos ver que as famílias em sua maioria estava bem e em certa medida reforçamos os laços para as ações futuras. O próximo movimento nesse sentido é ver como os/as professores, usaram os materiais e replicaram em suas aulas.

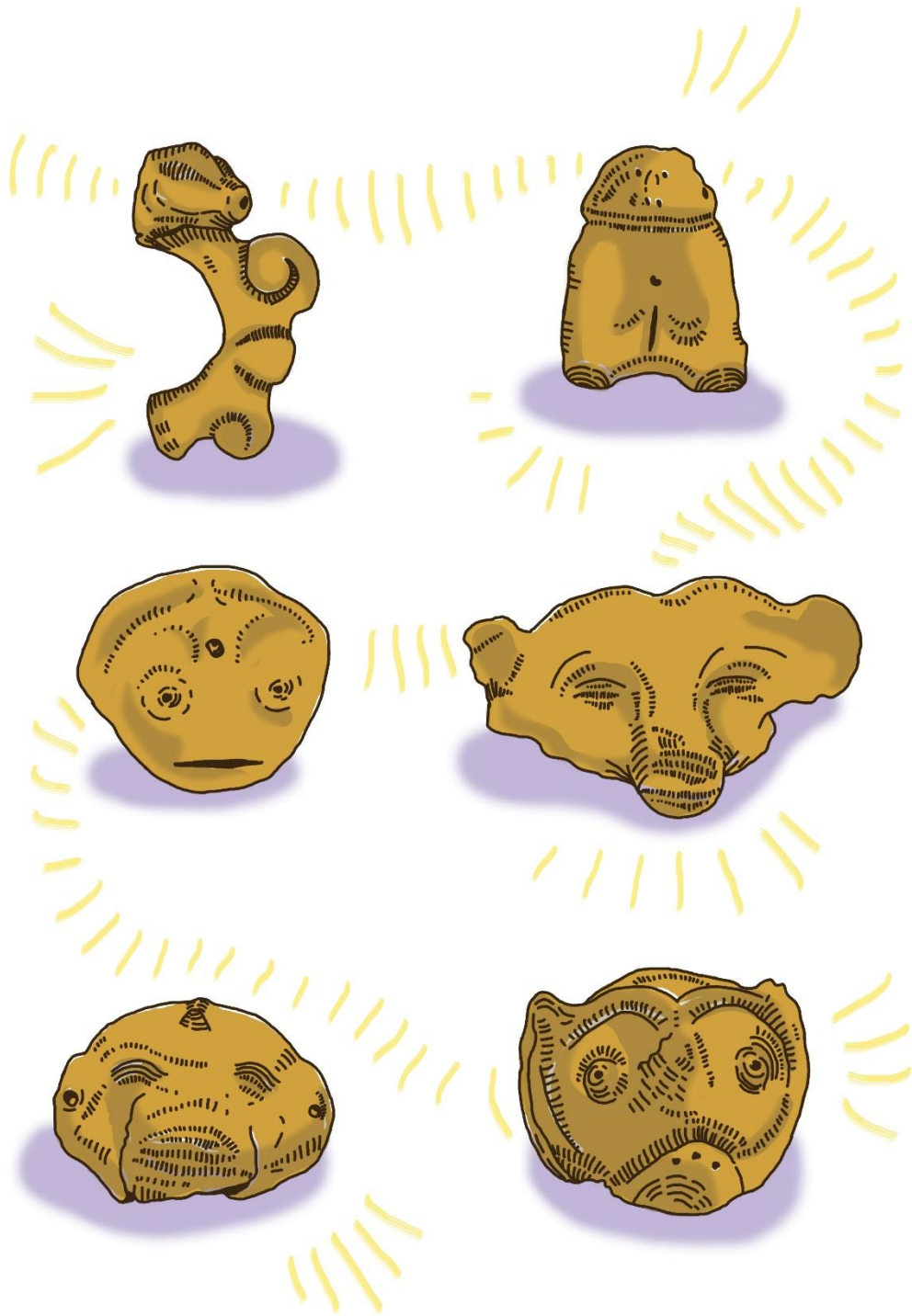
Neste capítulo, apresentei como ocorreu a minha entrada nas comunidades, especialmente pela ação direta com as escolas, por meio das ações de educação patrimonial. Assim como alguns primeiros estranhamentos e encantamentos da minha parte com a forma como professores/as lidam e interagem com os nossos dados arqueológicos. Nos próximos capítulos, amplio esse movimento, com a escuta de algumas lideranças das comunidades, para conhecer mais o contexto local e repensar as nossas práticas e ações. Nesse trabalho com as pessoas, de forma pessoal, também ocupo esse lugar de educador, mas com o foco na atenção nas experiências de vida e memórias locais e como podem expandir nossas ações.



Fotografia 15- Capa do material didático lançado em 2021.

Capítulo 3 – Escutas arqueológicas com as populações da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã e da Floresta Nacional de Tefé

Ilustração 4- Caretinhas arqueológicas transformadas em brinquedos em Boa Esperança.



Poder-se-ia contar a história da humanidade, a começar por seu nascimento, como uma sucessão de aparecimentos de objetos, cada um deles indissociável de uma forma particular de dinâmica social. Então se veria que todo novo tipo de objeto induz um estilo particular de inteligência coletiva e que toda mudança social consequente implica uma invenção de objeto. (LEVY, 2011, p. 130)

No capítulo 3 apresento a discussão sobre a importância do registro do tempo presente nos trabalhos arqueológicos, principalmente para que as interpretações das coisas que transformamos em patrimônio possa acompanhar a salvaguarda dos acervos arqueológicos. Discuto como os materiais arqueológicos foram aparecendo aos poucos com o processo de formação das comunidades e as primeiras impressões sobre eles, da mesma forma reforço a importância de refletirmos sobre a “anterioridade” desses materiais antes da chegada do pensamento arqueológico. Apresento a força da marca dos arigós, que é uma alteridade diante de outras famílias moradoras dos lagos, como é uma noção que organiza a percepção do mundo e um local de partida para os nossos trabalhos. Discorro sobre o trânsito dos materiais entre coisas dos antigos e alguidares de índios por meio da memória das famílias e como essas noções contribuem para a construção de histórias não lineares. Os estranhamentos e aprendizados com a longa duração indígena em relação ao tempo cíclico das memórias e por fim a relação da comunidade de Boa Esperança com as bocas de vasilhames que afloram pela comunidade e os aprendizados realizados com a escavação “amadora” de uma urna, que deixou uma marca profunda na visão local.

3.1. Registro das narrativas do presente e o desafio para a gestão dos acervos arqueológicos.

Na comunidade Boa Esperança na RDS Amanã, e na comunidade de Tauary na Flona Tefé, iniciei o trabalho com os/as professores/as e estudantes e, ao transitar pela comunidade, tornei-me rapidamente o professor de São Paulo, pois os/as adultos/as já tinham ouvido informações a meu respeito por meio das crianças. Devido à centralidade da escola na vida comunitária (VAZ, 2019), tive acesso a algumas lideranças que me ajudaram a ampliar meu olhar para a vida local. Durante todo o tempo da minha estada em campo nas duas comunidades, eu era o professor, sendo indagado sobre assuntos mais gerais, sobre a USP, sobre os desafios do ensino local, sobre a vida em São Paulo, entre outros temas. Afinal, a pesquisa em campo mistura os papéis do eu e do outro, do observador e do observado, pois somos investigados a cada momento e as informações que produzimos nas relações são reinterpretadas a todo instante (OLIVEIRA; SANTOS, 2019, p. 11). Fui beneficiado por essa abertura e pelas trocas com as pessoas e como um educador interessado na leitura de mundo, que antecede a leitura da palavra

(FREIRE, 1989), pude me aproximar da leitura das comunidades sobre seus entornos e sobre nós.

Dessa forma, neste trabalho explorei um hibridismo na escuta, que marca minha trajetória como educador-arqueólogo, a qual flerta com os campos da etnografia arqueológica e da história oral na dimensão do se dar ouvidos às pessoas. Como indica Haber (2012), ouvir, reconhecer e aprender são habilidades que podemos desenvolver nas relações, que podem promover uma arqueologia que desnuda o campo disciplinário e evidencia as violências epistêmicas e coloniais, como uma forma de ampliar as subjetividades. Minha escuta é marcada pela minha experiência anterior com a utilização da história oral no desenvolvimento da pesquisa de mestrado (SILVA, 2015), que me possibilitou compreender a visão de mundo dos/as migrantes no sudoeste amazônico. Igualmente pela minha fluidez entre os campos da educação patrimonial, da educação museal, da arqueologia pública, indicada no capítulo anterior, busco reforçar a dialogia das relações no trabalho de campo, pelo aspecto educacional da minha prática e também pelo papel a mim atribuído como professor na comunidade. Por outro lado, não estou interessado somente em olhar o contexto local por cima dos ombros dos/as colaboradores/as desta pesquisa, mas olhar nos olhos e dar ouvidos às interpretações locais e às narrativas elaboradas pela arqueologia. Respeitar a diferença, respeitar aquele/a diferente de mim quer dizer entrar na pele da pessoa e aprender com ela (FREIRE, 1993).

Escutar possibilita alargar nossa visão e a produção de conhecimento da área. Porém, diferente da antropologia, nós como arqueólogos/as temos o compromisso profissional e ético com a preservação do patrimônio arqueológico, que nós mesmos produzimos e isso muitas vezes pode engessar nossas ações. Segundo Clifford (2014, p. 27), o olhar relativista do/a pesquisador/a de campo do início do século XX, no momento de consolidação do trabalho antropológico, o/a diferenciava de um/a missionário/a e de administradores, que, para além de conhecer e aprender uma outra cultura, queriam catequizar. Dessa maneira, com todas as ressalvas para não cometermos anacronismo, no século XXI também podemos cair no lugar análogo do missionário e da catequização devido ao imperativo da preservação do patrimônio arqueológico, que perpassa nossas ações. Movimento amplamente criticado pelas arqueologias contemporâneas que buscam alternativas ao modelo do déficit (MERRIMAN, 2004), que almeja ensinar uma determinada noção de preservação. As escutas possuem muitas reverberações em nossas pesquisas, mas podem especialmente contribuir com a expansão das noções de patrimônio e redirecionar nossos trabalhos para uma aproximação maior com os dilemas e demandas locais.

Desse modo, importante remarcar que em alguns momentos acompanhei o cotidiano das comunidades, o trabalho de meus/minhas colegas arqueólogos/as, em outros, realizei algumas entrevistas/registros com as lideranças, que foram em torno de trinta pessoas, para compreender melhor alguns aspectos e indicar redirecionamentos da minha prática. A cada etapa de campo buscava novamente esses/as participantes para apresentar o andamento do trabalho e para conversar sobre algumas dúvidas, ou outros assuntos que gostaria de aprofundar. Também ao trabalhar com a escola e com a comunidade, pude realizar essas escutas e vivenciar muitas vezes os efeitos etnográficos (STRATHERN, 2014).

No processo de identificação de colaboradores/as⁵⁰ para minha pesquisa, parti de uma abertura das lideranças com relação à nossa presença, que já tinha sido autorizada previamente. No caso da Boa Esperança, Márjorie Lima e outros colegas do IDSM realizaram uma etapa de campo específico em 2017 para explicar nossas motivações e obter a autorização para a realização dos trabalhos devido à organização de base comunitária das famílias. Inicialmente acessei algumas pessoas, que me indicaram outras para entender alguns interesses específicos da pesquisa, e assim constituiu-se uma rede de colaboradores/as. Esse movimento teve uma importante contribuição da arqueóloga Jaqueline Gomes, que em meu segundo dia de campo, andou comigo pela comunidade, onde visitamos algumas famílias que ela vinha trabalhando desde longa data. Em Tauary, Eduardo Kazuo Tamanaha com outros colegas articularam previamente a etapa de campo com a comunidade em 2018.

A constituição dessa rede de colaboradores/as da pesquisa, ocorreu de forma aberta, diferentemente das colegas da etnobotânica que geralmente utilizavam o método da bola de neve (VINUTO, 2014), muito comum na área da educação ambiental e que consiste na construção de uma amostra não probabilística, em que as pessoas indicam outras até que os dados se saturem e passem a se repetir, optei por outros caminhos. Escolhi uma abordagem semelhante àquela utilizada em meu mestrado, em que se fez presente o conceito de rede do Núcleo de Estudos em História Oral da USP (MEIHY; RIBEIRO, 2011; MEIHY; HOLANDA, 2007), que é análogo à bola de neve, mas sem se ater a um ponto que satura os dados coletados.

Nesta pesquisa, estou mais interessado em ouvir como as pessoas formulam suas concepções de mundo, território, patrimônio, herança, entre outros aspectos, do que ter um conjunto de dados que vai me ajudar a conceber uma ideia. Essa amostra

⁵⁰ Adoto o termo colaboradores/as, pois indica um processo contínuo de construção da relação entre pesquisadores/as e comunidades em torno da pesquisa. Tenho clareza de que a minha pesquisa em todo seu escopo não se constitui como colaborativa, mas existe um grande potencial local para desenvolvermos essa prática em trabalhos futuros devido à organização de base comunitária das comunidades.

probabilista é extremamente eficaz para algumas abordagens, mas, como afirma Ecléa Bosi (2003), as histórias que emergem por meio da contação, narração, permitem que surja uma visão de mundo específica e marcada por aquele determinado sujeito, mais do que informar sobre um acontecimento específico. Portanto, como pesquisador no contexto amazônico, busco friccionar⁵¹ diferentes concepções de mundo e são esses elementos que nos ajudam a construir e entender a realidade local. Os muitos domínios do saber, como o tempo da memória, o tempo do registro estratigráfico e dos acontecimentos, demandam cuidado metodológico, pois podem apresentar informações enviesadas para o/a pesquisador/a (AGOSTINI, 2019, p. 39). Entretanto, do meu ponto de vista e da pesquisa realizada, entendo que esses “enviesamentos” fornecem uma potência criativa.

Em nosso país, marcado pela desigualdade social e pelas marcas do colonialismo que nos constitui, temos um grande desafio de olhar as pessoas para além da falta. Sem adotar uma postura salvacionista em relação ao outro, nem deixar de ver a riqueza da vida em sua diferença, tomando o cuidado de não alegorizá-la, buscamos que as diferenças sociais também se modifiquem, especialmente quando elas implicam em desigualdades. Segundo uma entrevista da Marilena Chauí (2017), intelectuais de esquerda e de direita em um país com uma democracia frágil possuem uma postura autoritária de quererem levar a consciência e outras benesses para as populações: “O outro já é uma consciência, eu tenho que ouvir como essa consciência pensa, o que que ela tem para dizer, como ela organiza o mundo, sou eu que aprendo trabalhando com ela” (CHAUÍ, 2017). Uma das formas de apagar, silenciar e segregar os coletivos do presente de seu território é desqualificar e não considerar as suas relações sociais com o mundo material que os circunda (RIBEIRO, 2015). Segundo a autora, uma arqueologia pretensamente técnica marginaliza os povos do presente em detrimento dos dados produzidos pela materialidade do passado e abdica da possibilidade da construção de projetos alternativos de mundo. Obviamente essa compreensão também demanda uma abertura e generosidade para que também possamos compartilhar o que sabemos e como construímos nossas ideias em um movimento de trocas dialógicas e respeitadas. Aprendemos e também marcamos o corpo do outro com nossa presença.

Nas duas comunidades onde trabalhei, Boa Esperança na RDS Amanã e Tauary, na Flona Tefé, minha presença em conjunto com a marca de outros/as pesquisadores/as me possibilitou construir uma rede, que se constituiu em sua maioria de homens, patriarcas que chegaram muito jovens com suas famílias nas localidades.

⁵¹ No âmbito dos museus, é reconhecida a importância do conceito de fricção, que promove o encontro de diferentes valores em torno dos acervos e das instituições, e que se traduz por meio das curadorias compartilhadas (VASCONCELLOS, 2021, p. 12).

Gostaria de ter acessado o universo feminino, entretanto, pela minha condição de homem, mesmo que muitas vezes acompanhado de colegas pesquisadoras, não adentrei o mundo delas. Ocorreram algumas exceções, mas que, da mesma forma, sempre tinha a presença dos homens das famílias nas minhas conversas com elas. Portanto, existe um potencial enorme para que as pesquisas continuem nas comunidades do Lago Amanã e Tefé com a escuta das percepções das mulheres sobre o patrimônio arqueológico, sobre a arqueologia de modo geral.

Esses agentes que contribuíram com minha escrita perceberam um sentido de existência e de vida no espaço das Unidades de Conservação com o movimento da preservação ambiental. Desde sempre, conviveram, atuaram e se engajaram com cientistas do país e do mundo e assim se relacionam muito bem com a linguagem da ciência. Os momentos da minha pesquisa que, sobretudo, ocorreram na criação de um espaço determinado para o diálogo me forneceram uma vasta documentação de histórias que extrapolaram os objetivos iniciais e ampliaram muitas questões sobre as temáticas da memória social local, da construção das comunidades, das conquistas dos grupos, da construção do território das reservas e suas histórias. Também pude realizar algumas entrevistas que foram marcadas com cada colaborador/a previamente em campo, momento oportuno para explicar as intenções do meu trabalho e o meu interesse em ouvir a história de vida deles/as e sua relação com os materiais arqueológicos. Essas ações ocorreram em diversos locais, tais como nas casas dos/as colaboradores/as, nos espaços públicos da comunidade como o centro comunitário, na escola, nas áreas de trabalho, por exemplo.

Essas escutas não fornecem uma totalidade do que é a vida em comunidade de Boa Esperança e Tauary, devido às muitas camadas que compõem as existências e as invisibilidades de vozes dissonantes que esse conceito também carrega. Como informa González-Ruibal, Gonzáles e Criado-Boado (2018), a arqueologia pode cair em um populismo epistêmico, quando geralmente se trabalha somente com comunidades, ou parcelas delas que atendem os próprios interesses e/ou compartilham visões de mundo semelhantes em torno da preservação do patrimônio arqueológico. Geralmente em nossos contextos de pesquisa nos alinhamos com as pessoas que falam, ou dialogam com a linguagem da ciência, ou seja, que pensam semelhante ou respondem produtivamente nossas demandas, porém, como lidar com o crescente reacionarismo de algumas camadas sociais? Os autores indicam que precisamos encarar a realidade social e sua complexidade, pois muitas vezes as comunidades não são progressistas, sendo necessário superar a visão de que as elites são más; e que acadêmicos e profissionais são pessoas ruins que trabalham a favor da hegemonia; pois às vezes membros das comunidades também ficam do lado conservador (GONZÁLES-RUIBAL;

GONZÁLES; CRIADO-BOADO, 2018, p. 7). Tenho clareza do meu recorte de pesquisa, sendo em sua maioria masculino e marcado pelas lideranças que falam minha língua, mas se justifica pelo fato de ser especialmente construído junto com esses patriarcas, fundadores das comunidades que são respeitados pela maioria. Da mesma forma, são as lideranças que estão à frente no contato com a população externa e que mobilizam as articulações comunitárias. Eles também ajudaram a criar a vida comunitária e a implantar as Unidades de Conservação, articulação que trouxe melhorias para todos/as. Como já salientei, as mulheres também tiveram um papel crucial nessa história, mas infelizmente não tive acesso a esse universo, mas elas estão ali, a serem ouvidas e consideradas.

Eu busquei entender as lideranças da comunidade Boa Esperança e Tauary, como de outras, como narradores/as, processo este conceitualizado por Walter Benjamin (1994), pois elas mantêm a faculdade de intercambiar experiências por meio de suas histórias contadas. São sábios/as que através de suas trajetórias fornecem conselhos, orientam a vida pelo encantamento de quem conta. Marcados/as pelos seus ofícios de ex-seringueiros, caçadores, pescadores, agricultores, ceramistas, entre outros, mobilizam a vida social e o sentimento de pertencimento a um grupo. Essas histórias e formulações são abertas e nos oferecem muitas possibilidades de interpretação, pois não possuem uma explicação em si, mas abrem o campo para interação e leitura. Como arqueólogo e educador de um museu universitário, sei a importância de buscarmos compreender a visão das pessoas com as quais trabalhamos e especialmente a necessidade de registrar essas noções, da mesma forma que produzimos cuidadosamente a documentação arqueológica em campo.

Um primeiro movimento de transcrição das entrevistas, que foram registradas em áudio por meio da autorização prévia e aplicação do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)⁵², me ajudou a refletir sobre o campo da arqueologia, do patrimônio e da gestão. Cabe destacar que minha pesquisa foi submetida à Plataforma Brasil⁵³ e aprovada pelo Comitê de Ética do IDSM. Para nós oriundos das ciências humanas, é um aprendizado lidar com os parâmetros do Sistema da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (COPEP) e dos Comitês de Ética em Pesquisa (CEP), ligados ao Conselho Nacional de Saúde (CNS). Muitas vezes a demanda de anonimato dos/as

⁵² Os diálogos realizados com moradores das comunidades do Lago Amanã e Tefé foram realizados por encontros prévios com os/as colaboradores/as e com o consentimento dos envolvidos.

⁵³ A Plataforma Brasil unifica, no âmbito nacional, o registro das pesquisas que envolvem seres humanos por meio do sistema dos Comitês de Ética em Pesquisa (CEP) e da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Conep), ligados ao Conselho Nacional de Saúde (CNS). Esta pesquisa possui o registro 01878918.2.0000.8117 na Plataforma.

participantes de uma pesquisa no campo das ciências médicas e biológicas não se aplica às ciências humanas, pois em sua maioria estamos produzindo histórias com as pessoas.

Ao não nomear esses sujeitos, ou trocar por apelidos, pois é uma obrigatoriedade do sistema CEP/Conep, acredito que geramos uma nova violência epistêmica, ou um epistemicídio, como discute Boaventura de Sousa Santos (2007), pois apagamos o outro em prol da modernidade. Um amplo debate se faz necessário nesse sentido, para que junto com os/as colaboradores/as possamos romper essas barreiras da ciência. Nesta pesquisa respeito as normas do CEP/Conep na maior parte da minha discussão, mas em alguns poucos momentos evidencio o nome dos/as colaboradores/as com quem mantenho contato contínuo, que me deram autorização e têm acompanhado meu trabalho mesmo a distância. Agostini (2019, p. 39) salienta a complexidade das pesquisas ao lidarem com autores/as ou referências consultadas, pois muitas vezes permanecem no anonimato, seja pela condução das pesquisas, pelo interesse das pessoas que são consultadas, entre muitos outros motivos. Gusman, Rodrigues e Villela (2016) chamam atenção para as incoerências do sistema CEP/Conep no desenvolvimento dos trabalhos com povos indígenas, devido à adoção de um único modelo de formulário que não leva em consideração as especificidades de cada área, pois restringe a ética na pesquisa ao consentimento para a realização dela e ao preenchimento de documentos. Portanto, o movimento ético deve ser constante e permanente no desenvolvimento dos trabalhos, especialmente com a contribuição da justiça social.

Como profissional de um museu universitário, fui formado e atuo sob a perspectiva da interdisciplinaridade da arqueologia, museologia e educação. O conjunto documental produzido por esta pesquisa marca meu encontro com as pessoas no Lago Amanã e no Lago Tefé, que resulta de um momento específico. A discussão sobre a relação dos acervos arqueológicos, que nós produzimos com as experiências de vida das pessoas, foi abordada em meu mestrado, com o estudo de caso da implantação do Museu Regional de Arqueologia de Rondônia (SILVA, 2015). Ao final dessa pesquisa apresentei na íntegra as narrativas e histórias de vida ouvidas, que foram indicadas para fazerem parte do acervo do Museu. Para esta tese, esse processo se modifica devido aos meus interesses e aproximação com a etnografia arqueológica e a dimensão da escuta, inerente à minha prática como educador que busquei evidenciar. Entretanto, tenho discutido com o Laboratório de Arqueologia do IDSM para que esse corpo documental fique salvaguardado na instituição. O movimento de ficar à deriva pela comunidade e ser tomado pela vida em comunidade também se soma ao processo das escutas, das entrevistas realizadas, do desenvolvimento de ações educativas. Esse

olhar possibilita se ater ao não dito, aos gestos e práticas que também permitem refletir sobre o campo patrimonial.

A materialidade é central para o desenvolvimento das pesquisas arqueológicas, porém o registro e documentação do imaterial, como as narrativas do presente, são cruciais para o avanço dos trabalhos, para o registro do tempo presente e da relação das pessoas com as coisas. Como profissionais tendemos a nos preocupar mais com a preservação dos materiais arqueológicos do que com os sentidos que as pessoas fornecem ao mundo (CABRAL; PEREIRA; BEZERRA, 2018, p. 265). A arqueologia⁵⁴ tem avançado nesse sentido, porém ainda está muito centrada na documentação arqueográfica, sendo necessária a discussão de como contribuir com o registro e a salvaguarda da relação das gentes, principalmente em um momento em que a arqueologia com as pessoas tem crescido de forma exponencial. As Recomendações de Ouro Preto⁵⁵ (ACERVO DA SAB, 2017), por exemplo, enfatizam que “Todos(as) profissionais envolvidos(as) nos projetos de pesquisa arqueológica devem estar comprometidos(as) com a gestão dos acervos gerados” (ACERVO DA SAB, 2017, p. 3). O foco é no acervo material, mas sinaliza que, independente do término das pesquisas, os/as profissionais precisam refletir como as coleções produzidas terão a sua salvaguarda garantida e especialmente como elas podem cumprir o seu papel na sociedade atual. O distanciamento entre a documentação arqueológica produzida em campo, com a documentação museológica também é uma problemática a ser superada, para se somar esforços em conjunto com a implementação de uma gestão compartilhada dos acervos (SALADINO, 2019, p. 245).

São necessários a articulação e o fomento da participação de vários agentes em torno dos acervos, como instituições de guarda, pesquisadores/as e comunidades⁵⁶. Dessa maneira, um ponto a ser discutido e implementado é o desenvolvimento de estratégias de registro e documentação dos acervos para gerar protocolos de devolução das pesquisas produzidas. Desde longa data a área da arqueologia discute mecanismos para realizar retornos, onde as pesquisas são realizadas, entretanto, essa vertente tende a ser delegada para profissionais que estão na linha de frente da educação

⁵⁴ A Sociedade de Arqueologia Brasileira (SAB), com a articulação do Grupo de Trabalho de Acervos Arqueológicos (GT Acervos) e da Rede de Museus e Acervos Arqueológicos e Etnográficos (REMAAE), nos últimos anos avançou nesse debate e lançou alguns documentos que contribuem para o processo de gestão e documentação museológica.

⁵⁵ As Recomendações de Ouro Preto foram elaboradas por diferentes profissionais da arqueologia e buscam contribuir com os acervos arqueológicos. Essas recomendações abordam a ética das pesquisas; a gestão de acervos e a formação de seus profissionais.

⁵⁶ Discussão apresentada no documento intitulado “Carta de Encaminhamentos do III Fórum de Acervos Arqueológicos”, realizado na Universidade Federal de Minas Gerais, cidade de Belo Horizonte em 2019, que propôs alguns encaminhamentos a partir do tema do evento “Museus, Instituições de Guarda e Pesquisa”.

patrimonial, da arqueologia pública entre outras áreas. O desafio se estabelece com o desenvolvimento de uma atuação conjunta entre todos/as os/as profissionais, especialmente atentos/as às implicações de suas práticas, no exercício árduo de sair da zona de conforto e pensar como os trabalhos podem reverberar localmente, em especial como as comunidades podem redirecionar as pesquisas por meio de suas pautas.

A proliferação de acervos arqueológicos pelo país tem colocado muitos dilemas, e talvez o principal seja como gerenciar milhares de vestígios arqueológicos, de coisas transformadas em patrimônio, salvaguardadas em diferentes tipos de instituições de guarda como museus, laboratórios, universidades, entre outros espaços. Como superar a distância entre as instituições de guarda e os materiais arqueológicos pesquisados, que muitas vezes são deslocados para outros estados (MORAES WICHERS, 2010)? Atualmente, ao passo que os acervos crescem, as instituições têm sido desestruturadas internamente por falta de incentivo público e devido à política de Estado, que claramente não valoriza a cultura, o patrimônio e muito menos respeita a diferença sociocultural do país.

Em muitos casos, os acervos produzidos estão distantes de seus locais de origem e das narrativas do presente, dessa maneira amplos percalços se desenham para a comunicação de nossas ações. Os objetos arqueológicos, para além de informar inúmeras questões em torno dos processos de ocupação e invenção dos grupos ao longo do tempo, possuem uma dimensão etnográfica, amplamente discutida pela arqueologia nas últimas décadas. Os sítios arqueológicos, antes de assumirem essa conotação, estão vinculados às dimensões da vida em diversos espaços, como quintais, terreiros, moradias, terras indígenas, entre outros, o que abre as discussões sobre a preservação. Peças arqueológicas inteiras e com apelo estético recorrentemente estão inseridas em coleções etnográficas, devido ao seu contexto de uso e reuso e quando encontradas em situações de abandono são categorizadas como arqueológicas (BRUNO *et al.*, 2020, p. 31).

As fronteiras estabelecidas entre objetos arqueológicos, etnográficos e criadas pelos/as especialistas mergulhados/as nas problemáticas de sua época produzem afastamentos, onde aqueles objetos com mais apreço estético estão na coleção etnográfica e os fragmentos da mesma cultura, na coleção arqueológica (MORAES WICHERS, 2019). Esse trânsito e fluxo por parte das pesquisas podem ampliar os trabalhos colaborativos com as comunidades e assim potencializar seus aspectos como acervos epistêmicos, pois revelam uma pluralidade de saberes, conhecimentos, estratégias de resistências de muitos povos ao longo do tempo e do espaço (JÁCOME

et al., 2020), e podem se beneficiar com outras epistemologias como as feministas, indígenas, quilombolas entre muitas outras.

As camadas simbólicas imputadas por especialistas como objetos arqueológicos ou etnográficos são fluidas e elucidam o lugar acadêmico que ocupamos, assim como nossos interesses metodológicos. Nesse sentido, por que registramos uma lâmina de machado, encontrada por um morador, somente como um objeto arqueológico sem proveniência e não como arqueológico e etnográfico? As famosas lâminas de machado polido, encontradas por populações em todo o país, podem adentrar nas instituições museológicas como objeto arqueológico sem proveniência ou referenciadas por todo um trabalho etnográfico dos sentidos e usos por aqueles/as que as encontraram e as reutilizaram, por exemplo. Bezerra (2017) indica a miopia da arqueologia que tende a olhar para as comunidades como se não conhecessem e não soubessem valorizar aquilo que entendemos como patrimônio, desse modo, deixamos de reconhecer as dimensões auráticas que antecedem as explicações arqueológicas. Esses conhecimentos possuem imensos usos potenciais nos processos de salvaguarda e comunicação. Nesse perspectiva, algumas instituições de guarda no país têm buscado aproximar suas coleções desses saberes múltiplos, como por exemplo o Museu Paraense Emílio Goeldi que revisita suas coleções com trabalhos que envolvem arqueólogos/as, ceramistas, professores/as etc. e que resultam em uma série de benefícios para a instituição, para a sociedade e para as pessoas (LIMA; BARRETO, 2020).

Geralmente objetos arqueológicos sem proveniência são compreendidos com um potencial científico menor, porém, com possibilidade de extroversão/comunicação. Essa questão ocorre devido à falta de procedimentos que levem em consideração o registro adequado dessas pessoas e suas relações com as coisas, assim como a falta de formação nos cursos de arqueologia para o desenvolvimento dessas ações. Ou seja, somente nossas ferramentas científicas seriam eficazes para assegurar a construção de um dado confiável e útil. Entretanto, do ponto de vista comunicacional, esses achados e as histórias de vida com esses materiais possuem um potencial pouco explorado. Imaginem um museu, uma instituição de guarda que passa a documentar de forma sistemática as motivações e histórias de vida das pessoas que doam determinados objetos arqueológicos. Essa documentação pode gerar um banco de histórias que se relaciona com o acervo e possibilitará a ampliação de seus usos sociais. Em meu mestrado, identifiquei essa possibilidade e sugeri para o Museu Regional de Arqueologia de Rondônia a criação de um banco de histórias, devido à frequência de doação de peças por agricultores/as locais para a instituição (SILVA, 2015). O museu

pode reforçar a sua função social com o entorno ao mesmo tempo que as comunidades se sentem representadas nele.

Toda pesquisa arqueológica, por produzir acervos, gera um problema museológico (MORAES WICHERS, 2010); noção que finalmente parece ressoar para os/as profissionais da arqueologia. Os objetos, ao adentrarem a cadeia operatória museológica⁵⁷ nos museus (salvaguarda e comunicação), por exemplo, passam a exigir das instituições diferentes frentes em torno da aproximação com a sociedade. Nesse sentido, o arcabouço teórico das pesquisas, que “resgatam” esses materiais, coloca problemas múltiplos para a revisitação dos acervos por meio de perguntas e anseios da atualidade. A ampla discussão em torno da socialização do patrimônio arqueológico muitas vezes esbarra nas interpretações dos objetos produzidos no passado, transformados em bens arqueológicos, em patrimônio. Nossas pesquisas muitas vezes tiram a vida pulsante das coisas (INGOLD, 2012) e de fato as circunscrevem em objetos arqueológicos. Esse cenário tem se transformado e criado novas frentes de estudos que refletem as implicações sociais, políticas e culturais da arqueologia. Como nos informa Machado (2021), precisamos em nossas pesquisas buscar saber sobre as relações entre as coisas, os lugares e as pessoas, que se vinculam intimamente na produção de narrativas.

A valorização dessas narrativas, assim como a sua documentação, pode ocorrer de muitas formas, por meio de etnografias, implementação de projetos de história oral, entrevistas, entre muitas outras abordagens. Essa documentação pode adentrar nas instituições de endosso junto com os acervos gerados, assim como a documentação arqueográfica, contribuindo para o desenvolvimento de diferentes atividades no futuro, sobretudo, as de caráter educacional e expositivo. Esse debate se acirra em contextos comunitários, pois a dimensão educacional e comunicacional é parte constitutiva do início da pesquisa que parte da dialogia com os agentes locais. Em linhas gerais, as pesquisas arqueológicas, assim como as instituições de guarda – como os museus, institutos, entre outros espaços –, podem inserir novas estratégias de gestão e de atuação no que concerne à documentação dos acervos, favorecendo amplamente a comunicação.

Esses objetos precisam ser compreendidos para além da nossa concepção de longa duração, que é crucial para combatermos o colonialismo e o apagamento da história indígena, porém, necessitam se aproximar dos dilemas e anseios da vida contemporânea, em sua diversidade social. Um caminho frutífero é justamente a

⁵⁷ Cabe ressaltar que nem todos os endossos institucionais das pesquisas arqueológicas são para museus, pois a maioria é destinada a laboratórios, centros de pesquisas, entre outros espaços, o que dificulta sua fruição pelos públicos (MORAES WICHERS, 2010).

compreensão da multitemporalidade das coisas (HAMILAKIS, 2011) e a crítica ao tempo linear da modernidade. Por exemplo, os/as Guarani Nhandewa, com quem tenho atuado no MAE-USP, nos ensinam que o tempo é cíclico, pois o passado está no presente. O que ocorreu há milhares de anos atua de forma efetiva na condução dos grupos na atualidade (SILVA; CARNEIRO, 2021). As interpretações arqueológicas e das comunidades locais podem se beneficiar nos processos de produção e gestão dos acervos.

Bem como, segundo Bruno (2020), precisamos garantir que os acervos produzidos possam contribuir com a produção de ressignificações, de novos conhecimentos, tratamentos adequados da salvaguarda e comunicação. Da mesma forma, é preciso garantir que as ressignificações produzidas anteriormente à nossa presença, ou seja, antes da chegada do conhecimento arqueológico na localidade, antes da transformação das coisas em vestígios arqueológicos, patrimônio etc., antes da dimensão aurática das coisas (BEZERRA, 2017), também adentrem essa cadeia curatorial museológica. Desde o primeiro momento que pisamos nas comunidades, nossas narrativas arqueológicas passam a reverberar de muitas formas, a partir de receios, encantamentos, surpresas, descobertas, e coexistem assim com outras formas de percepção do mundo.

No processo de gestão arqueológica e da formação dos acervos, a dimensão educacional possui um amplo potencial, entretanto, o seu lugar ainda é delicado e frágil. De acordo com a abordagem metodológica implementada pela pesquisa, toda essa força pode ficar adormecida, fetichizada ou pode potencializar um processo de transformação e de produção de múltiplos sentidos. Não existe um modelo a ser aplicado, mas o que podemos fazer como arqueólogos/as é ativar nossa capacidade de escuta para a relação das pessoas com as coisas, o que pode nos direcionar para caminhos extremamente ricos do processo de entendimento da longa duração. No meu caso específico como educador e dado o meu corpo fronteira (ANZALDUA, 1987, 2009), apresentado nos capítulos anteriores, que se situa entre os campos da arqueologia, da educação museal, da arqueologia pública e da educação patrimonial, entre outros, sempre me interessei pela maneira como as pessoas significam as coisas, pois essas narrativas imersas nas experiências de vida local são portas de entrada para nossa atuação e para a dialogia.

Nosso trabalho produz o patrimônio arqueológico, ou seja, o transforma em um bem da União. O patrimônio nasce a partir da pesquisa empírica, pois é justamente ela que o torna mobilizável na vida sociocultural (MENESES, 2007). Porém, temos aprendido que, em diversas comunidades pelo país, esse material não nasce a partir da pesquisa, já está vivo na dinâmica social do presente. Obviamente que não operam a

categoria daquilo que entendemos como patrimônio, mas muitas vezes tocam nas dimensões de pertencimento, herança, alteridade, ou reforçam as histórias dos grupos locais. Em outros casos tensionam os processos de preservação, o que exige de nós uma escuta apurada. A dificuldade da nossa prática está em como lidar metodologicamente com essas situações. Quais cursos preparam seus/suas profissionais para lidarem com esses encontros? Muitas pesquisas procuram ouvir essas impressões, mas elas não influenciam de forma efetiva os trabalhos e as perguntas iniciais dos projetos. Muitas vezes aparecem somente como adendos, ilustrações, ou desvios poéticos, para a dureza de nossas interpretações e dados que parecem estar tão distantes da vida pulsante no presente. Trabalhar em contextos comunitários nos fornece a possibilidade de abriremos os nossos processos de interpretação e a maneira como as pessoas imersas em seu cotidiano lidam e interpretam a materialidade, o território e as paisagens. Entender essas percepções é fundamental para um fazer com e assim ampliar os processos de colaboração.

Ao frequentar a vida nas comunidades de Boa Esperança e de Tauary, pude perceber que os vestígios arqueológicos são da ordem do corriqueiro, fazem parte da vida de seus/suas moradores/as e se inserem na paisagem como elementos que a compõem, assim como as árvores, as casas, o campo de futebol, entre outros aspectos. Alguns materiais acionam memórias e histórias das comunidades e são pontos de partida para falarem de si e de seu grupo. Meus colegas de área já tinham me contado sobre esses aspectos de muitas formas, um sítio arqueológico vivo, mas é sempre impressionante quando chegamos e percebemos esse cotidiano que se produz sobre e nos entornos dos sítios arqueológicos. Os cacos estão espalhados pelas comunidades, a floresta está repleta de marcas do passado como os açazais, castanhais etc., e pelo convívio constante parece que passam a ser despercebidas frente às demandas da vida, e a priori não despertam um olhar diferenciado do ritmo da vida local. Para um profissional de museu que está acostumado a atuar com perspectivas educacionais em exposições de arqueologia ou em reservas técnicas, ou seja, espaços controlados, se deparar com a relação viva das pessoas em cima e nos entornos dos vestígios arqueológicos é da ordem do atravessamento de um acontecimento (BONDIA, 2002) que permanece latente em nossa experiência e volta em diferentes momentos em nossa percepção, ampliando o desafio de atuação.

Os famosos cacos estão na vida das pessoas de Boa Esperança e de Tauary desde longa data, então busquei ver essas relações, e também ouvir e entender esses diferentes momentos de apropriações, tornando o processo próximo de uma arqueologia da memória e do imaginário (BEZERRA, 2018). Interpretar e buscar compreender a antiguidade e o estudo do passado é somente uma forma de se fazer

arqueologia na atualidade, e as práticas arqueológicas alternativas têm se ancorado na dimensão da memória, com a compreensão de que não existe um passado a ser (re)descoberto, mas sim devemos entender seus efeitos no presente (NATIV; LUCAS, 2020, p. 855). Entretanto, as práticas arqueológicas alternativas ainda carecem de espaço diante dos debates “verdadeiramente” arqueológicos. No XX Congresso da SAB realizado em novembro de 2019 na cidade de Pelotas, RS, por exemplo, as pesquisadoras Caroline Fernandes Caromano, Marcia Bezerra e Mariana Petry Cabral organizaram o simpósio “Arqueologias lindas: sobre outras formas de fazer arqueologia”, justamente para reunir novas práticas arqueológicas que têm rompido com um fazer tradicional, mas que ainda são lidas como uma arqueologia bonitinha, o que parece não ressoar da mesma forma como as pesquisas “tradicionais” com seus pares.

Existem muitas formas de lidar com o papel das coisas no presente das comunidades, Marcia Bezerra (2017, p. 49) sintetiza as reflexões possíveis da arqueologia com as pessoas e o patrimônio arqueológico, havendo as protocolares, que registram algo anedótico, o que pode ajudar a florear o científico; as normativas, que buscam promover a preservação por meio das leis e do Estado; as instrumentais, que buscam ensinar a nossa perspectiva científica ao outro; e as críticas, que promovem uma problematização e levam em consideração as construções nativas. Acredito que transitamos em todas essas esferas ao longo do trabalho e alteramos a abordagem de acordo com as situações, e essa mudança é possível a partir do envolvimento efetivo das comunidades conosco. Muitas vezes elas demandam dados mais concretos, ou seja, uma perspectiva mais instrumental, entretanto, temos como perspectiva uma abordagem crítica, para tentar evidenciar os conhecimentos locais na pesquisa e suas reverberações, da mesma forma que se possa transformar os espaços acadêmicos (ATALAY, 2019).

Portanto, nesta pesquisa, o corpo documental gerado – como anotações em cadernos de campo, fotografias e entrevistas registradas em áudio –, permitiu reviver os encontros e repensar uma série de questões. Especialmente possibilitou contar algumas histórias do encontro entre a arqueologia e a vida em comunidade, de uma forma mais aberta e especialmente tocada pela presença das pessoas. Essas mesmas histórias no futuro ao entrarem nos processos de socialização, por meio de muitas ações como ações educativas, formação de professores/as, exposições, oficinas, podem carregar os rastros das pessoas. Os vestígios arqueológicos que surgem e se perdem na dinâmica da vida local podem ser lidos como materiais sem proveniência, mas se pretende mostrar abaixo como estes estão imersos nas histórias de se tornar comunitário/parente em Amanã e em Tauary. Não almejo classificar as relações das pessoas com as coisas ou objetos arqueológicos, pois classificação social implica

colonialidade (MIGNOLO, 2020), mas sim ver as potencialidades e as diversidades e o que podem nos informar sobre a arqueologia do ponto de vista local. Essas histórias dos encontros são frestas, momentos de pausas reflexivas para nós sobre as complexas relações inseridas em um determinado contexto social. A arqueologia inevitavelmente promove/contribui para a produção de identidades culturais, e dessa forma é necessário olhar criticamente para o passado em conjunto com as comunidades, e assim entender o contexto de conflito de visões de mundo em jogo (FERREIRA, 2008, p. 84).

3.2. Encontros entre pesquisadores/as com moradores/as de Boa Esperança e de Tauary, o lugar de se tornar parente

Ao longo do desenvolvimento desta pesquisa, tive o privilégio de ouvir muitos agentes que compõem a vida nas comunidades de Boa Esperança e de Tauary, como agricultores/as, professores/as, aposentados/as, lideranças, crianças, entre outros. Da mesma forma como pude ensinar um pouco sobre a arqueologia e as nossas noções de patrimônio arqueológico. Algumas dessas conversas foram realizadas em suas casas, com horário marcado, outras em situações cotidianas durante a nossa presença na comunidade, acompanhadas de cafés e açaí fresco. Essas conversas foram conduzidas pelo meu interesse pela vida local, por perguntas em torno da infância; da localidade de origem dos/as colaboradores/as; do momento de criação da comunidade; da época dos patrões; da época da fartura; sobre as motivações que os/as levaram a morar na localidade; sobre o primeiro contato com os cacos; sobre a chegada dos/as primeiros/as arqueólogos/as; entre muitos outros interesses. Obviamente que o desvio para outros assuntos também ocorreu, o que me permitiu aprender um pouco sobre a vida em comunidade.

Como me informou uma das lideranças de Boa Esperança, ele gosta da nossa presença pois pode nos relatar como é viver em comunidade e especialmente aprender como é a vida nos centros urbanos fora da Amazônia, que eles/as acompanham de forma assídua na televisão durante o funcionamento do gerador de energia entre 18h e 22h. Ou seja, existe uma abertura e curiosidade para nós, dessa forma, a perspectiva da dialogia é algo posto pela comunidade, o que me facilitou a ampliação da escuta. Nesses encontros, as lembranças foram estimuladas pelos interesses desta pesquisa, tendo sido abertos aos desvios a outros assuntos. Dessa forma, foram abordadas memórias voluntárias, memórias estimuladas, que são moldadas e criadas pela relação entre pesquisador e colaboradores/as.

Talvez se houvesse o retorno para realizar o mesmo diálogo, com a mesma pessoa em outro momento, alguns elementos da narrativa iriam se alterar, modificar,

mas essa dinâmica faz parte da pesquisa arqueológica como um todo, pois da mesma forma que a memória se altera com o tempo, os sítios arqueológicos estão em constante processo de transformação e produção pela vida comunitária. Temos um grande desafio de como lidar com as memórias e como tentar traduzir a força avassaladora de uma memória involuntária, que suprime, achata o tempo, borra as barreiras entre passado e presente.

Meu esforço busca compreender as histórias das famílias e diferentes agentes da comunidade, para perceber elos entre as pessoas com o território e com a sua construção. As conversas e o acompanhamento dos/as mais velhos/as e, sobretudo, das lideranças que se engajaram com a preservação ambiental, em diversas atividades, evidenciam figuras fortes e respeitadas. Esses papéis construídos passam pelas complexas relações familiares, que criam redes de cooperação e a noção de pertencimento daquele determinado local. As comunidades no Médio Solimões se configuraram como uma forma de habitar, que modificou o modo de vida, a subsistência e a organização política local, mediante o agrupamento voluntário com a implicação de ajuda mútua (VAZ, 2019, p. 22). Essa organização social, política e cultural é fortalecida pelas práticas das atividades coletivas e pelos laços de parentesco e compadrio (LIRA; CHAVES, 2016).

Nosso papel como pesquisadores/as também passa pela abertura da vida das famílias para nossa presença, que não necessariamente se estabelece pelo interesse imediato nas pesquisas, mas, sim, por quem somos como pessoas, de onde viemos, quem são nossas famílias, se somos casados/as, se temos filhos/as, entre muitos outros aspectos. Quanto mais próximos do modelo familiar comunitário, mais fácil somos compreendidos, quanto mais distantes, mais estranhamentos surgem, porém não necessariamente com menos acolhimento. Essas situações em que nosso modo de vida passa a ser investigado e analisado nem sempre é confortável e nos atenta para a dificuldade que temos de falar de nós mesmos/as, movimento este que geralmente como pesquisadores/as naturalizamos em relação ao outro. Esse incômodo revela ainda ecos da branquitude nas práticas científicas, que se pauta pelo movimento e legitimação de falar por todos os outros, menos por nós mesmos, sendo que não nos implicamos no problema (BENTO, 2002).

No caso da arqueologia realizada na comunidade Boa Esperança, a mais pesquisada pelo IDSM, com a retomada dos trabalhos arqueológicos em 2017 o terreno já estava aberto para nossa presença e já possuíamos o horizonte do se tornar parente em uma perspectiva não genealógica, mas sim de novas forças de criação entre

peças, espécies e seres (HARAWAY, 2016)⁵⁸. Segundo Atalay (2019, p. 519), em uma perspectiva semelhante, a base do corrente sistema patriarcal capitalista é o pensamento individualista, que colocou o mundo em seu ponto de crise atual, dessa forma, como contraponto a esse sistema, o esforço deve incluir formas de *sympoiesis*, pensar com, ouvir com e trabalhar com as comunidades, para então se desenhar novos modelos de atuação. Os trabalhos realizados especialmente por Bernardo Lacale, Jaqueline Gomes e Tereza Parente, assim como do Eduardo Neves, o “pai dos alemães”, possibilitaram um outro patamar de interação da nossa equipe com as famílias, sendo que éramos desconhecidos, mas familiares ao mesmo tempo. Mesmo que nunca tivéssemos estado na localidade, ao falar da arqueologia e de trabalhos anteriores, fomos ligados a essa “família” arqueológica. Entretanto, mesmo nessa perspectiva, precisamos respeitar as regras da comunidade, sendo este o ponto central para sermos aceitos e para uma arqueologia ser incorporada pela comunidade, é preciso entender esses códigos.

Dessa forma, tenho entendido, a partir desse trabalho e de outros colegas do IDSM, a necessidade do desenvolvimento de uma arqueologia parente. Especialmente quando ouço sobre o processo de se tornar parente nas comunidades, dos fortes vínculos de compadrio e de ajuda mútua que possibilitaram o surgimento do tempo das comunidades, do tempo da fartura e da mudança radical de um modo de vida, saindo da dependência para a autonomia. Penso qual tipo de arqueologia poderia ser efetiva na vida das comunidades e contribuir para mudanças locais. A comunidade é muito perspicaz na leitura de nós e de nosso mundo e especialmente sobre os benefícios de nossa prática. Entender as regras e lógicas das relações familiares demanda tempo, e a característica de os campos em geral serem curtos, com muitas pessoas, que marca a prática arqueológica amplia os desafios de se fazer parente. Um trabalho de base comunitária ocorre e se transforma na dimensão da própria relação e nas preocupações compartilhadas entre pesquisadores/as e comunidades, tornando o processo das relações mais valorizado do que o resultado final, especialmente porque a pesquisa nunca termina (RIZVI, 2020, p. 92). Pondero que temos um horizonte viável e possível para o desenvolvimento de uma arqueologia parente, todos/as de nosso grupo de pesquisa se engajam nesse sentido, no processo de construção conjunta das agendas de pesquisas e dos interesses mútuos pela arqueologia. Não atuamos com a totalidade da comunidade, mas nos aproximamos de determinadas famílias, que nos fornecem uma localização específica naquele contexto.

⁵⁸ Donna Haraway (2016), ao refletir sobre o antropoceno e suas marcas da destruição, indica que o caminho para a sobrevivência da nossa espécie na Terra é a partir da capacidade de se fazer parente, não somente entre humanos, mas interespecies e seres.

Essa perspectiva de uma ciência “parente” pode contribuir para a construção de uma prática que amplie os modelos de solicitação de autorização para o desenvolvimento de pesquisas em áreas de comunidades, propriedades particulares, e posteriormente para o desenvolvimento de ações de extroversão. Abordagem que se inspira nos trabalhos colaborativos e de base comunitária na arqueologia, que possuem muitas inspirações, protocolos de trabalhos e objetivos (ATALAY, 2012, 2019, 2020; CABRAL, 2014; COLWELL, 2016; FERREIRA, 2011; MACHADO, 2013; RIZVI, 2020; SILVA, 2015; WYLIE, 2019, entre outros), que podem se traduzir localmente a partir dessa força da prática de se tornar parente. Um sábio morador ao me explicar as complexas relações de parentescos, quem era irmão de quem, tio, tia, primo etc., afirma que na comunidade, se você não for ligado por parentesco com alguém, em breve se tornará – inclusive nós pesquisadores/as se passarmos mais tempo nas comunidades. A prática científica ao marcar significativamente o outro por meio do afeto é o início de um percurso sem volta que precisa ser alimentado por todas as partes envolvidas. Ao aprofundar essa interpretação, revela-se a necessidade de fazermos uma ciência parente, que nasça marcada pelas problemáticas locais e implicada no modo de vida que carrega situações boas, ao mesmo tempo de dificuldade e complexidade.

Uma arqueologia parente é uma forma potencial de qualificarmos nossa prática em contextos comunitários a partir de determinadas famílias, ao mesmo tempo que nos coloca vínculos de cooperação que extrapolam a pesquisa. Para a construção dessa prática temos uma série de desafios, como a superação pontual de nossa presença, muitas vezes em campo; uma atenção e preocupação com a qualidade de vida das comunidades; uma inserção inevitável nas questões políticas; um compromisso de manutenção da relação ao longo do processo de trabalho; e a centralidade dos processos educacionais. Pois acredito que para o desenvolvimento de qualquer trabalho, desde as pesquisas mais *hard sciences* até as mais dialógicas precisam ser aprovadas pelas pessoas que moram naquele lugar, e nesse momento nós acionamos nosso papel como educadores/as para explicarmos quem somos, o que fazemos, por que fazemos e por que essa prática pode trazer algum benefício local. Não no sentido de convencimento, mas na busca de pontos de sinergias e a partir do compromisso da arqueologia como uma ciência social, que tem um papel político no presente. Antes de sermos arqueólogos/as, somos educadores/as. Essa tradução local de uma perspectiva colaborativa para uma arqueologia parente será detalhada nos próximos capítulos.

Obviamente, a nossa presença é lida de muitas formas e existem percepções destoantes, como a de um morador que de forma muito tranquila me informa que a arqueologia não oferece nenhum benefício para a comunidade, pois, em sua leitura, o nosso trabalho arqueológico não tem uma inserção na vida local, a não ser com a

contratação para o serviço e o pagamento de diárias. Ou seja, uma percepção muito direta sobre o que de fato a arqueologia pode trazer de benefícios a curto prazo, que toca em uma questão delicada, mas necessária, a de que todo mundo, pesquisadores/as, comunidades etc., quer ganhar a vida fazendo o que gosta. E nós não somos diferentes, desenvolvemos nossa prática como profissão e não somente por amor.

Nosso trabalho arqueológico é visto como bom, na medida em que pode contribuir com as necessidades reais e imediatas das pessoas, ou seja, trazendo melhoria de vida. A médio e longo prazo, a partir da nossa presença mais constante, pode trazer outros benefícios mais abstratos, como a preservação arqueológica, o fortalecimento da noção de pertencimento a uma história de longa duração etc. Nosso trabalho em linhas gerais é bem avaliado pelas comunidades, especialmente pelas reverberações que podem ter para as crianças, que passam a acompanhar o desenvolvimento das ações em seu cotidiano e quintais. O contato com novas informações e percepções de mundo é benéfico, especialmente na visão dos/as professores/as. Ou seja, temos uma abertura e um chamado para que possamos contribuir com a educação local, com o espaço da escola, que é um mecanismo e braço do Estado, assim como a própria prática arqueológica.

Por outro lado, para a comunidade de Tauary, o gostar da arqueologia e do nosso trabalho não está relacionado necessariamente ao que fazemos, aos dados científicos que produzimos e à história indígena de longa duração que ajudamos a construir, mas sim em primeiro lugar, às relações que estabelecemos com a comunidade. Relações de afeto e de proximidade são o eixo central para a aproximação da ciência em contextos comunitários. Nesse sentido, outros/as pesquisadores/as são lembrados/as não pelo ramo da ciência que praticam, ou pelo trabalho que desenvolvem, mas pelas experiências compartilhadas. Por exemplo, em situações de acompanhamento de pesquisadores/as na floresta à noite para observação de macacos, ou pelo cuidado e paciência que arqueólogos/as possuem com os vestígios, entre muitas outras práticas. As comunidades nas UCs recebem especialmente muitos/as biólogos/as, sendo que a arqueologia é uma pequena e recente parte da ciência que chega em Tauary, por exemplo, e mais antiga em Boa Esperança.

Outra situação, uma liderança me relatou quando a pesquisadora Laura Furquim, que trabalhou um período na casa do Baré, do outro lado do lago, com paleobotânica o convidou para conhecer essa abordagem. Ela organizou toda uma dinâmica para possibilitar um barco para buscá-lo e levá-lo até a base de apoio do IDSM. Diante do microscópio, ele se encantou com esse outro mundo e com a forma como o conhecimento pode nos levar a pensar sobre o porquê das coisas, sobre as pequenas

coisas como um pequeno pedaço de carvão. Mas o que mais o marcou, foi o cuidado da pesquisadora com ele, a atenção dada e a logística mobilizada para que fosse até o local. A ciência reverbera potencialmente nas comunidades especialmente com os pequenos atos e o cuidado que temos, seja na construção das relações ou nos muitos desdobramentos das ações que precisamos implementar para que as coisas realmente aconteçam, sendo que muitas vezes não estavam previstas.

3.3. Escavação da memória arigó: um rio de alteridades

O chão comum que sustenta a comunidade de Boa Esperança, sua relação com o passado e ancestralidade está ancorado em uma origem comum em seringais na região do Juruá entre as décadas de 1950 e 1960, apresentando posteriormente a busca por melhorias de vida e a ida para o Lago Amanã. Algumas famílias chegaram no Juá Grande, um igarapé do Lago Amanã, e fundaram a Boa Esperança, em uma ponta de terra boa. A origem cearense dos pais e/ou avós também os marca como arigós, aqueles que se diferem das demais famílias que já moravam no lago anteriormente, pela forma de falar e pela maneira como nomeiam determinados aspectos da vida. Escavar e pesquisar essa comunidade também é entender a estratigrafia dessas memórias que compõem a vida local.

Grande parte das famílias é marcada pelo encontro de cearenses com populações indígenas, sendo pelo menos um dos membros da família pertencente a esses mundos, como mãe, pai, avó e avô. Sobre a descendência indígena, em sua maioria ela é indeterminada e não se sabe ao certo a região de origem, nem o grupo cultural. Essa não identificação direta com a ancestralidade indígena está relacionada com um projeto político de apagamento dos povos indígenas que perpassa todo o país. O Brasil criou uma nova identidade para afastar as populações indígenas de sua origem, trazendo a perspectiva de que “é muito simples despir a pessoa indígena da identidade dela” (ANAHATA, 2019).

Em uma tarde na porta da casa de uma das moradoras de Tauary, que é uma exímia artesã e produz paneiro, vassoura, peneira etc., observava atentamente a destreza como trançava uma peneira com tala de arumã, encontrada em área de capoeira. Ela sentada no chão, encabulada com o meu interesse no domínio tecnológico da cestaria, me explicou todo o processo de confecção, como o trabalho enorme para limpar a tala de arumã e a dedicação necessária para a peneira ficar pronta em dois dias, com a intercalação com outros afazeres como o cuidar da roça e da casa. Alguns/mas moradores/as já tinham me informado que seria fundamental conhecê-la para minha pesquisa, pois ela tinha descendência indígena. Após uma longa conversa

sobre o objeto que produzia, ela me relatou a sua origem, que tinha nascido em Fonte Boa, no Médio Solimões, onde se relacionava com indígenas em seu cotidiano, pois morava com eles/as, mas que eram indígenas mais “enxergados”, “civilizados”, usavam roupa e falavam português. Perguntei se ela era indígena, diante de toda história de sua vida, sua origem em Fonte Boa, o convívio com os/as indígenas, suas habilidades artesanais, porém ela disse que não. Mostrando assim que “a não relação com a história indígena” pode ser um dos grandes desafios dos trabalhos com as comunidades ribeirinhas.

As populações tradicionais, ribeirinhas e caboclas da bacia amazônica tiveram um recalque da consciência em relação aos povos indígenas devido à cultura trazida pelos/as migrantes e que a relação com os povos nativos ficou em latência (CASTRO, 2015, p. 20). Prefiro entender que a não conexão identitária ou a afirmação com a ancestralidade indígena está adormecida como estratégia de sobrevivência ao colonialismo. Sabemos que as populações indígenas resistem desde sempre ao apagamento epistêmico de suas culturas, da mesma forma o processo de retomada das identidades como local de luta tem mostrado que a cultura não se perde, mas está presente, à espera de ser retomada. Essa artesã tem profundos elos com os povos indígenas e ela possui essa noção, porém diante de todas as consequências da colonização da floresta amazônica, sabe muito bem como lidar conosco, “não indígenas”. Muitas vezes não assumir esse lugar pode ser uma forma de se proteger e de sobreviver. Entretanto, esse tipo de análise pode colocar muito em destaque o papel dos/as “brancos/as” na conformação das identidades locais, em que a cultura indígena seria medida a partir daquilo que ainda permanece, ou em sua relação de ascendência. Goldman (2017) em sua discussão sobre os/as afroindígenas indica outros caminhos, nesse sentido, pois ao invés de procurarmos o que seria algo inerente a cultura africana ou indígena, devemos compreender esse processo como uma perspectiva, que indica uma nova existência e uma nova diferença, sem ter como centralidade a cultura hegemônica dos/as brancos. Novos processos de produção de diferença e cultura mediante o encontro entre as populações indígenas e diferentes outros grupos.

A região do Juruá recebeu muitos cearenses e nordestinos em geral, que fugiram da seca e buscaram melhorias de vida, com a perda do valor da borracha no mercado internacional, muitos continuaram suas trajetórias e buscas por outras regiões. Centenas de famílias desceram do Acre pelo rio Juruá e se espalharam pelo Solimões, se deslocaram para Carauari e depois para Tefé – semelhante ao caso dos arigós da Boa Esperança. Em relação à chegada ao Lago Tefé, algumas famílias antes de se assentarem em Tauary passaram por outras localidades, colocações como Paí, Ponta da Sorva e Tuiuca. Existe uma mobilidade entre as comunidades em relação à moradia,

que muitas vezes são impulsionadas por diferentes motivos, como a busca por escola para as crianças, pois as comunidades muitas vezes oferecem somente a Educação Infantil. A não possibilidade de as crianças e jovens estudarem localmente é um dos grandes motivos de desterritorialização nas comunidades, pois precisam se deslocar para as cidades e muitas vezes perdem os elos do trabalho comunitário local. Essa dispersão entre as comunidades também se estabelece pelo sistema de compadrio, pois um parente convida outro para passar uns dias na comunidade, acaba gostando e, se a comunidade aprovar, a pessoa pode ficar.

A mobilidade era ocasionada pela busca da subsistência, melhores condições de vida, mas também por conta dos encantados. Como nos explica um dos comunitários de Tauary, seu avô mudou do Tuiuca, porque seus dois filhos pequenos, que tinham entre 6 e 7 anos, foram levados para a mata pelo Curupira⁵⁹. Eles estavam brincando no terreiro da casa, perto de uma goiabeira e seu avô na rede, quando olhou, percebeu que eles tinham sumido. Foram dias de procura pelas crianças, um certo dia seu filho mais velho, remando no rio, viu as duas crianças bebendo água na beira, elas foram encontradas parecendo bicho segundo ele. Essa situação de relação com os seres encantados da floresta fez com que a família se mudasse para outra localidade, o Tuiuca. As crianças durante esse período na mata falaram que comiam frutas, andavam em cima de um cavalo, de uma onça, dormiam em um buraco da árvore, ou no buraco da terra. Os encantados, os seres da floresta atuam de muitas formas na vida ribeirinha, da mesma forma que deixam marcas na paisagem (GOMES, 2012; LEITE, 2014; MORAES, 2012).

As características culturais e os hábitos do grupo fundador da Boa Esperança são específicos em detrimento das outras comunidades do Lago Amanã, reforçando a marca dos “arigós”, os de fora, os que vieram do Juruá. De acordo com Alencar (2002), a identidade das populações ribeirinhas está relacionada aos aspectos do ambiente, do parentesco e do lugar. Pertencer a uma família ancestral permite que você seja identificado como daquele lugar, que é reafirmado pelas redes de apoio e pelos momentos de sociabilidade. Ser arigó é ter a sua origem no Juruá e ser ligado às redes familiares das nove famílias fundadoras, serem valentes e muitas vezes na percepção amazônica não saber realizar algumas atividades (GOMES, 2016, 2018). Em Tauary existe essa marca dos arigós, porém, mais diluída, a comunidade acessa mais a origem cearense.

Arigó no Amanã, como me ensinaram, é uma denominação fornecida pelos/as moradores/as mais antigos/as do lago ao povo que fundou a Boa Esperança, devido à

⁵⁹ Curupira é um ser encantado e protetor da floresta, que beneficia quem protege a floresta e prega castigos para as pessoas que desrespeitam a mata.

forma diferente de falarem e a maneira como trabalhavam. Outras pessoas associam o termo a uma origem regional, sendo que arigó são os que vieram do Juruá, porém não se sabe ao certo quando surge e quem forneceu esse termo, se as pessoas do Juruá ou as do Lago. Esse termo carrega o registro de um momento de encontro entre as populações nordestinas, especialmente cearenses, com as populações amazônidas. Momento de estranhamentos e descobertas proporcionados pela diferença cultural entre grupos que foram forçadas a conviverem devido ao êxodo rural no final do XIX e começo do XX. A mobilização de arigó localmente nos sugere uma ofensa, um xingamento, uma visão depreciativa. Segundo Lima (2009, p. 17), no começo do século XX, os nordestinos eram chamados pela população nativa de arigós, colonos, cearenses e brabos, o que reforçava um estereótipo negativo dos migrantes a partir de características como sendo violentos e ignorantes dos saberes da mata.

Um das lideranças da Boa Esperança, me ensinou melhor essas diferenças, segundo ele os arigós denominavam casa de farinha e para os antigos do Lago Amanã era casa de forno; o baixo era a área de brejo, onde se tem buriti, açaí, e para o pessoal do Lago era o raso; se você for tirar açaí e não souber subir no pé, você é arigó, entre outros exemplos. Outra história didática é sobre um arigó que chegou no Amazonas e ouviu que o açaí era um vinho muito bom. Ele foi na mata tirou o açaí madurinho e, como não sabia subir, derrubou o pé. Colocou de molho na água quente, depois peneirou e jogou os caroços com a carne do açaí fora. Pegou aquela água vermelhinha, tomou e disse: “nossa esse vinho é muito bom”. Ser arigó está relacionado especialmente com uma dimensão de alteridade, relacionada ao não domínio dos fazeres e saberes da mata.

O termo arigó possui registros mais antigos, no final do século XIX e começo do século XX, os cearenses brabos, segundo a lógica do seringal, eram aqueles que tinham acabado de chegar e ainda não estavam familiarizados ao trabalho e não conheciam as suas dinâmicas e após esse aprendizado se tornam mansos, essa comparação também era realizada com os/as indígenas, sendo que os brabos eram os não amigáveis à população dos seringais e os mansos, aqueles acostumados, inseridos na vida dos seringais (FRANCO, 2001, p. 110). O termo arigó entra nessa mesma lógica, de quem não domina os códigos locais, entretanto, esse termo foi digerido pela comunidade da Boa Esperança e de Tauary, de um lugar de ofensa para o de diferença e de orgulho, marca de sua característica. Processo semelhante ao movimento *queer*, que transformou se transformou nos Estados Unidos de uma ofensa em orgulho (LOURO, 2018).

Nas comunidades Boa Esperança e Tauary, mesmo com a marca dos arigós, a identidade é fluida e as pessoas se percebem de muitas maneiras. Arigó é mobilizado

pelas pessoas de fora das comunidades, pelas famílias mais antigas do Lago. Em alguns momentos eu perguntei como você se considera e se identifica? Se alguém perguntar quem é você, qual a sua cultura? E na maior parte das vezes a pergunta não fazia muito sentido, pois esse movimento de categorização é nosso, relacionado à ciência e então fornecia alguns exemplos, como eu, por exemplo, que sou paulistano, urbano, educador, entre muitas outras marcas. Da mesma forma, lançava alguns termos recorrentes, que já tinha ouvido de outras pessoas, como filho da terra, ribeirinho, arigó, indígena, beradeiro, entre outras. Em sua grande maioria apareceu um fluxo de trânsito entre esses campos, todos/as sempre acionaram mais de uma categoria para falar de si, como amazonense; caboclo; acostumado na beira, da beirada mesmo; ribeirinho/a, do interior, da maloca e indígena. Percepção de uma identidade dinâmica, em que todo mundo é meio caboclo, meio arigó, meio amazonense, meio indígena. A identidade não é um monte de caixinhas que correspondem à raça, sexo, classe, gênero etc., que vão se somando, mas um rio que flui em seu processo constante de mudanças e transformações, sendo que, em cada localidade desse mesmo rio, as pessoas nomeiam e significam aquela parte que veem de uma forma (ANZALDUA, 2009). Portanto, as identidades são situacionais e fluidas e se estabelecem especialmente em relação ao outro.

Não existe uma relação direta com a identidade indígena, mas um reconhecimento da influência no modo de vida, na alimentação, na pesca, na forma de lidar com a mata, com a natureza. Alguns me falaram, que caso alguma pessoa seja indicada com descendência indígena, ela pode ficar brava. Portanto, possuímos um grande desafio ao produzir nossas histórias de longa duração que evidenciam uma história indígena, pois a cada contexto nossos dados reverberam de uma forma. Falar da importância de uma história indígena não é simples em um país marcado por uma multiplicidade de relações com essa ancestralidade e especialmente pelas marcas do apagamento cultural promovido pela colonização. Tampouco, podemos esperar que os movimentos de resistência também assumam esse lugar da produção de suas narrativas, logo o trabalho arqueológico e a produção de suas histórias podem reverberar de muitas formas. Portanto, as marcas culturais mobilizadas pelas comunidades para se situarem em relação aos nossos trabalhos são muitas e a cada encontro, ela pode ser mobilizada de uma forma, especialmente a partir da relação de confiança que estabelecemos com essas famílias.

3.4. Anterioridade dos materiais arqueológicos nas comunidades.

Conforme a área atual da Boa Esperança foi sendo transformada em comunidade, os materiais arqueológicos foram aparecendo. A transformação da Ponta

da Samaúma em Boa Esperança foi gradual e se iniciou com a criação das áreas de roçados, das primeiras casas, do campo de futebol, sendo esse espaço dedicado ao lazer, onde os mais velhos mais remetem que os primeiros cacos eram percebidos. Segundo Cruz (2007, p. 39), uma comunidade de base católica na Amazônia é constituída por áreas de usos comuns, como uma igreja, uma escola, um campo de futebol e a sede comunitária, onde ocorrem os festejos e as reuniões. A antropização recente ocorreu por meio da construção desses espaços que fornecem a dimensão da sociabilidade da comunidade; e onde podemos, em muitos casos, inserir um outro elemento, os sítios arqueológicos, pois eles também estruturam esses locais. A pesquisa arqueológica na floresta amazônica geralmente acompanha o processo de reocupação local contemporâneo, sendo muito comum que agricultores/as que produzem mamão e outras plantas reutilizem os sítios e os abundantes fragmentos de cerâmica para proteger o solo do processo de evaporação (NEVES, 2006, p. 55), por exemplo. São as ocupações do presente que abrem o caminho para a arqueologia, segundo o pesquisador, os/as agricultores/as muitas vezes também reclamam da retirada dos vestígios do solo pela arqueologia, pois promove o ressecamento da terra.

Fotografia 16- Partida de futebol na comunidade de Boa Esperança em um campo localizado sobre um sítio arqueológico.



Fonte Acervo Pessoal, 2017.

O se fazer comunitário na Amazônia passa pela construção do espaço comunal, pela marca da formação católica e pela centralidade do campo de futebol. Prática que envolve várias gerações, homens e mulheres, de crianças a idosos, que acompanham e jogam as partidas no entardecer. Quem já esteve na Amazônia sabe o papel desse esporte, momento de sociabilização e também de interação entre várias comunidades a partir dos torneios e competições nos finais de semana, que reafirmam os vínculos de solidariedade. O futebol de várzea promove as ações cooperativas entre seus membros, da mesma forma que transforma um espaço intergeracional onde se brinca, festeja, troca informações e discute problemas de toda ordem (BARROS, 2014). No Lago Amanã, Vaz (2019, p. 17) mostra a centralidade do futebol entre todos/as moradores/as e inclusive para as pessoas de fora, como no caso dos/as pesquisadores/as. Segundo Eduardo Góes Neves, é muito comum os sítios estarem preservados na área do campo de futebol, pois não foram ocupados por construções, da mesma forma é difícil conseguir escavar essas áreas, pois as comunidades não querem abrir mão do jogo (MEDAGLIA, 2012). Com a criação da comunidade de Boa Esperança, rapidamente foi aberta uma área para ser o campo de futebol e em algumas narrativas aparecem muitos encontros com os vestígios arqueológicos nesse local e os pés machucados pelos cacos nas disputas de bola.

Na nossa percepção de arqueólogos/as, a escolha da atual Boa Esperança para moradia poderia estar associada à presença da terra preta, reconhecidamente elogiada e usada para o plantio na região Norte. Entretanto, no início essa terra e os vestígios arqueológicos não foram identificados, mas sim o território como um todo, a sua localização geográfica no lago e sua posição estratégica durante as cheias (GOMES, 2017). Uma longa duração de ocupação das áreas na floresta amazônica é repetida pela comunidade de Boa Esperança, em locais historicamente reconhecidos como bons para se morar, festejar, celebrar e viver.

A localidade do ponto de vista arqueológico chama a atenção de qualquer pessoa que chega, devido às centenas de bocas de vasilhas que afloram em seu território, às extensas áreas com terra preta e aos milhares de cacos que emergem de todos os locais. Parte significativa das vasilhas tem grande probabilidade de serem urnas funerárias (LIMA, 2018; LIMA *et al.*, 2021). Na primeira vez que subi o barranco da comunidade para me dirigir a uma reunião com professores/as que me aguardavam na escola, já pisei sobre a boca de uma dessas vasilhas, que estava impactada pelo fluxo de pessoas, compondo os caminhos, como os ladrilhos e tijolos que as pessoas colocam nas passagens para ajudar no trânsito durante as chuvas. O famoso sítio arqueológico da Boa Esperança, amplamente estudado, foi conhecido primeiro pelas

pessoas locais no processo de constituição da comunidade e do se fazer comunitário com a ocupação da Ponta da Samaúma.

Retomar trechos do relatório⁶⁰ preliminar elaborado pelo pesquisador Glenn H. Shepard Jr. do INPA em 2001, que foi o primeiro pesquisador que olhou para o contexto local, é crucial, pois já indica uma gestação desses encontros entre pessoas e os cacos ao longo dos anos.

Os atuais moradores de Boa Esperança se mudaram para o local aproximadamente quinze anos atrás, sendo um ponto estratégico na boca de um pequeno igarapé. Desde que ocuparam o local, notaram a existência de uma grande mancha de “terra preta do índio.” Também notaram que a mata parecia ser típica de uma capoeira antiga, não uma “mata virgem”, apesar de desconhecer qualquer ocupação humana no local desde início do século. Pensavam que se tratava de uma antiga aldeia indígena, fato que foi comprovado com a aparência de grande variedade de artefatos arqueológicos. (SHEPARD JR., 2001)

São trinta e quatro anos de convívio diário com esses materiais, sendo quinze anos de criação e produção de interpretações sobre os materiais arqueológicos sem a nossa presença, de arqueólogos/as, ou seja, um território potencial para a produção de leituras a partir das memórias, da oralidade e das experiências de vida. A partir do momento que pisamos na comunidade pela primeira vez, valoramos esses materiais, essas coisas dos antigos, de outra forma, e o espaço da dialogia e confronto de narrativas está aberto. E nessa direção tem somente um perigo, de a oralidade adormecer devido à autoridade que passamos por sermos pesquisadores/as do IDSM, da USP, da UFOPA, do INPA, frequentemente lembrado pelas famílias.

Para nós especialistas na longa duração, é instigante imaginar quando e como os primeiros vestígios arqueológicos apareceram, quais foram as reações da população local. Movimento de uma escavação da memória, na busca para alcançarmos as camadas anteriores a nossa chegada, mas que claro já estão impregnadas de nós, os amantes dos cacos. Essas escutas têm me levado a uma ideia sobre o termo “anterioridade”, que é relacionado a uma prioridade de tempo, algo que precede uma descoberta, ou seja, o nosso olhar. Nossa prática especialmente moldada em rios de tinta e imagens, em acervos de museus, aulas práticas em campo, almeja se deparar com sítios arqueológicos não catalogados, registrados e contribuir com novas descobertas e a produção de mais interpretações sobre o passado. No caso dos membros da Boa Esperança, esses mesmos materiais também geraram muitas inquietações que são retomadas com a nossa presença. O poder de afetar o outro pelos materiais arqueológicos é enorme e atua em todas as pessoas, mas ainda os benefícios

⁶⁰ O material foi cedido gentilmente pelo Prof. Eduardo Góes Neves.

tendem a ficar com a própria ciência (HUTCHINGS; LA SALLE, 2019; LA SALLE, 2010; WYLLIE, 2019), e nesse sentido temos buscado arduamente o fazer com para compartilhar essas benesses. As relações sociais se estranham na materialidade, e é justamente nessa dimensão que no presente os grupos sociais compartilham visões de mundo e criam tensões e conflitos (FERREIRA, 2011).

Em minha pesquisa de mestrado, a partir das relações dos sitiantes, aqueles/as que possuem pequenas propriedades de produção familiar no interior do município de Presidente Médici em Rondônia (SILVA, 2015, p. 108), compreendi que em alguns casos a relação deles/as com os vestígios arqueológicos eram próximos aos objetos biográficos de Ecléa Bosi (2003), pois envelhecem com seus/suas donos/as e acompanham suas famílias. Entretanto, quando eram lidos pela arqueologia local, na maioria das situações eram classificados como categoria de objetos sem proveniência, ou seja, a relação anterior, sua dimensão de anterioridade da nossa presença, não era considerada no processo da gestão arqueológica e da prática arqueológica como um todo.

Os/as primeiros/as moradores/as de Tauary, que ajudaram na construção da comunidade, já encontravam os materiais arqueológicos por toda parte, especialmente pela beira, quando chovia e também com a vazante da água. Muitos/as se deparavam com esses materiais, observavam e os deixavam, pois nunca iriam ter serventia, alguns eram quebrados, outros jogados no pau para quebrar e algumas poucas vezes as crianças brincavam com o material, especialmente na seca, coletavam e arremessavam no lago. A ilustração da próxima página, convida-nos a visualizar essa cena, de crianças diante da imponência dos lagos amazônicos, perdendo-se em suas brincadeiras e arremessando cacos arqueológicos, que abre muitas portas interpretativas para os/as profissionais da arqueologia. A percepção local é de que as pessoas observavam e não davam muita importância, não se interessavam, pois no cotidiano diário repleto de trabalho não tinham tempo de procurar mais informações sobre os materiais arqueológicos, segundo as lideranças.

Em muitas localidades, assim como em Tauary, o encontro com os cacos se estabelece nas atividades do dia a dia, especialmente ao cavar algum buraco mais fundo. Na memória local os materiais surgem sempre a partir da realização de alguma atividade prática, como a construção de alguma moradia, a abertura de uma fossa, a realização da fundação de uma casa, o cuidado com o roçado, ou com a queda de uma árvore e a revirada de suas raízes. Essas situações, entre muitas outras, que estão associadas a ações práticas e com objetivos específicos, são atravessadas pelos encontros com os cacos arqueológicos, que são percebidos, rapidamente analisados e depois descartados para o retorno ao trabalho. Uma das lideranças me explicou que

esses materiais são quase inesgotáveis embaixo da terra, “esses cacos queimados custa acabar”, quanto mais mexe, mais aparecem. Quando indagados sobre o que pensavam ou faziam com eles, salientam que não refletiam muito a respeito, os cacos ora eram percebidos, ora não, e se mesclavam nas paisagens, como parte constitutiva dela.

Ilustração 5- Crianças brincam de jogar cacos arqueológicos no lago



Arte Carolina Itza, 2021.

Esse movimento de encontrar, olhar, analisar e jogar novamente na terra acontece aos montes ao longo da vida de um/a morador/a de uma comunidade ribeirinha. Esse ciclo de ações faz parte da vida de quem trabalha com a terra, porém se opõe aos olhares preservacionistas do patrimônio arqueológico. Sempre quando chegamos nessas localidades, refletimos como podemos implantar projetos e ações para que esse ciclo possa reverberar em outras sequências, tais como encontrar, achar e guardar, seja em museus locais, ou em coleções particulares para que possam ter um uso educacional. Esse ciclo local comunitário com os materiais arqueológicos se difere

de nossas percepções preservacionistas e é uma constante em muitas localidades no contexto amazônico.

Em uma definição tradicional, os objetos arqueológicos não são documentos de partida, dentro da nossa concepção de salvaguarda, são fenômenos da natureza, sendo o/a historiador/a, arqueólogo/a que cria o campo documental que os transforma nessa categoria (MENESES, 1983). Para a museologia, segundo Waldisa Russio Camargo Guarnieri, a dimensão documental de um objeto está relacionada aos conhecimentos operados pelos museus, como os campos da antropologia, arqueologia, história, entre outros, que permitem estudar as sociedades e seus contextos (BRUNO, 2010). No caso das comunidades ribeirinhas, as coisas arqueológicas não são operadas como documentos inicialmente, mas são entendidas de muitas formas e especialmente fazem parte das narrativas e da oralidade de suas gentes, então, em seu estado de anterioridade. Essas coisas estão suscetíveis aos diferentes processos mundanos de transformação (INGOLD, 2012). Podemos experimentar e praticar novas formas de desenvolvimento das pesquisas para que esses mesmos objetos “catalogados” e identificados pelas ciências possam continuar reverberando como coisas nas instituições de guarda e, sobretudo, para as comunidades de seu entorno. Esses objetos, ao serem analisados a partir de uma escuta atenta ao presente, podem ser compreendidos como “documentos de si”, que falam das lutas e conquistas do grupo social local. Acredito na importância da transformação das coisas em patrimônio, entretanto, esse movimento deve ocorrer de forma partilhada, e nesse sentido a evidência dessa anterioridade é crucial para ajudar a expandir nossos conceitos e práticas.

As narrativas que podem nos trazer ecos dessa anterioridade com as coisas arqueológicas estão imersas na arteficialidade da oralidade de suas gentes, que constituem o *ethos* e as noções de pertencimento. O processo de narrar e os efeitos que ocasionam têm se transformado com os aparatos modernos, pois a experiência tem dado lugar à informação. Benjamin (1995), no contexto europeu em uma Alemanha pré-nazista, era pessimista com o surgimento de novas tecnologias da modernidade, como o romance e a imprensa, que romperam com a dimensão coletiva de ouvir histórias dos/as sábios/as, marcando um modo de vida solitário de uma burguesia em ascensão. Entretanto, hoje sabemos que todos esses mecanismos que registram o processo de aceleração da modernidade e a lógica de vencidos e vencedores (LATOUR, 2009, p. 15) podem ser antropofagizados e desempenhar outras funções, de acordo com os interesses locais.

O trabalho com a terra e o desenvolvimento da agricultura é a base econômica da comunidade de Boa Esperança, de Tauary e de muitas outras do Médio Solimões. A

ampla maioria dos/das colaboradores/as com quem pude conversar e acompanhar o seu dia a dia leem a agricultura como algo benéfico para a comunidade, porém difícil e que exige muito esforço. A farinha de mandioca é importantíssima, cada família possui uma área de roçado, onde geralmente se localiza a casa de farinha para o tratamento e confecção do produto. Uma atividade de base familiar realizada tanto pelos homens como pelas mulheres, muitas vezes de forma solitária pelos/as mais velhos/as, devido ao incentivo do governo para que as crianças e jovens estudem, cada comunitário/a segue nos caminhos que levam aos roçados somente com seus cachorros, companheiros fiéis que afastam outros animais e os encantados da mata.

Além de ser uma atividade central para as famílias das comunidades, ela estrutura o *ethos*, a identidade local e as narrativas. Muitas vezes ao perguntar sobre as lembranças mais antigas que possuem, a imagem que surge sempre é a da primeira infância ajudando a família na roça, na coleta de produtos da floresta, na produção da farinha, na pesca, ao passo que aprendiam sobre a vida por meio das histórias contadas pelos/as mais velhos/as. Nesse momento não existia a escola, e com todas as políticas de justiça social implementadas pelo Estado, hoje as memórias e lembranças das novas gerações poderão se associar à socialização com outras crianças nesse espaço. Mesmo diante dessas mudanças em torno do trabalho, os aprendizados com os/as narradores/as nas comunidades persistem e estruturam a vida em comunidade, pois as atividades tradicionais, que caracterizam o modo de vida local se aprende no cotidiano, ouvindo e observando seus familiares.

O mundo atual parece que tem tirado a possibilidade de as pessoas passarem por experiências significativas, devido ao excesso da informação, que por sua vez não garante acesso ao conhecimento (BONDIA, 2002). De modo igual, os estudos da memória e da identidade têm crescido nas últimas décadas, devido a dois fatores: o primeiro é a aceleração do tempo histórico e suas mudanças, que imputa uma incerteza com o futuro, estabelece um sentimento de perda, assim como a necessidade de rememorar e lembrar; e o segundo é a democratização da memória pelo espaço assumido pelas minorias em diferentes localidades do planeta, que têm demandado seu ponto de vista da história e por sua vez reivindicando seu olhar sobre o passado, presente e futuro (NORA, 2009). Os vestígios arqueológicos associados às nossas categorias de pesquisa, como fase Amanã, Pocó, Caiambé, Tefé, entre tantas outras, também nos contam outras histórias, e o nosso desafio é justamente possibilitar a coexistência e correlação entre o tempo da longa duração e o tempo da memória local. Os encontros entre as comunidades e as coisas arqueológicas estão profundamente marcados pelo trabalho, especialmente com a terra, em que em algumas situações elas

rompem a vida ordinária e ativam a produção de memórias, como os pedaços associados aos potes e alguidares.

3.5. Os cacos arqueológicos, entre alguidares, coisas dos antigos e de índios

Nos encontros que estabeleci com os/as sábios/as, gostaria de destacar uma narrativa contada de muitas formas sobre os potes dos antigos que estão espalhados pelas duas comunidades. Com o aparecimento contínuo dos materiais ao longo do processo de formação das comunidades, especialmente os/as mais velhos/as, em algumas situações e com determinados materiais, os vestígios arqueológicos eram remetidos aos potes dos antigos, que eram usados nas mais diferentes atividades cotidianas no passado. Mesmo fragmentados, alguns ao serem analisados cuidadosamente e manuseados são interpretados como camburão para colocar água; bilha d'água; tampa para fechar o pote; alguidar de cerâmica, usado para lavar as vasilhas, pratos, entre outros materiais.

A mobilização desses termos nos informa um repertório de formas que veio na bagagem dos/as migrantes do Nordeste no final do XIX e começo do XX para trabalharem nos seringais, que se misturou com a vida indígena local e permanece na memória até os dias atuais, sendo compartilhado por meio das experiências cotidianas. A palavra alguidar ou alguidá é a mais utilizada para se referir aos materiais arqueológicos. Frases como “pedaço de alguidá da vovó!” são evocadas pela população da Boa Esperança de forma afetiva e relacionadas às memórias do fazer e da corporalidade das avós e mães produtoras, que trouxeram essa tecnologia do sertão nordestino e também se misturou com as tecnologias locais indígenas. Sabemos que o êxodo do sertão nordestino foi em sua maioria realizado por homens, entretanto, após o estabelecimento nos seringais, muitos seringueiros traziam suas mulheres e filhos/as para virem morar na floresta. Da mesma forma, foi comum o casamento de seringueiros com indígenas ao longo do processo de ocupação da floresta.

Na comunidade de Boa Esperança existiam duas mulheres que dominavam a tecnologia cerâmica, uma delas se mudou com a família para Carauari em 2019 e a outra infelizmente nos deixou em 2021. Atualmente ninguém mais produz painéis, somente guardam na lembrança as imagens da produção das mães, tias e avós. Muitos ainda usam os materiais cerâmicos, especialmente os fogareiros e os potes para armazenar água, porém são comprados em Tefé ou Marã. Esse termo alguidar atravessou a Amazônia e ainda é muito mobilizado pelos/as mais velhos/a localmente. Informam o marcador local desses/as filhos/as da borracha, ou arigós.

A comunidade de Tauary e as demais da Flona Tefé também receberam um grande fluxo migratório de pessoas oriundas do Juruá, que trabalhavam nos seringais. Descendentes dos/as filhos/as da borracha que migraram do Nordeste para a floresta, especialmente do Ceará, imprimiram novas relações com o meio local. Assim como em Boa Esperança, as pessoas mais velhas, carregam nas memórias aspectos culturais que vieram na bagagem afetiva. Nas conversas sobre os cacos arqueológicos, muitos/as também remetem os materiais arqueológicos ao alguidar, pedaço de alguidar, “alguidazinho da mãe todo pintadinho” para se referir à cerâmica policroma. Ao pisarem e conviverem com esses materiais, os associam aos pedaços de pote, muito comuns no passado e utilizados para guardar água, para amaciar o açaí, para lavar louça, para defumar a borracha, entre outras funções.

Segundo os/as moradores/as de Tauary, o alguidar de cerâmica, antes da chegada dos produtos industrializados, era comprado ou produzido ainda por algumas poucas mulheres locais. Em Tauary não existia barro bom para a produção de cerâmica, somente em uma localidade mais acima, uma hora de viagem. Os cacos arqueológicos eram e são lidos como pedaços de pote, de alguidar das avós, produzidos com cariapé, algo do cotidiano, e não possuem diferença dos objetos produzidos pelas mulheres da sua família. A aproximação com os materiais se estabelece pela experiência de vida, pelas relações afetivas e mais recentemente com a chegada da ciência arqueológica. Como nos informa uma de suas lideranças, “a gente encontrava pedaço de alguidar. A gente não diferenciava muito bem que a gente nem ligava. Eu cavei ali aonde tava esse fogo, cavei aqui, tudo deu caco”.

As narrativas dos “alguidá” são contadas de maneira afetuosa, especialmente como as mulheres produziam esses materiais no meio das colocações de seringa. Quando necessitavam mudar de posto, pois era uma lógica constante do patrão alterar as localizações para ter mais controle, deixavam os pertences de cerâmica e no novo espaço era produzida toda a cerâmica novamente, após encontrarem um local com barro bom e o cariapé para temperar. Dessa maneira, quando chegaram a Boa Esperança e se depararam com os materiais arqueológicos, mesmo que alguns falassem que tinha sido aldeia de índio, os materiais também eram ao mesmo tempo coisas de antigos, pedaços de alguidá.

A memória da produção está associada a um tempo que passou e com acesso aos materiais de plástico, alumínio, a última geração de moradores/as da Boa Esperança guarda de forma expressiva na memória os objetos de cerâmica para cozinhar, lavar, produzir e armazenar. Essa leitura nos chega já misturada com a nossa história de longa duração indígena, pois os vestígios arqueológicos transitam facilmente entre coisas de índios, painéis dos antigos e pedaços de alguidá. Em algumas

situações, inclusive, são o alguidá dos índios. Existe uma mobilidade enorme entre as categorias designadas para a materialidade local, que transpõem beneficemente as barreiras da arqueologia e da memória social local. Essa aproximação de mundo, reforça as relações de parentesco distante, de forma não intencional.

Existe uma permanência no processo de confecção, nos formatos e na nomenclatura das loiças de barro no agreste pernambucano e provavelmente em todo o agreste e partes do sertão nordestino (AMARAL, 2012, 2019). Os alguidares, que são uma espécie de prato fundo, grande, no formato cônico, invertido, contorno simples e base plana, estão em processo de extinção do repertório de produção das loiceiras no Nordeste (AMARAL, 2019, p. 105). Um objeto multifacetado que é usado para produção, para servir e comercializar o alimento, sendo uma cerâmica utilizada na cozinha e que está em desuso especialmente pela substituição pelas bacias de plástico. No contexto colonial brasileiro é uma forma que aparece frequentemente nos sítios arqueológicos em diferentes regiões e em grandes quantidades, um objeto polivalente que em Portugal já possuía um uso nas atividades na cozinha, para venda e higiene pessoal (SOUZA; LIMA, 2016). No Brasil essa forma no período colonial também foi adotada amplamente pelas religiões de matrizes africanas. Na ilustração da próxima página, nos é permitido visualizar uma cena, que dificilmente veríamos hoje em dia, uma ribeirinha lavando seus alguidares no porto diante de sua moradia.

Ilustração 6- Memória do alguidar, lembrança das mães que produziam e utilizavam esse material



Arte Carolina Itza, 2021.

Nas comunidades ribeirinhas essa forma multifacetada do alguidar se soma às tecnologias indígenas de produção. Em uma tarde de abril de 2019, na casa de uma das ceramistas de Boa Esperança, conjuntamente com seu marido, após me apresentar suas produções atuais, me explicou todo o processo de confecção de seus objetos com formatos contemporâneos como vasilhas, cinzeiros, filtro, entre outros. Essa artesã, uma das poucas mulheres que consegui acessar na comunidade de Boa Esperança, não se vincula a uma ancestralidade arigó, porém ela também nasceu no Juruá, mas chegou ao Lago em uma leva mais antiga, segundo ela, é da maloca, beradeira. De forma muito descontraída me disse que tira os formatos de sua cabeça, ou simplesmente copia quando olha algo que gosta, existe toda uma gramática indígena nesse fazer. Ela aprendeu desde pequena a mexer com “esse negócio de artesanato para fazer cachimbinhos para fumar”, nas brincadeiras com suas primas e tias. Nas fotografias abaixo, dois exemplos de objetos produzidos atualmente pela ceramista, como uma vasilha com o formato zoomorfo de ave e um cinzeiro, todo pintado.

Prancha fotográfica 8- Cerâmicas da artesã de Boa Esperança.



Fonte Acervo pessoal, 2019.

Para preparação de seus objetos, ela coleta o barro bom na Taboca, uma localidade longe da Boa Esperança, o que não pode ser no inverno, pois está coberto de água; prepara a cinza com o cariapé para temperar; deixa descansar a massa; elabora seus objetos com os roletes, alisa com capim de cuia ou plástico; deixa secar; faz o fogareiro e coloca cascas por cima e queima até ficar vermelhinho. Por fim pinta com tinta verniz em cores fortes, como vermelho, azul etc. Uma tecnologia ancestral, assim como o conhecimento dos lugares para acesso à matéria-prima, que são mobilizados para produzir objetos com outros formatos reforçando esse processo de trocas e de misturas de mundos. Para essa exímia ceramista, os milhares de cacos da comunidade passam despercebidos, pois para ela existem aos montes, às vezes

quando tem algum mais desenhado, ela pausa suas atividades e observa. Para nós arqueólogos/as, as expectativas seriam que os cacos fossem motivo de observação e inspiração para uma exímia ceramista, mas segundo ela, o que realmente mobiliza o seu fazer está mais associado à prática e à memória do ofício, o que aprendeu com suas tias, ou que simplesmente cria, trazendo novamente a dimensão do/a narrador/a de Benjamin (1994). Na Boa Esperança e outras comunidades ribeirinhas do Médio Solimões, esse saber fazer está adormecendo.

Em Tauary também não existe mais nenhuma pessoa que produza cerâmica, mas o agente de saúde carrega na memória todo o processo de confecção ao ter visto sua avó trabalhar com as panelas no passado. Segundo ele, primeiro era feita a busca pelo barro no barreiro, que antes de ser coletado precisava ser analisado se era bom, para isso elas mordiam para verificar se existia areia, se não tivesse, era ideal. “Se triscar uma areia no seu dente o barro não é bom.” As indígenas Ticunas que ocupam boa parte das calhas dos rios no entorno do Solimões, também realizam esse ato, mastigavam o barro para verificar a ausência de areia (LIMA, 1976). Após a escolha do barro, elas coletavam cariapé, encontrada na várzea e na terra firme, queimavam e produziam uma cinza que era misturada ao barro no balde, em um processo semelhante ao se misturar a areia com o cimento para a realização de construções, segundo ele. Com o barro preparado, era produzido o fundo redondinho e na sequência se faziam cordões, que eram sobrepostos, depois amassados com os dedos, e então o pote ganhava forma. “Só ir grudando aqui em volta, botando uma em cima da outra. Poxa, eu quero deixar numa posição, quero fechar mais, aí vai puxando, fechando, botando mais pelo lado.” Elas deixavam secar por uns 10 ou 15 dias no sol, depois juntavam em torno de 3 a 4 pessoas que moravam na mesma colocação e faziam a fogueira. Segundo ele, “Aí botavam o material lá dentro, o alguidá. Outros faziam um fogareiro, outros faziam aquela bacia, bora botar pra assar, dá o nome de assar. E lá ficava no fogo, você olhava lá dentro, aquele lá tava da cor de uma brasa, vermelhinho. Aí o fogo ia baixando... e ele ficava vermelhinho, resfriava, tava assado”. Caso existisse areia no barro, se escutavam alguns pipocos dentro do fogo, era o material espocando, me explicou o agente de saúde. Os materiais produzidos eram mais utilizados para armazenar água. Sua avó paterna fazia cerâmica, quando morava no rio Curimatá, e quando chegava a época de cortar seringa, as famílias se deslocavam para o alto do rio e levavam somente o básico. Ao chegarem, em torno de três, quatro famílias, as mulheres se reuniam e faziam cerâmica, especialmente alguidar.

Outro termo muito mobilizado para os vestígios arqueológicos são os potes, pedaços de pote, que remetem às lembranças de usos e memórias afetivas dos familiares. Segundo Amaral (2020), as ceramistas do sertão pernambucano preferem

beber a água armazenada nos potes, pois a água não “ofende”, não machuca a garganta nem deixa doente. A cerâmica contribui para a permanência da memória das propriedades físicas e sensoriais de seus usos, em Amanã e especialmente para os/as arigós, os potes também ativam todas essas lembranças e remetem a esses recipientes corriqueiros. Gomes (2016), já tinha sinalizado como os vestígios arqueológicos não comunicam uma ancestralidade, mas por meio da alteridade com o universo indígena reforçam a identidade do próprio grupo, os arigós, sendo que eles possibilitam às pessoas contarem suas próprias histórias. Essa apropriação dos materiais pela diferença é comum em outras localidades da Amazônia, no movimento de escuta dos meus colaboradores/as da área rural do município de Presidente Médici-RO, e em sua maioria idosos/as de diferentes localidades rurais do país, ao me contarem sobre suas relações com os vestígios arqueológicos, também possibilitavam que falassem sobre suas próprias identidades e visões de mundo, ou mesmo inseguranças e medos diante do universo indígena (SILVA, 2015, p. 111).

Pesquisas atuais no Baixo Juruá, área de origem dos membros das comunidades, têm indicado a persistência da produção cerâmica, denominada como cabocla, tendo tido um papel importante durante os séculos XIX e XX e atualmente tem sido substituída pelos materiais de plástico (AMARAL *et al.*, 2019). Essas oleiras, segundo os/as pesquisadores/as, ainda produzem sob encomenda panelas, potes, miniaturas e fogareiro, muito utilizados na região. O caminho das lembranças, do rememorar em torno desses encontros ordinários entre as pessoas locais e os cacos, pode indicar pistas de como as pessoas os significam. Por encontrarem aos montes, os cacos acabam sendo como folhas, terra, porém, quando se deparam com algum objeto, fragmento, que é associado ao seu modo de vida, este extrapola o cotidiano e é apropriado, como no caso de uma bilha (moringa), com “um pescocinho”, que foi guardada por um tempo na casa de um morador na comunidade de Tauary, mas quebrou e se perdeu. Da mesma forma que a leitura da palavra passa primeiro pelo universo vocabular dos grupos populares (FREIRE, 1989, p. 14), a leitura dos objetos também se associa à maneira como as pessoas leem o mundo. Esse objeto segundo nosso colaborador foi encontrado pela avó, reutilizado para guardar água, pois assim ficava geladinho e depois se quebrou. A avó nesse caso estava mais próxima da cultura dos seringais e por sua vez da memória que os/as migrantes nordestinos/as trouxeram.

Por outro lado, também é necessário explorar de maneira mais fluida as nossas periodizações de arqueologia pré-colonial e histórica, pois podem trazer grandes benefícios, como a possibilidade de entender as marcas do contato e da colonização sobre os povos, assim como nos processos de continuidade e transformação (LIGHTFOOT, 1995). Da mesma forma os estudos da arqueologia histórica têm

abordado pouco os impactos coloniais nas populações indígenas e especialmente nos processos de resistência desses povos (RUBERTONE, 2000). O programa da ecologia histórica (BALÉE; ERICKSON, 2006) tem indicado ótimos caminhos para a integração de áreas em prol da compreensão de uma longa duração que atua no presente. No contexto colonial os diferentes grupos, como populações escravizadas, indígenas e afro-diaspóricas, assim como a sociedade portuguesa não viviam isolados, mas interagem constantemente em muitas escalas, que podem ser vistas nas cerâmicas que remarcam esses encontros e também indicam suas apropriações e características locais (SOUZA; SYMANSKY, 2009). A arqueologia histórica no contexto amazônico é uma área com grande potencial, mas enfrenta uma série de desafios, tais como superar a ênfase no trabalho com as edificações que se relacionam com uma história oficial do patrimônio e se aproximar de segmentos sociais excluídos que constituem e constroem a região, como comunidades indígenas, afrodescendentes, seringueiros/as, ribeirinhos/as etc. (COSTA, 2017).

A leitura dos materiais arqueológicos como pote dos antigos indica a apropriação local do desconhecido a partir das histórias de vida, trazendo a forma como esses sujeitos, inseridos em sua cartografia social (ALMEIDA, 2013), leem e significam o mundo. Sendo assim, o trabalho arqueológico e especialmente as ações de extroversão podem ampliar essas experiências ou mesmo violentar essas memórias, se somente for priorizada a nossa temporalidade. Em outra tarde abafada na comunidade, esperava marcar 17h no relógio para ir à beira do lago, na frente da escola, para encontrar meus colegas e voltar para a Base do Baré. Uma das lideranças estava sentada em sua porta, me chamou e puxou conversa sobre os alguidares. Por sua vez ao falar desses materiais, ele trouxe as lembranças sobre as mulheres da sua família, mãe, tias e avós, que faziam esse material. Uma de suas tias produzia cerâmica e também possuía um bulhão, que era usado para defumar o leite da seringa. Lembranças do fazer e do trabalho nos seringais que são disparadas pelos materiais arqueológicos indígenas de até 3.000 anos antes do presente. Nesse caso é reforçada a multitemporalidade (HAMILAKIS, 2011) das coisas e os diferentes tempos que elas comportam, situados nos mais diversos contextos, e no entanto, ainda temos incorporado pouco dessas memórias em nossas interpretações, como se as comunidades ribeirinhas, ou tal momento histórico, não estivessem também imersos nos fluxos da longa duração. Do ponto de vista da socialização e todas as áreas que fazem parte dessa vertente de trabalho, justamente se parte desse presente para significarmos o passado.

A utilização de objetos arqueológicos por curandeiros e *huaqueros* no contexto andino, por exemplo, tem demonstrado como eles são expressões vivas de outros mundos, associados ao arqueológico que remete ao passado local e às categorias de

patrimônio histórico e cultural; e ao mundo antigo onde os objetos faziam parte de rituais das culturas Moche, Lambayeque e Chimú; e, por fim, ao uso desses materiais por curandeiros do presente que os mobilizam em rituais de cura (SOARES, 2021). Os vasos de cerâmica na região de Lambayeque no litoral norte peruano transcendem as noções de objetos arqueológicos e são percebidos como entidades não humanas e dotados de agência e poder. Muitos mundos coexistem, mas a normatividade da ciência ainda tende a olhar as práticas dos curandeiros e *huaqueros* como profanação dos princípios de preservação e do patrimônio. No Brasil, por exemplo, para os/as Asurini do Xingu, no Parque Indígena Kuatínemu, as famosas bacias arqueológicas de polimento em afloramentos rochosos são o banco de Mayra, são as marcas dos pés e das nádegas de Mayra, um herói ancestral mítico relacionado à criação (SILVA, 2002). Fabíola Andréa Silva, desde o início dos anos 2000 já indicava a necessidade de compreensão dos vestígios arqueológicos como uma construção e produção da identidade do grupo, contribuindo assim para sua ancestralidade e manutenção da memória.

Em pouco tempo a memória dos alguidares para as comunidades ribeirinhas do Médio Solimões pode ficar adormecida, diante das mudanças ocorridas pelas comunidades nas Reservas, pela aceleração do tempo, pelo acesso ao ensino, que tem criado o desejo nos jovens de conhecerem outros locais, assim como pelas novas profissões desempenhadas nas cidades. Entretanto, dada a dimensão de base comunal das famílias, que envolve muitas pessoas em uma atividade, como as pescarias, o trabalho familiar na roça, os ajuris, as partidas de futebol, entre muitas outras, criam-se possibilidades de narrar e contar suas experiências. Portanto, os territórios das Unidades de Conservação de Uso Sustentável, além de promoverem a conservação da bio e sociodiversidade, também possibilitam que essas histórias sejam narradas e o modo de vida compartilhado. Por outro lado, as demais gerações no futuro podem associar os cacos a nós, o que já ocorre, sendo os materiais que os/as arqueólogos/as amam. Em algumas situações as pessoas ficam perplexas porque viemos de tão longe estudar os pedaços de potes dos antigos e não acreditam que isso seja somente devido a um interesse arqueológico, histórico e cultural. Como se estivéssemos escondendo algo. O que está sendo adormecido e o que está sendo preservado do ponto de vista da história da comunidade? Qual o nosso papel nesse sentido? Como promover a potência da multitemporalidade dos materiais arqueológicos sem que a nossa visão prevaleça? Como construir essa história multitemporal e não linear que comporte o fluxo entre esses distintos mundos? A escuta atenta das experiências de vida e das memórias locais pode indicar caminhos possíveis para que transformemos nossa prática em uma arqueologia parente, compromissada com a vida local e com o estabelecimento efetivo de relações de ajuda mútua e da correlação benéfica de mundos.

Além dos alguidares, algumas armas emergem na memória com destaque. Entre o mar de cacos, potes e alguidares pisados cotidianamente, os objetos como armas são marcadores de singularidade. Um deles é uma provável bala de canhão, que é descrita como algo “de ferro bem redondinho, que pesava entre cinco e sete quilos, do tamanho de um quengo de castanha”. Essa bala passou a coexistir com as pessoas na Boa Esperança, desde a fundação da comunidade, até um determinado período. Esse objeto vagava pela localidade e as pessoas brincavam com ele, depois o largavam. Em um momento aparecia, em outro desaparecia, até que nunca mais ninguém o viu. Objeto singular que ativou nas memórias dos/as moradores/as, o período da invasão e conquista europeia das calhas dos rios amazônicos. Sempre quando falavam dessa bola de ferro, lembravam do período de guerra e conflito.

Esse passar de mão em mão, não ter um lugar ou um dono do objeto, traz desafios em torno da preservação e da gestão do patrimônio arqueológico, pois em nossa concepção esse objeto poderia ser guardado, salvaguardado como um elemento da história local. Como será abordado no próximo capítulo, com a coleção da rádio comunitária a Voz da Selva, os objetos arqueológicos, mesmo quando coletados, continuam ainda ligados e próximos às dinâmicas da vida e do cotidiano, e são intensamente manuseados, aparecem e desaparecem, ampliando, portanto, a noção de salvaguarda e preservação que nós mobilizamos. Os objetos identificados e coletados pela comunidade transitam, estão vivos nas dinâmicas socioculturais locais.

Outro objeto acionado nas narrativas é uma espécie de arma de fogo, que surgiu após um comunitário bater com a sua enxada em algo de ferro, o que na interpretação local deveria ser do período dos conflitos com os indígenas. Esse mesmo objeto surge nas lembranças de muitas formas, como uma arma, uma espingarda, um rifle 44, um fuzil. O tempo do conflito é presente, seja pelas histórias e memórias compartilhadas com os/as trabalhadores/as da borracha, como pela própria experiência de vida na infância no Juruá. Por fim, também é evocado na memória um punhal, também associado ao momento dos conflitos. A bola de canhão, a arma de fogo e o punhal, todos em metal enferrujado, são objetos anunciados com destaque quando a conversa com nossos colaboradores é sobre a arqueologia, ou sobre os objetos que aparecem na comunidade. Eles surgem em narrativas contadas e ouvidas pelos mais velhos sobre a época dos conflitos, as guerras com os/as indígenas e como um momento difícil para se viver na floresta devido ao medo de serem atacados.

Esses três se destacam e se singularizam por serem reconhecidos de maneira imediata a partir do seu uso, assim como os demais fragmentos que remetem aos potes, alguidares das mãos e avós. O repertório material dos arigós e suas vidas nos seringais são janelas interpretativas para os nossos trabalhos, Euclides da Cunha (2019, p. 58)

apresenta os utensílios que faziam parte da vida e da economia local na chegada à floresta:

Aditem-se cerca de 800\$000 para os seguintes utensílios invariáveis: um boião de furo, uma bacia, mil tigelinhas, uma machadinha de ferro, um machado, um terçado, um rifle (carabina Winchester) e duzentas balas, dois pratos, duas colheres, duas xícaras, duas panelas, uma cafeteira, dois carretéis de linha e um agulheiro. Nada mais. Aí temos o nosso homem no barracão senhorial, antes de seguir para a barraca, no centro, que o patrão lhe designará. (CUNHA, 2019, p. 58).

No repertório material dos arigós, a presença de armas é expressiva, pois eram utilizadas para caça e para defesa. Armas como espingarda também são utilizadas pela comunidade, especialmente para caça e estão presentes em suas memórias, mobilizadas como uma gramática para ler o mundo a sua volta. Na comunidade de Tauary, as armas também se destacam na memória, especialmente quando estão menos fragmentadas, são associadas a ferramentas que já foram utilizadas. Um morador, ao falar de forma geral sobre os pedaços de cerâmica, de maneira detalhada me relata como bateu com a enxada em um ferro e ao escavar encontra uma espécie de facão, que possuía uma base para ser encaixada em algo. Segundo sua própria interpretação, esse objeto poderia ter sido utilizado na época do combate, da luta. “Você ao trabalhar na roça, ou produzir a sua farinha, não tem tempo de ficar olhando os pedaço de alguidá que os antigos deixaram.” Como contraponto, são os objetos que escapam ao seu cotidiano, como uma “faca de serra velha, da grossura de um dedo”, que marcam e são recorrentemente lembrados.

Os objetos históricos encontrados pelas comunidades amazônicas muitas vezes não recebem a atenção devida pelos projetos de pesquisa, que estão em sua maioria voltados para a compreensão dos processos de longa duração indígena. Entretanto, eles são pontos de conexão entre mundos e da mesma forma indicam os processos de contato entre colonizadores e os povos indígenas. Muitas vezes ao se iniciar uma escavação arqueológica, objetos de plástico, vidro, ferro, entre outros são descartados ou negligenciados como se não fizessem parte do processo contínuo de construção dos lugares. Da mesma forma, são ótimos pontos de partida para os processos educativos e expositivos, pois remetem a um repertório amplamente conhecido.

Existe um rico contexto de trânsito entre os potes dos antigos, os pedaços de alguidares das avós, os alguidares de índios com os materiais arqueológicos. Os mesmos objetos nos permitem falar sobre longos processos de ocupação local, assim como sobre os momentos mais recentes vividos por essas famílias. Inclusive os saberes dos modos de confecção dessas cerâmicas podem ser eixos a serem explorados por nossas ações para reforçar a ideia de todo mundo é parente, indígenas e não indígenas.

3.6. Estranhamentos e encontros com as temporalidades dos objetos, a latência indígena das coisas

Outro ponto de fricção que tensiona esses encontros é em torno da temporalidade dos materiais que é comum à curiosidade humana, quanto mais antigo, mais encanto. Na Amazônia, no contexto do interior de Rondônia, na cidade de Presidente Médici, os/as migrantes de diferentes partes do país, especialmente gaúchos/as, também levantavam dúvidas sobre a antiguidade dos materiais, pois poderiam ser recentes, segundo a concepção local (SILVA, 2015), claramente em um movimento de legitimação da chegada do grupo de migrantes em 1960. A dimensão da longa duração que marca a pesquisa arqueológica aparece como um elemento de tensão e de encantamento, especialmente devido ao fato de como a arqueologia consegue descobrir esses dados. Como indica Neves (2012, p. 6), para fazer arqueologia é preciso esperança e fé, não que a arqueologia não seja capaz de nos fornecer interpretações robustas, mas para acreditar que pedaços de pedra e cerâmica enterrados possam ajudar nas interpretações e gerar conhecimento.

Nessa perspectiva, na minha prática como educador de um Museu de Arqueologia e Etnologia, o tempo das coisas causa fascínio e desconfiança. Em boa parte dos trabalhos, a pergunta recorrente entre todas as idades e grupos sociais é “de quando é esse objeto?”. As pessoas buscam por respostas assertivas sobre o determinado período dos objetos. Falar que possui mil anos, dois mil anos de idade é como se validássemos a importância de ele estar ali diante delas, especialmente os materiais fragmentados e sem apelo estético. Entretanto, esse ato quando ocorre no âmbito de um Museu Universitário inserido na USP para um público sudestino e urbano, especialmente onde o contato com a arqueologia é escolarizado⁶¹, reverbera de uma forma. Quando ocorre em uma comunidade ribeirinha na Amazônia, que pisa neles todos os dias, a história se complexifica e caminha por outros vetores devido à experiência com a materialidade. Como discute Cabral (2014) os vestígios arqueológicos permitem estabelecer pontes entre diferentes sistemas de conhecimento, assim como criam aproximações entre eles, em nosso caso específico entre a longa duração indígena e a memória cíclica das comunidades.

Como apontei no primeiro capítulo desta tese, Bernardo Lacale Silva Costa (2012) nos forneceu as primeiras ferramentas para entendermos a Boa Esperança como

⁶¹ O público escolar visitante do Museu em sua maioria possui alguma noção da arqueologia devido aos conteúdos ensinados na escola, especialmente no 6º ano do Ensino Fundamental e no 1º ano do Ensino Médio, antes da atual reforma, onde se estudam as origens da humanidade, a ocupação da América, o período pré-colonial etc.

um local ocupado há mais de 3 mil anos. Não há morador da comunidade que não nos olhe boquiaberto e com ressalvas de que os vestígios arqueológicos possuem essa temporalidade. Em outra situação, em que estava com estudantes do Ensino de Jovens e Adultos na escola local, junto com as minhas colegas Mariana Cassino e Lisley Lemos, os/as adultos/as presentes, com olhos cansados e vermelhos por trabalharem o dia inteiro embaixo do sol, mas atentos/as à conversa, perguntaram: “e esses materiais são de quando?”. Ao usar a data de pelo menos 3 mil anos do presente, um senhor me indagou como é possível mil anos antes do nascimento de Cristo. A comunidade como um todo possui uma formação católica e hoje muitos/as também têm aderido às religiões neopentecostais. O tempo bíblico é uma forma de organização do mundo e por mais que saibam que os materiais são coisas dos antigos, coisa de indígena, retroceder ao nascimento de Jesus tensiona a aproximação com o fazer científico. Do mesmo modo nos convida a acionar o nosso lugar como cientistas e indicar o que acreditamos, tomando o cuidado com nossa abordagem, pois podemos cair em uma direção instrumental com o objetivo apenas de conscientizar as pessoas (BEZERRA, 2017, p. 49), e precisamos estar atentos/as para a construção de visões críticas. Como estabelecer esse processo dialógico em um país onde cada vez mais as visões cristãs têm sido presentes e combativas ao olhar científico?

Pesquisas de base comunitária têm indicado múltiplas perspectivas em torno do patrimônio arqueológico, tais como com populações que vivem no entorno de sítios arqueológicos no nordeste da cidade de Kufa, no Iraque, região da Mesopotâmia, onde ocorreram os primeiros processos de desenvolvimento agrícola e urbano (ZAINA; PROSERPIO; SCAZZOSI, 2021). Para os/as pesquisadores/as estrangeiros/as, um dos principais interesses da pesquisa seria compreender o valor histórico dos sítios para a população local, porém as lideranças associaram os sítios ao tempo dos antigos e ao tempo glorioso do Iraque, das grandes cidades, que se contrasta com a simplicidade das casas das vilas atuais. A priori essas narrativas quebram a expectativa dos/a autores/as sobre a valorização histórica dos sítios na localidade, e a avaliam como difusa. Do meu ponto de vista e inclusive marcado pela construção da noção do crescente fértil, da origem do mundo ocidental, eles deixam de perceber outras maneiras de significação, e se prendem ao olhar da falta.

A longa duração abordada por nossos trabalhos no contexto amazônico tem sido compreendida a partir de muitos enfoques, como a reocupação de lugares persistentes e significativos ao longo dos milênios; pelos padrões de assentamentos e de manejo da floresta que contribuíram para sua sócio e biodiversidade; pelas persistências tecnológicas dos materiais; pela própria formulação de povos indígenas em relação aos tempos imemoriais que se fazem presentes nas marcas da paisagem; entre muitos

outros (KATER; ALMEIDA, 2021). Todas essas perspectivas convergem para a construção da história indígena de longa duração, como informa Hodder (2009, p. 7):

It can be argued that time has two natural characteristics. On the one hand it is continuous. In the chain of being life has no beginning and end – there is only transformation and continuous change. On the other hand it has natural breaks – birth, death, day, night – a bird flies away, a rock falls. In the social and cultural realm it is the same. On the one hand history is a continual stream of becoming and doing. Yet this continuity can be broken, punctuated by changes that can be sensed.

Os modos de vida estão impregnados pelo fluxo contínuo do tempo, marcado pelas estruturas, pelas dimensões individuais e pelos eventos. Uma história indígena de longa duração no Amanã, e no caso específico do modo de vida de Boa Esperança, se atualiza no modo de vida arigó (GOMES, 2016). Do ponto de vista das narrativas pode-se indicar uma não conexão com os/as indígenas, mas a partir das práticas vê-se que estão imersos no modo de vida que pode ser sintetizado a partir da identidade do/a beradeiro/a, que também possui outras camadas de diferença, sendo pescadores, barriga gelada, moradores da terra firme, agricultores (CÂMPERA, 2017). Existe uma permanência, uma longa duração nas práticas que pode sugerir pontos de conexão entre os grupos atuais e os/as indígenas. Se as marcas do colonialismo ainda presente impedem que esse grupo se associe de forma afetiva aos indígenas, é na dimensão do fazer que essas práticas persistem e também na produção de mais diferenças.

As comunidades ribeirinhas na Amazônia são marcadas por um dinamismo histórico com muitas percepções sobre as localidades e as paisagens, que mesclam distintos tempos, por meio do uso dos vastos recursos e ocupações intencionais, mesmo que suas populações não estabeleçam relações (MACHADO, 2014). A produção do conhecimento arqueológico ao lidar com os vestígios se pauta por uma forma específica de conhecer o mundo, por uma certa episteme, porém em sua produção exclui outros vestígios não materiais, como a memória (HABER, 2012, p. 7). A maneira como nós especialistas vemos o mundo é em sua maioria pautada pelo conhecimento estruturado pela práxis, e as comunidades com quem trabalhamos, além do conhecimento que mobilizam, trazem a experiência de vida que tem um papel central na significação do mundo. Nosso desafio é desconfiar da longa duração que mobilizamos no diálogo com as pessoas, para que essas memórias e experiências possam surgir. Um dos veteranos, ex-seringueiro e exímio coletor de açaí, após ter comido três tigelas de açaí em sua casa, me perguntou se eu sabia por que existiam tantos açaizais no Amanã e na floresta amazônica como um todo. De maneira muito perspicaz me ensinou que no passado os/as indígenas deviam fazer uma festa do açaí, era uma fartura na época da colheita e dessa forma realizavam beberagens, dançavam e brincavam. Na ilustração abaixo,

podemos ver essa cena da festa do açaí no passado, que a partir do manejo da planta criou os açazais e ficou para os povos do presente como legado.

Ilustração 7- Festa do açaí realizada pelos/as indígenas no passado.



Arte Carolina Itza, 2021.

Igualmente se não relacionadas culturalmente com os/as indígenas, suas práticas trazem uma herança desses povos, assim como o reconhecimento do legado que eles/as deixaram, especialmente do ponto de vista alimentar, do manejo da floresta, de suas plantas e animais. O elo de conexão é mais latente pelas paisagens, pelas plantas e pela alimentação, pois são instâncias da vida acionadas a todo momento,

como quando saem cedo para pescar, quando é a época de quebrar castanha etc., em detrimento dos cacos, pedaços de potes e alguidá que estão espalhados pelas comunidades, pois é algo que não se usa com tanta frequência e especialmente porque a tecnologia cerâmica está em processo de adormecimento.

Em 2019 tive a oportunidade de participar de um dia do conjunto de reuniões para a validação do Plano de Gestão da RDS Amanã na comunidade de Calafate, que reuniu lideranças de boa parte das comunidades da Reserva, pesquisadores/as, políticos etc. Uma das situações que me ajudou a desconstruir uma idealização sudestina sobre os povos da floresta foi quando surgiu o assunto “passar para indígena” (SOUZA, 2011), relacionado à retomada da ancestralidade indígena pelas comunidades ribeirinhas. Essa discussão causou um imenso desconforto e revolta em boa parte dos/as participantes, que reagiram energicamente. Na minha visão existiria uma cumplicidade mútua entre os povos da floresta, entretanto, a retomada de uma identidade indígena coloca em pauta questões territoriais e conseqüentemente a prioridade em determinadas áreas e recursos. O secretário de Estado do Meio Ambiente (Sema) presente no evento pontuou que esses conflitos precisavam ser revolidos de forma acolhedora, pois em certa medida todos/as são parentes. De fato, muitas comunidades que têm retomado sua ancestralidade indígena possuem parentes em outras comunidades ribeirinhas.

Essa situação alerta para os desafios da história indígena de longa duração e da colonialidade (MADONALDO-TORRES, 2019; MIGNOLO, 2019). Como nos informa Ailton Krenak (2019, p. 9):

A modernização jogou essa gente do campo e da floresta para viver em favelas e em periferias, para virar mão de obra em centros urbanos. Essas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem, e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade.

A população do sertão nordestino foi jogada na floresta amazônica como a única alternativa de sobrevivência e uma forma das elites urbanas esconderem os problemas sociais e a desigualdade que chegava do campo nas cidades. Uma das marcas mais cruéis do capitalismo e da modernidade é a divisão das pessoas e o movimento de classificação do outro como inimigo. O sistema de produção da borracha negou a existência e o uso dos territórios pelos/as indígenas, ao mesmo tempo que se apropriou dos conhecimentos milenares deles/as. Portanto, é importante se atentar ao projeto político da decolonialidade, que busca evidenciar o que está em jogo, com a explicitação histórica da colonialidade do poder, do ser e do saber, em que se pretende a implementação de estratégias para a transformação da realidade (BERNADINO-COSTA; MADONALDO-TORRES; GROSGOUEL, 2019, p. 10). Não se identificar com os povos indígenas, mesmo ao carregar seu sangue e seus conhecimentos, é um

projeto político secular e ainda vigente. Tampouco, nós como arqueólogos/as seremos as pessoas, que vão fazer com que as pessoas se reconectem com essa ancestralidade, pois essa questão passa especificamente pelas experiências, pela memória e pela produção de mais diferenças.

Essas questões se complexificam, pois a percepção em torno das populações indígenas possui alguns estereótipos construídos nessas relações dentro da economia da borracha. As novas gerações da comunidade tendem a não acionar esse lugar do conflito com os povos indígenas, mas reproduzem alguns preconceitos, como a associação com pessoas que falam enrolado, que são preguiçosas, não civilizadas etc. Um dos meus colaboradores do mestrado (SILVA, 2015), Raimundo Correa de Souza, que nasceu em 1941 dentro de um seringal que se chamava Santa Rosa, no Rio Jurupari no Acre, aprendeu tudo com os/as indígenas, como morar na mata e inclusive afirma que chegou a ultrapassá-los/as na sabedoria da selva. Diante de todos os problemas e conflitos que ocorreram de ambos os lados, entre indígenas e não indígenas, muitos conhecimentos foram incorporados à cultura cabocla, aos seringais, mediante a incorporação de homens e mulheres indígenas à economia da borracha (FRANCO, 2001, p. 439).

Os conflitos, segundo Raimundo, eram constantes em um ciclo interminável de ataques por parte dos seringalistas e contra-ataques dos/as indígenas, que geravam muitos desgastes para ambos os grupos. Os/as indígenas queriam continuar com o direito de circulação em seus territórios, e o sistema dos seringais imputava uma nova lógica de organização e uso dos espaços. Sendo assim uma forma de dominação dos territórios ancestrais por meio do sistema de produção da borracha e especialmente sobre os corpos das mulheres indígenas, que eram capturadas e “amansadas” na lógica do seringal, eram transformadas em mulheres dos seringueiros e, dessa forma, muitas vezes elas introduziam os conhecimentos ancestrais dentro desse novo sistema (WOLF, 1998). Esses encontros traumáticos deixaram marcas e memórias permanentes nos grupos sociais, como os/as indígenas serem ladrões da mata. Essas percepções criam barreiras de conexão do ponto de vista das formulações locais em torno do passado indígena, porém promovem outras apropriações para a reafirmação dos grupos atuais.

O jesuíta Samuel Fritz no século XVII indicou os povos indígenas que foram aldeados por ele como “os Catoayari no Lago Urini, Yaguana nas várzeas entre o Lago Amanã e o rio Solimões, Cauacua na margem esquerda da foz do rio Japurá e os Caiarioni nas cabeceiras do Lago Amanã e Guayoana na terra firme entre o rio Unini e o Jaú” (NASCIMENTO, 2019, p. 32). Na região do Lago Amanã se destaca a presença dos Mura, porém, no começo do século XX, os indígenas foram expulsos pela chegada

dos civilizados que vieram trabalhar com a extração de produtos (NASCIMENTO, 2019, p. 32). Nesse processo, para os/as colaboradores/as de Boa Esperança existem dois conjuntos de percepções dos povos indígenas, uma primeira relacionada às histórias contadas sobre os/as indígenas na época do Juruá, experienciadas por eles/as e suas famílias, e a interpretação atual desse modo de vida, especialmente mobilizadas nos livros, trazida pela arqueologia e antropologia. Na região do Juruá, habitavam os índios Meneruás, Maraná, Canamaris, Catuquinas, Catauixis e outros (PLANO DE MANEJO..., 2009).

Na época da extração da borracha no Juruá, o contato com os povos indígenas era mais frequente, sendo também a relação destes com seringalistas, seringueiros/as, o que marca as memórias locais. Desde esse momento, essas populações foram classificadas como mansas, civilizadas, bravas e arredias. Em que as duas primeiras foram associadas ao uso de roupas dos não indígenas e a aprendizagem do português, e as duas últimas, associadas a roubos e conflitos com as famílias de seringueiros. “Os indígenas que vagavam pelos rios do Juruá eram conhecidos como ladrões e quando apareciam todos corriam para esconder suas coisas nas colocações.”

Essa imagem de ladrões da mata e da floresta revela um processo complexo de invasão e ocupação dos territórios indígenas no final do XIX e começo do XX, que se faz presente até os dias atuais. O protagonismo e diferença cultural desses povos são apagados a partir da classificação como uma marca de inimigos e um entrave ao processo de exploração econômica. Essa imagem é construída durante as campanhas da extração da borracha, em um momento que os povos indígenas eram compreendidos como um empecilho ao desenvolvimento, sendo que também eram lidos como culturas fadadas ao desaparecimento. Os conflitos com os seringueiros nas colocações foi um processo de resistência e de combate aos invasores. Essa experiência traumática criada pelo colonialismo é um desafio para o desenvolvimento das pesquisas arqueológicas atuais, especialmente para a construção da história indígena de longa duração, mesmo que suas marcas estejam ali. Entretanto, a promoção de histórias não lineares pode contribuir com as comunidades locais no processo de compreensão entre as muitas conexões entre um passado mais distante e suas vidas no presentes.

3.7. As bocas das vasilhas e o contato com a morte

Do ponto de vista de quem é de fora, especialmente urbano, morar e estar em cima de sepultamentos humanos pode gerar estranhamentos devido ao afastamento com a morte que o mundo moderno criou. A maneira como a comunidade de Boa Esperança lida com suas moradias sobre as vasilhas acarreta uma série de perguntas

e inquietações sobre esse convívio tão próximo. Em um determinado dia de trabalho, fiquei à deriva pela área central da comunidade na parte das mangueiras, após ajudar a descarregar o barco e me despedir dos/as colegas que foram para diferentes unidades de escavação. Uma de suas moradoras, uma senhora, varria o entorno da casa, atividade muito comum, recolhia as folhas secas das mangueiras que foram plantadas na chegada havia trinta anos. Ela me chamou e apontou para o interior da boca de uma vasilha que afluía, de onde uns farelos brancos saíam. Ela me perguntou se aquilo seria osso e respondi que provavelmente sim, e de forma muito querida e descontraída disse “então estou varrendo ossos”. A fotografia abaixo mostra os vasilhames aflorando no caminho das comunidades.

Fotografia 17- Boca de vasilhame, aflorando na área das mangueiras em Boa Esperança.



Fonte Adriano Gambarini, IDSM, 2017.

Duas possibilidades reflexivas me surgiram, pois como são ossos de outro grupo, de outra cultura, não existe uma relação afetiva com eles, e como a proximidade com a morte é muito comum em várias localidades do país, varrer ossos não desperta as mesmas sensações, por exemplo, de quem mora nos centros urbanos, onde a morte foi afastada pelo movimento higienista. Essa familiaridade indica por um lado o nosso distanciamento da morte, e por outro como em contextos comunitários na Amazônia é

muito comum e variada essa relação. As populações indígenas ao longo da história estabeleceram distintas formas e gestos para realizarem a passagem e a homenagem aos mortos, sendo impossível fazer generalizações, e os dados arqueológicos indicam muitas formas de tratamento dos corpos, como de sepultamentos (PY-DANIEL, 2015). A escolha dos locais para realizar os sepultamentos está repleta de significados para os grupos (PY-DANIEL, 2016), indicando assim a atual Boa Esperança como um lugar significativo no passado para os povos indígenas que ali moraram e sepultaram seus entes queridos e no presente, para a comunidade local, devido à boa localização da área que não inunda no período da cheia.

As interações das pessoas com os lugares produzem marcos com as histórias de vida e por meio das memórias e metáforas associadas ao lugar, que podem ser modificadas materialmente e espacialmente para manter uma continuidade, ou produzirem novas relações nesses locais que se configuram como biográficos (ZEDEÑO; BOWSER, 2009). Em Boa Esperança, a biografia de uma história de longa duração indígena é trazida pela arqueologia, seus membros e as quatro gerações que ali coexistem, desde os seus/suas fundadores/as até as crianças, estão conectados a partir de um elo relacionado à experiência contada, recontada e ouvida pelo grupo. A conexão com os mortos, que estão abaixo de seu território, não se estabelece pelo que vivem cotidianamente, mas pelo que nós pesquisadores/as trazemos de informações. Segundo Kehl (2015, p. 164), a relação com o tempo, percebida e vivenciada como um fluxo contínuo e coletivo, permite que todos os membros de uma comunidade se sintam ligados uns aos outros, vivos e mortos. Essa percepção e reafirmação de uma área destinada a sepultamentos indígenas é trazida por nós, arqueólogos/as, e está distante do tempo social desse grupo em específico, dessa forma essa convivência se torna mais cotidiana, da ordem do corriqueiro. Devido também ao fato de suas famílias não sepultarem os mortos nos potes dos antigos.

Na localidade, se tornar comunitário passou pela ocupação e transformação desse espaço, que ao longo do seu processo de formação foi se deparando com essas camadas anteriores de ocupação e significação. Lidar de forma cotidiana, e digamos não implicada, com as camadas simbólicas e sagradas para esses povos indígenas do passado indica uma superação e mais uma força de produção do próprio registro arqueológico. Necessidade prática de se ter um lugar para morar, de fazer a sua morada. Um movimento de significação do espaço pelo grupo social que o ocupa. O cemitério atual da comunidade, por exemplo, fica em uma outra ponta de terra próxima ao Juá Grande, primeiro espaço do lago ocupado pelas famílias que chegaram, frequentado somente em algumas ocasiões.

Para nós, caminhar em Boa Esperança nos atravessa como arqueólogos/as, especialmente para mim como profissional de museu que possui como missão a salvaguarda e a preservação arqueológica. Pisar nesses materiais é sempre um estranhamento, primeiro porque aciona a nossa dimensão preservacionista, que precisa ser ampliada, e segundo, em relação às escutas sobre o universo do sagrado e dos encantados para os povos indígenas. Os/as moradores/as ficam em silêncio, pensativos, mudam de conversa, fazem brincadeiras etc., quando o assunto são as urnas indígenas. Possivelmente devido a um tempo necessário para assimilar uma informação que é trazida pela arqueologia, que esses materiais dos antigos, esses alguidares, possuem outras histórias. Encontros de mundos e de informações que ativam diferentes lugares da memória social e especialmente as relações criadas com os/as indígenas.

No processo de criação do campo de futebol, área nobre da comunidade, foi encontrado um buraco, descrito como “medonho” de grande. A lembrança do buraco aciona muitas imagens e histórias que se justapõem, reafirmam e conflitam. Esse espaço era onde os caititus tomavam banho no passado; o local de queima dos alguidares; o lugar onde enterravam seus mortos, na posição sentada, com uma cuia com um bocado de farinha, para comerem depois de mortos; o lugar de uma sepultura, uma espécie de caixão dos/as indígenas. Nesse mesmo espaço saíram as armas apresentadas anteriormente, um buraco de muitas histórias.

Entretanto, para a realização das partidas de futebol, esse buraco era um problema e foi aterrado, sendo que a comunidade realizou um ajuri e jogou troncos de bananeiras, entre outras coisas para tampar. Para acertar o solo, retiraram terra de outro local e se depararam com uma outra urna enorme, que pelas descrições deveria ser uma urna Caiambé. Morar na Boa Esperança e pensar na preservação do sítio é um desafio, pois ao tirar terra de um lugar para solucionar o problema em outro você se depara com material arqueológico. Durante esse achado, ela foi quebrada e com isso as pessoas identificaram coisas “brancas”, que segundo a comunidade eram ossos humanos que esfarelavam, ficando somente um pozinho, e inclusive um deles parecia um dedo de uma mão. Esse esfarelar de um pó branco é algo recorrente nas conversas, sendo novamente um ato que fica entre a crença e a descrença de que aquilo poderia ser de uma pessoa, e mesmo que seja, não pertence ao grupo cultural atual. O contato com esses ossos de pessoas também não gera medo ou receios para seus moradores/as, pois desde pequenos/as precisam superar o medo em todos os sentidos para andar na mata.

A reocupação de locais destinados a sepultamentos indígenas, especialmente por grupos que não possuem ligação com os que estão enterrados, abre a discussão

arqueológica e patrimonial. No caso da Boa Esperança e sua população, a ocupação da ponta da Samaúma e sua transformação em Boa Esperança foi gradual, e aos poucos perceberam a partir das pesquisas arqueológicas que moravam sobre um “cemitério indígena”, especialmente com a chegada dos/as arqueólogos/as. Apesar de essa percepção não ser muito clara e contestada quando nos indagam se as bocas de vasilhas são realmente urnas funerárias, “coisas de morto”. Dessa forma, é reafirmada uma relação cotidiana com esses materiais, que compõem os caminhos e paisagens da comunidade, uma forma de transformar o espaço em lar.

A modernidade e o surgimento da burguesia na Europa nos séculos XVIII e XIX mudaram a relação com a morte e com os mortos, através da racionalidade e da crítica aos enterros realizados dentro das igrejas e das cidades. Por meio do discurso médico, foi criado um afastamento da sociedade com os mortos devido a uma questão de saúde pública, dos perigos dos líquidos e vapores dos corpos em decomposição (REIS, 1991). No contexto brasileiro, na época do Império⁶² foi promovido um movimento de racionalização da morte e da incorporação de dados científicos que iniciaram mudanças das práticas funerárias realizadas, especialmente para uma classe específica. Indígenas e a população escravizada sempre foram enterrados longe das igrejas e fora da cidade, entretanto, promover essa mesma lógica para todos/as mexeu com determinados valores e visões de mundo. Morrer passaria a ser uma questão sanitária e de política pública, e uma forma coletiva de festejar e celebrar os mortos seria substituída gradativamente por uma dimensão laica e individualizada ao longo das décadas.

Claramente esse processo tem muitas nuances ao redor do mundo ocidental colonizado e para diferentes grupos culturais, por exemplo, há algumas décadas era comum as famílias velarem os corpos de entes queridos dentro de suas casas, mas atualmente devido à atuação do Estado essa prática geralmente não ocorre mais nos centros urbanos. Nas várias regiões, essa modernidade e assepsia com a morte terá uma temporalidade e nuances. Nos interiores do Brasil, é muito comum os cemitérios não receberem tantos cuidados e aos poucos perdem a suas marcas na paisagem, ficando somente na memória de sua população o que gera questões para os trabalhos da arqueologia e do licenciamento ambiental (SOUZA; HATTORI; FISCHER, 2013). Da mesma forma, colocam-se questões éticas, pois essas áreas de cemitérios associadas a grupos do presente, que são afetivamente implicadas para as pessoas, não devem

⁶² João José Reis aborda um acontecimento elucidador desse momento de mudanças de práticas e mentalidades em torno da morte e sua sociabilidade. A cemiterada foi a destruição de um cemitério em Salvador em 1836, no Brasil Imperial, que envolveu diferentes parcelas da cidade, devido a novas leis que indicavam a realização dos sepultamentos fora das cidades.

ser cadastradas como sítios arqueológicos para que seus remanescentes não sejam transformados em acervos e retirados do local.

O fato de os cemitérios perderem suas marcas ao longo do tempo produz uma série de situações, como na área rural de Custódia, município no interior de Pernambuco, onde remanescentes de antigos cemitérios próximos da Igreja histórica local reaparecem com frequência para a população. Segundo Hattori (2015, p. 95), uma mulher ao varrer a área encontrou um fêmur bem preservado e um senhor local disse que poderia ser da canela de sua falecida avó e levou para enterrar em seu baixo. Essas situações nos convidam à reflexão e percepção de muitas relações com a morte e com os remanescentes humanos, que escapam das nossas percepções urbanas. Esses exemplos nos indicam caminhos para compreendermos essa familiarização da comunidade Boa Esperança com a morte. Por que não sentem medo em relação aos sepultamentos estarem embaixo de suas casas? O que faz com que tenham uma relação de intimidade e de brincadeira com esses corpos sepultados?

Para nós da arqueologia, a complexidade dessas relações com os cemitérios indígenas e com a sobreposição de casas e urnas passa pela preservação e pela gestão arqueológica desses materiais. Retirar todas as vasilhas da localidade é impossível, devido à falta de recursos, verbas e de espaços para salvaguarda, portanto, o caminho é a procura de parcerias locais para a gestão participativa desses materiais e a sua conservação *in situ* (LIMA *et al.*, 2021). Por outro lado, retirar todos os materiais estaríamos quebrando essa relação e o ato de lembrar os potes dos antigos. Da mesma forma, o questionamento ético das pesquisas sobre a escavação de sepultamentos humanos na arqueologia é algo que tem recebido atenção recentemente. O IV Fórum de Acervos Arqueológicos, organizado pelo GT Acervos da SAB e pela REMAAE, indicou de maneira latente a necessidade de as instituições no Brasil iniciarem um debate conjunto sobre o trabalho com remanescentes humanos, especialmente sobre a repatriação pelos grupos tradicionais. É necessário antevermos a demanda, que se torna mais recorrente com o passar do tempo e com o movimento dos grupos por reparação histórica.

Pauta ainda incipiente no país, mas que tem sido tencionada pelo crescente engajamento das populações indígenas, quilombolas e tradicionais. Remanescentes humanos, objetos funerários e sagrados, que foram transformados em acervos pelas pesquisas e instituições de guarda ao longo dos séculos, têm gerado desde longa data fricções entre populações nativas e especialistas (DOMEISCH, 2019). A Kuña Dirce Jorge Lipu Pereira, liderança Kaingang do oeste do Estado de São Paulo e curadora do Museu Worikg, que tem trabalhado com vários museus e lido a maneira como trabalhamos com os materiais indígenas, nos lembra de que tudo o que está no museu

é sagrado, os ossos são pessoas e têm espíritos associados a essas materialidades (PEREIRA, 2021). Os cemitérios são um espaço de descanso, para povos que sofreram muito ao longo da sua vida, segundo ela, e escavar implica mexer com essas dimensões sagradas para os grupos, que têm compreendido o papel das pesquisas e demandado mudanças nas práticas arqueológicas por meio das colaborações. O engajamento com comunidades também promove o envolvimento com as preocupações delas, assim como os aspectos íntimos e emocionais do movimento de reflexão em torno de quem se é, qual a sua história e a relação com os legados locais (RIZVI, 2020, p. 86), em muitas ocasiões essas lembranças são traumáticas e mexem com as pessoas.

No caso de Boa Esperança, da mesma forma que a expertise científica moldada na modernidade nos possibilita lidar com uma certa naturalidade ao desenterrar pessoas do passado; a comunitária em seu cotidiano varria o seu quintal, em um movimento zelo pelo entorno da casa. A escavação apresenta dados para respondermos as primeiras questões da vida sobre a existência; para a comunitária, varrer, um ato cotidiano e banal, está associado a uma prática diária e esse material está em seu caminho, pois o entorno de uma casa ribeirinha é cuidado com muito esmero. Sabemos dessa dimensão sagrada, porém não a acionamos, pois não pertencemos a um povo indígena, e para as pessoas da comunidade também não existe uma relação direta com esses materiais. Em ambas as situações, somos marcados pelo movimento da colonialidade do saber, do ser, das existências (MADONALDO-TORRES, 2019; QUINTERO; PAZ; ELIZALDE, 2019), e temos buscado em nossos horizontes uma reflexividade para a mudança de nossas práticas. Movimento que se faz necessário por meio da aproximação dos povos indígenas, tradicionais, seus pensamentos e modos de vida para que possamos juntos encontrar formas para lidar com esses dilemas éticos.

3.8. Aprendizados da comunidade com a escavação de uma vasilha

Atualmente existe uma prática de não escavar as vasilhas na comunidade de Boa Esperança, pelo menos até o momento do desenvolvimento desta tese, e isso está relacionado com um acontecimento que marcou a localidade e atravessa gerações. A escavação de uma urna no passado teve um papel central na relação das pessoas com essas vasilhas e por sua vez pela própria chegada da arqueologia no Amanã. Glenn Shepard em suas primeiras incursões registrou a escavação desses materiais pelos seus/suas moradores/as, que mobilizou a chegada da pesquisa arqueológica alinhada com o interesse no desenvolvimento do turismo local.

Além de uma fotografia bastante conhecida e já difundida de um de seus moradores diante de uma urna escavada, outra escavação local sem registro fotográfico

ficou na memória coletiva da Boa Esperança devido aos seus desdobramentos. Esse acontecimento tem uma capilaridade enorme entre as várias gerações da Boa Esperança, e sempre quando entendem que somos os/as pesquisadores/as que trabalham com os cacos, nos perguntam se conhecemos a história da escavação implementada por uma de suas lideranças. Essa narrativa ganhou contornos variados a partir de quem contou, de quem escavou o material, de quem observou a escavação, de quem viu somente as suas consequências, e de quem ouviu contar por outras pessoas. Acredito que é uma das maiores marcas da arqueologia sem nós arqueólogos/as no Lago Amanã, pois ela é acionada como espaço de diálogo, lembrança e brincadeira conosco. Ela apresenta uma anterioridade da arqueologia.

O protagonista dessa história é o falecido Antônio Francisco da Silva Batista, *in memoriam*, que foi uma das lideranças locais, um dos primeiros alfabetizadores e entusiastas do trabalho de preservação ambiental. Conduziu o trabalho como comunicador social com a Rádio a Voz da Selva, que difundia informações e diversão para as comunidades do lago. Em uma tarde na varanda de sua casa, pedi para que ele me contasse essa história, que nessa ocasião já tinha ouvido falar a partir de muitas vozes. Há uns 15 anos, ou mais, ele e um grupo de crianças da comunidade resolveram escavar uma das vasilhas que aflorava na área das mangueiras, perto do espaço do centro comunitário. Uma escavação motivada pelo interesse de descoberta do seu material interno, do tamanho desse objeto e pela curiosidade do grupo de crianças, que especialmente já tinham o costume de brincar com os cacos e usá-los como brinquedinhos. O grupo começou a escavação no período da manhã e no meio da tarde, chegaram somente na metade do vasilhame. O processo foi vagaroso, pois o solo é muito compactado, o objeto não parava de se mostrar cada vez maior e resolveram parar para continuar no dia seguinte. Muitas pessoas acompanharam essa ação e também esperavam com expectativa ver além da boca da vasilha.

Fotografia 18- Antônio Francisco da Silva Batista, comunicador social e um dos primeiros professores de Boa Esperança.



Fonte Acervo Pessoal, 2019.

Porém um acontecimento interrompeu a continuidade da escavação, no dia seguinte, Antônio Francisco acordou com o rosto, olhos e braços inchados, o que gerou uma grande preocupação e receio em todos/as, sendo que a comunidade associou o problema com a escavação. Antônio Francisco de forma perplexa e investigativa conta que ficou inchado pois tocou nos farelos brancos, que deveriam ser ossos. Com esse receio resolveram tampar o vasilhame e não mexer mais no material. Ele se recuperou, porém seu estado físico gerou um impacto na comunidade e hoje em dia é motivo para brincadeiras, risadas e amplia a dimensão do desconhecido em relação a esses materiais. Na ilustração da próxima página, é evidenciado esse momento da escavação da urna pelo Antônio e pelas crianças, que não foi registrado em fotografias.

Ilustração 8- Lembrança da escavação de uma urna pelo Antônio e as crianças em Boa Esperança.



Arte Carolina Itza, 2021.

O primeiro impulso foi de descoberta, porém devido à consequência veio o questionamento se deveriam continuar com a escavação do material. A experiência de investigação da comunidade com suas próprias ferramentas e os problemas gerados, como o inchaço, reforçaram uma ideia de que esses materiais não poderiam ser tocados ou escavados, pois gerariam problemas correlatos. Essa história nos fornece um conselho (BENJAMIN, 1994), alertando para o perigo de forma muito descontraída. Até os dias atuais não temos notícias sobre a escavação de mais vasilhas na comunidade de Boa Esperança, a não ser com a motivação da nossa própria presença em 2017 (LIMA *et al.*, 2021). Um efeito eficaz que supriu uma necessidade e uma curiosidade momentânea. As crianças brincavam conosco, a partir de muitas perguntas como “você soube que o Antônio Francisco ficou inchado?”. Por outro lado, Bernardo Costa escavou duas urnas ao lado da casa do Antônio Francisco, devido ao processo de deterioração das mesmas, em uma perspectiva de resgate por conta desse estado (COSTA, 2012), e hoje se encontram salvaguardadas no Laboratório de Arqueologia do IDSM. Todos/as se lembram da retirada dos materiais, mas ainda existem muitas perguntas se realmente eram urnas funerárias, se tinha pessoas dentro delas etc.

Atualmente o que mobiliza a escavação local pelas comunidades é a nossa própria presença, especialmente as crianças que nos acompanham e passam a esburacar seus quintais. É reconhecido que o exercício da nossa profissão incentiva a escavação amadora pela população local (LIMA;MORAES;PARENTE, 2015). Em 2017, durante a etapa de campo coordenada pela arqueóloga Márjorie Lima, no final de uma tarde, as crianças estavam escavando uma urna Caiambé embaixo de uma das casas (LIMA *et al.*, 2021). Eu e a minha colega Carla Gibertoni Carneiro estávamos com umas das lideranças aprendendo sobre a comunidade, quando fomos atravessados por uma adolescente que nos entregou uma borda de urna Caiambé que havia acabado de ser retirada. Essa situação é sempre muito instigante para nós do ponto de vista patrimonial e também do nosso papel como especialistas em campo, que temos um trabalho todo estruturado em torno de uma ética da nossa profissão e da promoção da preservação do patrimônio arqueológico. Nesse sentido, o primeiro movimento sempre é de acionar a dimensão normativa da arqueologia (BEZERRA, 2017, p. 49) ou a perspectiva do modelo de déficit (MERRIMAN, 2004), e indicar que aquele ato não pode ser realizado, pois esse trabalho precisa ser feito com cuidado para podermos ter acesso à informação de maneira íntegra do registro, que somente “olhos especializados são capazes de ler”.

Porém, outras perguntas sempre nos tocam, como qual direito as pesquisas possuem ao falar para uma criança não escavar o terreno da sua própria casa em busca de cacos? Nessa situação, o primeiro movimento é registrar essas situações, entender as motivações da escavação amadora e mostrar o que a pesquisa estava fazendo em

campo. Estimulamos, caso encontrassem mais materiais, que levassem para a Rádio Comunitária a Voz da Selva e os deixassem por lá. Entretanto, dada a nossa presença incipiente e pontual nesses contextos, sabemos que agir dessa maneira pode gerar efeitos contrários, como a escavação de mais materiais. Precisamos justamente garantir que os trabalhos sejam contínuos e duradouros para que possamos começar a entender o que significa nossa presença, sendo que o maior desafio é encontrar caminhos conjuntos para a gestão compartilhada dos sítios. Segundo Richard Hutchings e Marina La Salle (2019, p. 1655), a visão de sustentabilidade crescente na arqueologia é uma retórica futurista, que não olha as violações da prática científica no presente. Segundo ambos, especialmente ao refletir sobre o contexto da América do Norte, a sustentabilidade na arqueologia não está relacionada com a criação de condições favoráveis ao desenvolvimento da vida no planeta, mas sim em garantir a existência da própria prática arqueológica e seu mercado. Ou seja, garantir que os sítios não sejam escavados de forma amadora para que possam ser pesquisados por especialistas e gerar mais dados para a discussão internacional.

Fotografia 19- Fragmento arqueológico escavado embaixo de uma casa ribeirinha e que nos foi apresentado durante o campo.



Acervo pessoal, 2017.

Em contextos comunitários, somos nós arqueólogos/as que geramos o interesse e a mobilização das pessoas para escavarem, pois até a nossa chegada esses materiais são pedaços de alquidar dos antigos, de indígenas etc. Portanto, são coisas dos/as

antigos/as que foram deixadas. Uma frase de uma das lideranças é emblemática nesta direção: “Com a chegada do pessoal do Instituto, começaram a ver isso e falaram que isso tinha uma serventia”. Esses pedaços de alguidar quebrados foram dispensados, estão quebrados, e a partir do momento que a pesquisa chega, outras noções de uso e serventia são geradas. Especialmente na geração de renda a partir do turismo local (COSTA, 2012). Os grandes debates da arqueologia no século XXI estão relacionados com o papel da arqueologia e para que ela serve (FERREIRA, 2011). Segundo outra lembrança local, a pesquisadora Niele Peralta do IDSM foi quem atuou no início da implantação da RDS Amanã e que orientou a população a guardar esses cacos, pois convidaria outros/as pesquisadores/as para trabalharem com eles. Para Boa Esperança, antes da chegada do Bernardo Lacale Costa, que de fato inicia de forma sistemática o trabalho arqueológico na localidade, as pessoas viam os materiais como muitas coisas aproximadas de seus repertórios e experiências de vida, porém com a pesquisa arqueológica passaram a olhar para os detalhes dos materiais e para o nosso fascínio por eles.

Ainda de forma incipiente, existe uma curiosidade por parte da comunidade em saber o que há dentro desses vasilhames, mas esse interesse é logo deixado de lado quando ela nos observa e nos interpreta em campo. Em muitas situações ao final do trabalho existia uma comoção por parte de seus/suas moradores/as ao nos verem cansados e cobertos de terra, sobretudo em relação às mulheres. Silvia Cunha Lima (LIMA, 2018; LIMA *et al.*, 2021) tem sido categórica ao indicar que o melhor caminho para os vasilhames da Boa Esperança é a implementação de uma gestão compartilhada do sítio arqueológico e da conservação *in situ*, devido à impossibilidade de salvaguardar todo esse material nas instituições de guarda, assim como os outros problemas já explicitados sobre a sua retirada. Outra questão já indicada é o desafio continental das pesquisas da floresta amazônica, que ainda têm muito a revelar e pouco investimento. Dessa forma, retornar para as mesmas áreas de estudo, infelizmente, acaba sendo uma escolha difícil, devido ao que ainda se tem por descobrir no contexto amazônico. Realizar uma arqueologia com as pessoas nesse sentido é um desafio hercúleo.

Neste capítulo, a partir da escuta das comunidades e de suas memórias, trouxe alguns elementos de uma “anterioridade” de nossa presença e dos dados arqueológicos. Movimento sem purismo e essencialismo, pois essas lembranças trazem ecos de nossa presença. Tornar-se parente e fazer-se comunitário em Boa Esperança e em Tauary nos sugerem janelas para entendermos como os objetos arqueológicos são compreendidos como coisas localmente. Essa escuta permite entender mais os grupos que habitam as comunidades do que os objetos em si. Os fragmentos arqueológicos evocam nas lembranças e memórias as painéis e alguidares dos/as

antigos/as, ao mesmo tempo que nossos dados de longa duração criam tensionamentos, desconfiança e encantamentos. Nesse universo quase infinito de objetos, alguns perduram singularmente na memória, sobretudo, as armas que remetem à época dos conflitos, especialmente vivenciada pelos/as mais velhos/as. As pesquisas sobre a arqueologia da morte e a identificação das bocas das vasilhas como urnas funerárias criam uma correlação de narrativas sobre esses materiais pisados cotidianamente, geram tensões e ao mesmo tempo nos oferecem outras relações com a morte. As consequências da escavação “amadora” de uma urna funerária pelos/as moradores/as de Boa Esperança é uma das maiores marcas da arqueologia sem a nossa presença.

Para a aproximação da arqueologia das comunidades locais, e para o desenvolvimento de uma prática conjunta, podemos partir justamente dessas narrativas, para que possamos entender as especificidades dos grupos com quem trabalhamos e dessa forma buscar fios de conexão entre o que fazemos e como as pessoas entendem e percebem a vida. Ainda que o projeto colonial tenha sido efetivo no apagamento do reconhecimento dos povos indígenas e seus saberes, associações como “alguidar de índio” podem ser ótimas portas de entrada para uma arqueologia que se preocupe com os repertórios locais e também mantenha o seu compromisso social com a construção de uma história indígena e das comunidades atuais. Os alguidares indígenas desafiam a episteme arqueológica, que estabelece a sua forma específica de conhecer o mundo a partir da materialidade, como colocado por Haber (2012), pois esses objetos são lidos pela memória e pela experiência de vida dessas pessoas. São vestígios imateriais que extrapolam a centralidade da materialidade em nossas estratigrafias de um tempo linear, assim como indicam as fronteiras do conhecimento que colocam em evidências as marcas ocidentais do nosso campo disciplinário.

4. Aprofundamento das escutas e aprendizados locais, horizontes para uma arqueologia parente.

Ilustração 9- Urna funerária de Tauary.



Arte Carolina Itza, 2021.

De fato, as formas dos objetos que nos rodeiam têm este significado. Não estávamos errados ao dizer que eles estão em volta de nós, como uma sociedade muda e imóvel. Eles não falam, mas nós os compreendemos, porque têm um sentido que familiarmente deciframos. São imóveis somente na aparência, pois as preferências e hábitos sociais se transformam e, quando nos cansamos de um móvel ou de um quarto, é como se os próprios objetos envelhecessem. (HALBWACHS, 2003, p.158).

Este capítulo amplia o movimento de escuta das comunidades de Boa Esperança e Tauary, realizado no anterior e destaca outros aprendizados em relação à prática arqueológica com o objetivo de fomentar caminhos para o desenvolvimento de uma arqueologia parente, que é uma possível tradução local das perspectivas da colaboração. Neste capítulo, exploramos situações que geram fricções entre as visões de mundo da ciência e os conhecimentos locais. Dentre tais acontecimentos estão os ensinamentos sobre o sentido da preservação arqueológica, que não passam somente pela valorização de uma história de longa duração ou do patrimônio arqueológico. Podemos mencionar também as curadorias locais, que expandem os conceitos acadêmicos desse conceito e selecionam objetos arqueológicos a partir de outras perspectivas. Além disso, temos a formação de coleções por crianças e os seus rumos, que escapam aos nossos modelos da gestão arqueológica. Por fim, os impactos do achado de urnas policromas em Tauary e o desejo das comunidades estarem perto delas.

4.1. Pedações de alguidá, pedaços dos potes como cimento da comunidade.

Para realizar uma gestão compartilhada dos sítios arqueológicos *in situ*, necessitamos encontrar pontos de sinergia entre os interesses científicos com a vida das pessoas. Em uma tarde de 2019, tive uma longa e prazerosa conversa com o agente de saúde e fundador da comunidade de Boa Esperança na entrada da sua casa. Discorremos sobre vários assuntos, como o nosso trabalho, a história de criação da comunidade, a origem das famílias no Juruá, sobre como era a vida antigamente, onde e como eu morava em São Paulo, entre outros temas. O diálogo ocorreu entremeado de pessoas que passavam para perguntar sobre a dosagem de um remédio, para que ele lesse a bula e explicasse o seu uso, para perguntar sobre uma consulta marcada em Tefé. Nesse momento, compreendi a importância e a necessidade dos agentes de saúde que são moradores da própria comunidade. Eles passaram por uma formação para ajudar no diagnóstico e no tratamento dos problemas de saúde mais básicos, como diarreia, pressão alta, malária, dengue entre outras endemias. Além de tudo, tornam-se

membros em quem todos/as confiam e de quem recebem uma palavra de acolhimento. A formação e a capacitação desses agentes locais foram realizadas pela Prezalia de Tefé e fornecem um olhar preciso sobre as questões em torno da saúde pública e da necessidade de ações conjuntas para o combate das mencionadas enfermidades. Tais ações promovem informações sobre saneamento básico, educação ambiental, educação sexual, entre muitas outras esferas.

Em um determinado momento, perguntei se ele gostava de ter tantos cacos, vestígios arqueológicos espalhados pela comunidade. De uma maneira titubeante, pois talvez pensou quealaria alguma besteira, disse que sim, como se estivesse me contando um segredo. De um modo muito didático, explicou-me como os vestígios arqueológicos ajudam a impedir que a terra seja cavada pela chuva. Se a casa possui um “xixe” (por onde escorre a água das telhas), a água não faz lama, não leva embora a areia. Os cacos ajudam a segurar a terra nas chuvas, para não romper, para não abrir um rego, que é um sulco para o escoamento da água. Ele analisou que atualmente, quando chove, seu terreiro enche de areia, pois o vizinho tirou os cacos do quintal acima e, com a chuva, a terra é levada embora. Também contou que chamou atenção de sua esposa, pois ela disse que gostaria de retirar os cacos do quintal para ficar mais fácil de varrer, capinar etc. Entretanto, ele a advertiu e comentou que se os tirasse, a sua comunidade ficaria igual ao Calafate⁶³ quando chove, “no barro, na pura lama”.

Nesse caso, tenho compreendido que os cacos arqueológicos são como o cimento da comunidade, são a sua fundação; são como uma espécie de raiz que, assim como as árvores, seguram a terra (LIMA *et al.*, 2021). Essa imagem da raiz é potente e comumente acionada como metáfora quando se pensa em um patrimônio local que sustenta as heranças de um determinado grupo. Ele deve deixar de estar a serviço do conhecimento e das altas culturas para ser visto como um meio de promover desenvolvimento com base nas demandas locais, enraizado em suas singularidades (VARINE, 2012, p. 29). No caso específico da Boa Esperança, os cacos e a sua analogia com a raiz ocorrem primeiro por uma dimensão prática e não cultural ou patrimonial: eles seguram a terra e impedem a lixiviação do solo com as chuvas e as cheias.

Acredito que uma forma de as vasilhas serem preservadas em Boa Esperança seja por meio da chave do conhecimento local fornecido pelo agente de saúde, em que os cacos precisam ser mantidos não pelo fato de que esses materiais signifiquem uma ocupação de três mil anos, mas porque, caso eles sejam retirados, a terra vai embora. Esse é um tipo de observação que nós arqueólogos/as dificilmente iremos inferir, pois

⁶³ A comunidade de Boa Vista do Calafate está localizada no setor “Paraná do Amanã”, com 15 domicílios em torno de 90 pessoas (NASCIMENTO, 2020) e boa parte do seu espaço não possui grama e quando chove vira um lamaçal segundo os/as moradores/as.

não moramos na localidade e nossa permanência em campo, de no máximo um mês, não é suficiente para compreender a temporalidade da natureza. Segundo Paulo Freire, “Há uma pedagogicidade indiscutível na materialidade do espaço” (FREIRE, 2014, p.45), o que indica que os pedaços de alguidar precisam permanecer, pois estruturam o território.

A utilidade prática dos cacos para a comunidade pode ser um ponto de conexão com as percepções dos valores culturais e históricos para a arqueologia. Duas visões, duas temporalidades sobre os mesmos objetos se conflitam devido a visão do Estado de preservação e se tocam do ponto de vista de uma finalidade: os vestígios de alguidares devem ser mantidos tanto por causa da preservação arqueológica quanto para que a comunidade não vire um lamaçal. Essa imagem, metáfora do cimento da comunidade, é algo em que podemos investir nas próximas ações e conciliar com os trabalhos de conservação *in situ* (LIMA, 2016, 2018). Ela pode ser a porta de entrada para a coexistência de dois regimes de saberes, o arqueológico e o conhecimento local de sustentação da comunidade. Assim como os alguidares da vovó, do capítulo anterior, os sítios, espaços ancestrais indígenas, têm uma utilidade prática na vida da comunidade.

Na etapa de campo de 2021, percebemos que os/as moradores/as de Boa Esperança gramaram partes da comunidade, para também ajudar no controle do processo de lixiviação do solo. A cada cheia, a comunidade tem perdido terra e gerado uma preocupação. Esse ato de gramar tem apresentado bons resultados, inclusive algumas urnas arqueológicas que estavam com as bocas expostas em alguns caminhos, acabaram sendo cobertas naturalmente por areia, devido à grama. Esse movimento da comunidade, além de assegurar o território das famílias, também contribuem para o processo de preservação do sítio, sendo que o objetivo primeiro passa por uma questão prática e direta que interfere na vida cotidiana. Na ilustração da próxima página, uma moradora varre cotidianamente seu quintal, sustentando pelos fragmentos de cacos milenares, que asseguram a vida em comunidade e também, ajudam na rememoração dos pedaços de potes e alguidares.

Ilustração 10- Comunidade Boa Esperança e o cimento arqueológico que a sustenta.



Arte Carolina Itza, 2021.

Silvia Cunha Lima (2016), na proposta de trabalho de conservação *in situ*, aponta que o processo de afloramento das vasilhas está mais vinculado ao uso do terreno que

aos ciclos de chuvas e do regime das águas. Ela indica que a conservação do sítio arqueológico de Boa Esperança somente faz sentido na medida em que possamos levar em consideração os problemas colocados pela própria comunidade. Dessa maneira, podemos repensar as fórmulas de resgate de material arqueológico na arqueologia brasileira e a sua gestão nas instituições de guarda. A Boa Esperança pode ser em si uma espécie de reserva técnica viva, em que os agentes como professores/as, lideranças, mais velhos/as possam ser colaboradores/as do trabalho de preservação, de modo que essa ação responda a questões mais práticas das suas vidas. Nossa presença na localidade aliada ao nosso papel como agentes do patrimônio permite encontrar outras portas de conexão com a dimensão mais próxima de uma história de longa duração indígena.

4.2 Curadorias locais e a seleção de pedaços de potes.

A nossa presença coloca os vestígios arqueológicos em outro patamar e muda a relação cotidiana das comunidades com eles. Entretanto, em algumas situações, o tempo ordinário do cuidar da roça, produzir a farinha, quebrar a castanha, por exemplo, é rompido por uma excepcionalidade na dinâmica das pessoas com seu entorno, que o tira desse ritmo da vida, especialmente com o encontro com determinados fragmentos. A mudança na percepção dos vestígios arqueológicos aparentemente sem serventia, corriqueiro, coisas dos antigos, ocorre tendo como ponto inicial algo análogo às tecnologias do encantamento (OLIVEIRA, NOBRE, BARRETO, 2020). Barreto (2020) entende que alguns objetos repletos de agentividade, simbólicos, culturalmente sensíveis, devido à sua forma, estilo e iconografia podem ser considerados resistentes, mais sucessíveis a reapropriações ao longo do tempo, como os pertencentes a TPA, sendo a cultura Marajoara seu maior exemplo. Muitos inclusive foram e são alvo de comércio ilegal internacional, em geral são objetos que tiveram um papel central no passado e ainda atuam de muitas formas no presente. No Médio Solimões, esses materiais alvo de manipulação e encanto, são cerâmicas pertencentes a chamada Fase Tefé, pertencente à TPA e cerâmicas, especialmente apliques, da Fase Caiambé, pertencentes à TBI. Essa agentividade das coisas para as comunidades também ocorre com outros materiais, como a materialidade utilizada para a produção de farinha de mandioca, pois os objetos possuem agência e ganham dimensões de pessoas, com vontades, com aspectos sexuais e uma série de atributos, evidenciando a complexa relação entre coisas e pessoas (VELTHEM, 2007).

Em Boa Esperança e em Tauary, esses objetos que se destacam e parecem sugerir uma persistência no presente são os expressados como “bem feitiños”,

“bonitinhos”. Eles se destacam e, em alguns casos, são coletados, manuseados e tocados. Como aborda Márcia Bezerra (2013), as metáforas sensoriais formuladas pelas comunidades sobre as coisas do passado estão impregnadas pelas mãos das pessoas no trabalho, do toque dos objetos. Na região de Santarém, Pará, moradores/as, ao realizarem suas coleções de peças arqueológicas, escolhiam aquelas mais acabadas, parecidas com pequenas esculturas e não selecionavam o restante, como as que remetiam às panelas de barro de antigamente (TROUFFLARD, 2012, pg. 62). Na cidade de Parintins – Amazonas, uma série de moradores/as, como artesãs, professoras, possuem em suas casas coleções domésticas de materiais arqueológicos, que foram reunidas com base em muitas motivações como associada à curiosidade das crianças; à possibilidade de que sirvam para estudos no futuro; para cuidar da memória das pessoas, de quem as encontrou, etc. (BIANCHEZZI, *et. al.* 2021). No trabalho com a população rural da cidade de Presidente Médici em Rondônia, essas relações também foram constantes entre os/as migrantes e os materiais arqueológicos (SILVA, 2015) em muitas perspectivas, especialmente na seleção dos objetos mais “ajeitadinhos”.

As pessoas de Boa Esperança sempre tiveram esses encontros fortuitos com os materiais, que geram o movimento de pegá-los, analisá-los e muitas vezes brincar com os colegas, “olha aqui a sua cara”, especialmente a característica figurativa dos apliques da cerâmica Caiambé. As pessoas também exploram a imaginação sobre o que é aquele material, como ele foi produzido. Os olhares e o manuseio inserem esses objetos no âmbito de um processo próximo ao curatorial, que elege e identifica atributos relacionados ao “bonitinho”, porém sem a implicação de um sentido preservacionista associado ao Estado, mas a uma fruição com as coisas (BEZERRA, 2013). Gosto de entender essas ações locais das comunidades ribeirinhas, indígenas, entre outras também como curadorias, pois expandimos esses atos muitas vezes associados às práticas extremamente especializadas, que determinam um poder de quem pode “curar” o mundo. As comunidades também realizam curadorias dos objetos, quando escolhem qual guardar e porque, estão se marcando nesse ato, da mesma forma que o objeto por meio de suas qualidades convidou o olhar.

Podemos entender a curadoria como um conjunto de ações interligadas em torno dos objetos, que envolve muitos agentes como curadores/as, profissionais de museus, pesquisadores/as, educadores/as, conservadores/as, entre tantos outros; assim como os visitantes; agentes representados pela temática explorado no museu, como os indígenas e os encantados que por meio dos pajés atuam nesse processo, entre muitos outros (CURY, 2020,p.139). Como educador museal, por exemplo, militamos a todo momento afirmando que todos/as realizam curadorias, realizamos recortes e tecemos outras redes de significados a partir de nossos repertórios.

Na comunidade de Tauary, o dinamismo com os objetos “bonitinhos” também é semelhante. Na época do verão, com a formação das praias em algumas partes da comunidade, apareciam mais fragmentos. Conseqüentemente, as pessoas interagiam mais, mexiam, interpretavam, e os “bonitinhos” com desenho eram levados para casa. Em outras situações as pessoas pegavam, olhavam e descartavam. Uma das lideranças encontrou um “bonitinho”, guardou em casa e comentou que as crianças não tinham tanto o costume de guardá-los também. Como é agente de saúde desde 1998, todos os dias passa de casa em casa para conversar com as famílias e assegurou-me que nunca viu alguém guardando os objetos. Segundo Bezerra (2018, p. 86), o movimento de apropriação dos vestígios arqueológicos pelas populações do presente pode se relacionar a quatro momentos, como busca, coleta, guarda e interpretação, que não ocorrem necessariamente nessa ordem. Essas buscas podem ser não planejadas, a coleta pode se dar em momentos fortuitos e a guarda pode ser temporária ou de longo prazo. Nesse sentido, eu acrescentaria mais um momento, o descarte e/ou desaparecimento, pois dada a dinâmica viva desses objetos nas comunidades, eles desaparecem e às vezes reaparecem nas casas e comunidades.

A relação entre infância e materiais arqueológicos no contexto de Tauary perpassa caminhos distintos da Boa Esperança, em que a maioria de seus/suas moradores/as não remetem à memória, à brincadeira com os cacos, ou mesmo afirmam que as crianças atuais não exploram esses materiais. No contexto amazônico, essas relações têm sido cada vez mais visibilizadas e necessárias para a compreensão da apropriação local dos materiais (BEZERRA, 2013). Poucos indivíduos indicam que elas brincavam, mas que hoje não realizam essas atividades. As explicações recaem no argumento de não terem conhecimento a respeito, pois passaram a conhecer a partir de nossa chegada. Diante da minha curiosidade sobre as crianças não brincarem ou colecionarem materiais arqueológicos, um comunitário explica que é devido ao fato de a comunidade não fazer mais objetos de cerâmica, não trabalhar mais com o barro, algo considerado como sendo coisa dos antigos. Conhecer esses materiais cotidianos em Tauary passa por dois caminhos. O primeiro refere-se à lembrança e à experiência de convívio com as mães, tias e avós que produziam cerâmica e está adormecendo na memória. O segundo diz respeito ao conhecimento científico que nós arqueólogos/as trouxemos com a nossa chegada, que retira os materiais do mundo ordinário.

Escutar as pessoas de Tauary evidencia para mim um encanto generalizado delas ao se depararem com esses objetos em seu dia a dia, porém é uma situação momentânea, que não se estende ao colecionamento ou à guarda. Em algumas situações, até os levam para casa, mas com o tempo os perdem. O colecionamento dos apliques e das caretinhas de cerâmica da Tradição Borda Incisa, bem presentes na

comunidade de Boa Esperança, por exemplo, remete a algo que é facilmente cognoscível, como bichos, pessoas e seres, além de parecer ser mais recorrente e associado a brincadeiras, em detrimento dos fragmentos da cerâmica TPA. Claramente, objetos inteiros associados a TPA são alvo de apropriações e de fascínio. Somente uma moradora adulta de Tauary me afirmou que desde pequena encontrava cacos pelas beiras, brincava com eles, “quando a gente é criança acha que qualquer folha, caco, essas coisas, é útil para a gente e a gente valoriza, começa brincar com aquilo... aí fazíamos os murinhos de pedra”.

Esse movimento de tirar do ordinário os materiais e apropriá-los é especialmente realizado pelas crianças. Sem fazer generalizações, podemos aproximar as figuras da criança, de professores/as, de autodidatas e de nós pesquisadores/as, marcados/as por uma curiosidade latente pelo mundo. Nas comunidades, são especialmente esses agentes que retiram da vida cotidiana os cacos e os inserem em seus universos de descobertas, mundos oníricos ou de investigação. Na maioria dos contextos de trabalho na Amazônia, são essas mesmas figuras que se tornam aliadas de arqueólogos/as em suas pesquisas de campo, ou que nos acompanham atentamente. Quem, em suas andanças pelas comunidades amazônicas em busca de lugares com materiais arqueológicos, não foi seguido/a por crianças ou se deparou com coleções formadas por elas, às vezes como atos solitários, em outros momentos por competição (BEZERRA, 2017)? Frequentemente, professores/as locais também são parceiros/as nas pesquisas, além de serem fonte de acesso para a nossa presença na comunidade, pois de forma investigativa e intuitiva questionam sobre as marcas do passado e as conexões com as pessoas do presente. Por atuarem nas escolas, que são instituições do Estado, e seguirem as suas políticas, aproximam-se de nossas instituições científicas e dos museus, que também estão inseridos direta ou indiretamente nessa gestão. Pela minha atuação no contexto amazônico, professores/as, ocasionalmente são responsáveis pelo colecionamento e pela criação de museus, que em muitos casos configuram-se como a única instituição local de gestão do patrimônio arqueológico.

Para Dunker e Thebas (2019), as crianças investigam, descobrem o mundo em seu processo de crescimento até o momento em que são formatadas pela sociedade e param de perguntar. Em locais com sítios arqueológicos, elas se deparam com esses vestígios e geralmente os incluem em seus mundos oníricos, mesmo em muitas situações sendo advertidas pelos adultos para deixarem de lado os “pedaços de barro”. Com o crescimento e a inserção na percepção de mundo dos/as adultos/as, o encantamento com os materiais arqueológicos tendem a adormecer e passam para a dimensão do ordinário. Porém, esse olhar investigativo e de encanto pode continuar com professores/as e autodidatas, que mantêm viva essa curiosidade pela descoberta.

Obviamente, não podemos generalizar sobre o ser criança na sociedade, pois os estudos antropológicos (COHN, 2014; RIFIOTIS *et. al.* 2021); apontam para essa ampla variedade de ser criança em diferentes culturas e localidades, assim como a dificuldade dessa diversidade ser reconhecida nas políticas públicas e as suas correlações com o mundo adulto.

Na cidade de Presidente Médici, interior do estado de Rondônia, professores/as inspirados/as pelos ensinamentos de Paulo Freire levaram em consideração a visão das crianças que trouxeram para a sala de aula materiais arqueológicos encontrados por elas nas atividades na roça com suas famílias. Esse trabalho reuniu uma quantidade significativa de objetos, o que com o tempo e com a orientação do IPHAN possibilitou a criação do Museu Regional de Arqueologia de Rondônia (SILVA, 2015). Um dos meus colaboradores no mestrado, o professor Devanir Domingues Fernandes ressalta.

As ideias de Paulo Freire me ajudaram muito. Contribui pelo seguinte, quando ele fala do conhecimento que já vem do outro, do meu aluno, distou esse olhar de valorizar o que eles traziam. Quando começamos a abordar isso na escola, eles começaram a chegar com material arqueológico para nós. Isso aconteceu com o Garcia, aconteceu com a Maria. Eles conseguiram juntar muito mais material, eles davam aula em muitas escolas, eles andavam na época num projeto aí, eles devem ter comentado isso com você. Eles já tinham isso, já tinham essa vivência. (Devanir Domingues Fernandes in SILVA, 2015, p.158)

Em Urucurituba, interior do Amazonas, o professor aposentado José Alberto Neves, desde os anos de 1970, coletou e guardou peças arqueológicas, as quais deram origem a uma importante coleção arqueológica amazônica (SILVA, 2016). No baixo Amazonas, no Distrito de Freguesia de Andirá em Barreirinha, professores/as possuem coleções de peças arqueológicas guardadas em suas casas e encontradas pela cidade, praia e quintais (SOUZA, BIANCHEZZI, 2018). Em Parintins no Amazonas, muitas professoras e profissionais da escola também possuem coleções arqueológicas e refletem sobre os usos educacionais e culturais desses materiais (BIANCHEZZI *et. al.* 2021). Logo é perceptível que professores/as marcados/as por seu ofício e pela dimensão constante da pesquisa em sua prática aliam-se às práticas arqueológicas.

As relações estabelecidas com os cacos são bem variadas. Esses materiais, conforme apresentado, floresceram pela área da comunidade com as chuvas que lavam a terra; com as atividades de limpeza do mato, dos terreiros das casas; com a cheia das águas e seus banheiros. Esses cacos, alguidares e pedaços de potes, que são pisados cotidianamente por seus/suas moradores/as, fazem parte da paisagem local. Nesse caminhar, alguns são quebrados, outros atrapalham ou machucam as pessoas no campo de futebol ou despertam a curiosidade. Os cacos se mesclam à vida da

comunidade, passam despercebidos no dia a dia, às vezes, em alguma atividade específica realizada, acabam se ressaltando. Crianças nas comunidades que trabalhamos, também passam a nos presentear com esses materiais ao longo dos nossos trabalhos, como nestas fotografias em Boa Esperança, em 2019. Obviamente, como profissionais, agradecemos o presente, mas comentamos que não podemos aceitar, pois como arqueólogos temos outros protocolos para o gerenciamento desses materiais e sugerimos, que guardem com eles/as.

Prancha fotográfica 9- Caretinhas arqueológicas coletadas pelas crianças para nos presentear.



Fonte Acervo pessoal, 2019.

De forma ampla, estão presentes na vida das pessoas, porém de maneira sutil; fazem parte da comunidade, que convive com eles/as de muitas formas. Por outro lado, para muitos, outros aspectos locais, tais como as paisagens, o tempo da natureza, etc., são mais importantes do que as bocas de urna que eles pisam diariamente, assim como os cacos que florescem. Dessa forma, atentar-se a outros marcadores nas paisagens é um caminho frutífero para as práticas arqueológicas locais. Segundo Gomes (2018), determinadas marcas e lugares, como o local da cobra grande, podem ser indicadores ontológicos da ocupação humana para além dos vestígios arqueológicos no Lago Amanã. A compreensão das paisagens e de lugares significativos para populações ribeirinhas, caboclas, amazonenes, entre outras, por meio de ontologias e percepções entre humanos e não humanos, podem ampliar os estudos em torno da materialidade.

Jaqueline Gomes, durante alguns anos com as comunidades do Lago Amanã, registrou outras percepções das pessoas com as coisas arqueológicas, que não apareceram nas conversas realizadas para esta pesquisa. Em suas temporadas em campo, ouviu que no passado a Boa Esperança pode ter sido uma grande olaria de índio. Ouviu ainda sobre as marcas dos pincéis que os índios deixaram nos cacos; sobre como os grafismos indígenas dos cacos são entendidos como outra língua; sobre as distinções entre os arigós que são civilizados e os índios; sobre as diferenças entre os

índios que são caçadores e a comunidade agricultora (GOMES, 2017). De acordo com a pesquisadora, a arqueologia e nosso trabalho sempre são reelaborados pelos/as moradores/as de um modo que permite o retorno ao interesse de seu grupo social, aos arigós. Isso indica uma riqueza quase infinita de trabalho com as comunidades e suas percepções sobre o mundo, ou mesmo a dimensão da anterioridade de nossa presença. Ao trabalharmos com a memória social, estamos em um terreno infinito de possibilidades, situações e descobertas. Não existe nenhuma memória coletiva que não ocorra em um determinado espaço, que garanta a construção de novas interpretações (HALBWACHS, 2013, p.170).

Da mesma forma que outros/as pesquisadores/as, ao revisitarem um sítio arqueológico ampliam as interpretações mediante novas perguntas, dar ouvidos às mesmas comunidades sempre nos trará mais informações, mais conhecimentos sobre nós e nossa prática. Segundo Ferreira (2013), as coisas ou vestígios arqueológicos possuem alma, são estruturantes e influenciam o comportamento humano. Elas estão presentes na vida de distintas comunidades de muitas formas, também são inseridas na dimensão estatal por meio da pesquisa arqueológica e da legislação, que fazem parte da dimensão abstrata do nacional e do universal. Portanto, nos interessar pela anterioridade da nossa presença nessas comunidades é um ótimo caminho para a construção de histórias mais plurais.

4.3 Caretinhas arqueológicas como brinquedos e o universo onírico das crianças.

Além das urnas, os moradores acham cacos de panelas de barro, pequenos adornos de cerâmica (cabeças humanas e de animais), cachimbos de cerâmica e machados de pedra. Os objetos são achados onde ocorre erosão ou durante trabalhos na roça. Outras comunidades na Reserva também têm achado peças parecidas. Grande maioria dos objetos são quebrados ou jogado fora por crianças, que os usam como brinquedos. Glenn H. Shepard Jr, . 2001

Antônia Rosilene Biático Mendes⁶⁴, mais conhecida como Rosinha, nasceu em 1992 no Amazonas e se mudou para a comunidade Boa Esperança com 2 anos de idade. Atualmente, atua como professora no município de Carauari – AM, mas trabalhou com o Ensino Infantil na Escola Municipal Prof. Cristiano Tramontini, situada na Boa Esperança durante parte do desenvolvimento dessa pesquisa. Desde pequena,

⁶⁴ Professora Rosinha é uma colaboradora da pesquisa que acompanha o trabalho de perto e de forma ativa.

brincava com os cacos arqueológicos e suas lembranças mais antigas são com seis, sete anos, quando procurava esses materiais pela comunidade no âmbito de muitas brincadeiras. A primeira peça encontrada por ela foi uma “carinha de gatinho”, perto da casa antiga de farinha. Os apliques figurativos da cerâmica Caiambé foram apropriados por meio da criação de um mundo fantástico particular de seres e animais. Bezerra (2018) reitera o papel da superfície dos sítios arqueológicos na Amazônia, onde materiais, objetos, coisas afloram, vazam, escapam e são vividos e apreendidos pelas populações de muitas formas. A imaginação das populações em torno desses materiais conecta diferentes tempos, que devem ser considerados e apropriados pelas pesquisas arqueológicas. A mesma pesquisadora indica o desafio de refletir sobre a dimensão lúdica-mágica dos lugares e das coisas arqueológicas no universo das crianças (BEZERRA, 2016a). Poucos trabalhos têm se debruçado sobre essa questão, o que pode abrir portas interpretativas para a vida local e para a preservação arqueológica.

Esse movimento de Rosinha com os materiais arqueológicos ocorreu na brincadeira com outras amigas, como a Antônia Rosely Maciel da Silva – que possui atualmente 24 anos e foi coordenadora do grupo Jovens Unidos na Esperança⁶⁵ da comunidade – e a Daiane Sousa Reis, que possui 15 anos, é estudante e ajuda a família nos afazeres domésticos. O regime das águas na floresta amazônica, a cheia e a seca regulam a vida das suas populações. Durante os meses de fevereiro a junho, as águas dos rios sobem até 10 metros e na seca, que vai de julho a janeiro, formam-se as praias e, conseqüentemente, ocorre a queda de barrancos, os quais evidenciam vestígios arqueológicos. Conforme as águas diminuem seu nível, as praias se formam e esses objetos afloram de forma mais evidente. Muitos dos brinquedinhos formados pela Rosinha foram encontrados na praia em frente à comunidade no momento da seca, em que a profundidade do subterrâneo se encontra com a profundidade da superfície (BEZERRA, 2018, p.53). As fotografias de Boa Esperança abaixo e as bocas de vasilhames aflorando é a melhor tradução dessa conexão entre profundidade temporal e a conexão com a superfície.

Fotografia 20- Vasilhames arqueológicos aflorando pela comunidade de Boa Esperança.

⁶⁵ O grupo Jovens Unidos na Esperança foi formado a partir da atuação da igreja católica local e tem como objetivo promover a maior participação dos/as jovens na vida e problemas da comunidade.



Fonte Acervo pessoal, 2019.

As chuvas também possuem um papel ativo nos sítios. Logo após as tempestades, as amigas saíam em busca de materiais, pois sabiam que a força das águas fazia esses materiais emergirem. Mesmo passados tantos anos após o encontro com determinados objetos, elas lembram exatamente o momento e o local em que foram encontrados. Um exemplo é o pequeno maracá de cerâmica que foi localizado por Rosinha, abaixo da casa de sua irmã, com pequenas bolinhas de cerâmica dentro que produziam som. Seu tio, na ocasião, achou que poderia ter ouro dentro, dessa forma abriram o objeto e chegaram a outras hipóteses. Rosinha passou a brincar com ele e pensou que poderia ser um “maracazinho” de bebê. Ela o guarda em sua coleção particular e nos mostrou entusiasmada o material, que possibilita acionar esses lugares da memória.



Fonte Acervo pessoal, 2017.

Antônia saía “juntando” os materiais e os guardava, “botava pelo ripão de casa, mas não tinha um lugar certo para sua guarda”. Segundo Gomes (2011, p. 26), um morador da Boa Esperança informou que o estímulo para a formação de coleções partiu da pesquisadora Niele Peralta, que trabalhou no IDSM com a implantação da RDS Amanã. Ela ressaltou para os/as moradores/as que aquele material era importante e, dessa forma, passaram a olhá-los de outra maneira. A coleta de objetos era feita pela escolha dos que consideravam mais bonitos, e Antônia se recorda que as carinhas que elas encontravam gerava uma vontade de compreender o que eram. Não sabia ao certo se índios haviam morado na localidade. “Aí eu via minha mãe e meu pai falarem, as pessoas mais velhas, mais idosas. Aí eu ficava pensando será que era um brinquedo que eles faziam para os filhos deles brincarem?”.

Antônia, Daiane e Rosinha também escavavam pela comunidade em busca de mais materiais e quando percebiam que outros pedaços ainda estavam no solo, continuavam até encontrarem todas as partes. Depois, faziam o trabalho de montagem do objeto. Segundo Rosinha, “quando a gente tirava um pedacinho, se ficasse outro na terra a gente cavava até encontrar todos os pedacinhos e aí, a gente mesmo ia montando e colando para ver o perfil, o jeito que era o modelo... a gente é curioso, quer saber de tudo, então a gente saía colando pedacinho por pedacinho para ver como que era realmente”. Esse movimento intuitivo da infância se aproxima do olhar das pesquisas, olhar curioso que constrói outros mundos interpretativos.

Elas inicialmente não tinham interesse em fazer uma coleção, de ficar com as peças. Quando viam o objeto no chão, queriam saber mais, então cavavam o barro: “a gente discutia, ficava querendo descobrir o que que era aquilo, o que aquelas pessoas que moravam aqui antes, o que que eles queriam fazer com aquele brinquedo”. Existia um barranco com muitos fragmentos cerâmicos próximo à casa de Antônia, onde elas

encontraram uma série de brinquedinhos; como eram crianças, elas pegavam, guardavam, brincavam e, muitas vezes, também perdiam esses materiais. Esses fragmentos cerâmicos, sobretudo aqueles com formatos de animais, com “caretinhas”, foram coletados, passaram por uma curadoria, uma seleção. Foram apropriados como brinquedos, segundo elas, e eram utilizados dessa forma.

Rosinha tinha um lugar especial para guardá-los: “na casa da minha mãe, eu tinha os cantinhos da parede e eu fazia papai pregar um monte de preguinho para colocar a sacolinha, tudinho cheio de caquinho de índio, aqueles brinquedinhos. Aí, às vezes, eu dizia bem assim... eu falava para minha irmã, eu vou espanar meus bonequinhos. Eu pegava aquelas peninhas novinha de galinha, mamãe dizia que eu acabava com as penas das galinhas dela. Eu pegava, amarrava uma tirinha e ia lá, espanava tudinho, limpava. Ia brincar com eles”. São os lugares afetivos, lugares de cuidado das coisas e de uso delas no cotidiano do lar. Nas fotografias abaixo, destaco dois desses brinquedos que estão atualmente na rádio comunitária A Voz da Selva, uma estatueta no formato antropomorfo e um aplique de cara de um animal, que remete à um morcego. Esses bichinhos e seres povoavam a imaginação dessas crianças e eram seres atuantes em suas brincadeiras.

Prancha fotográfica 11- Brinquedinhos da coleção arqueológica da rádio comunitária a Voz da Selva.



Fonte Acervo pessoal, 2019.

Na ilustração abaixo, Carolina Itza nos convida a visualizar a cena de entrega das garotas pela busca de materiais pela comunidade, para compor seus brinquedinhos, assim como o zelo com eles, com o movimento de limpeza.

Ilustração 11- Procura por brinquedinhos pelas crianças da comunidade de Boa Esperança.



Arte Carolina Itza, 2021.

Esse interesse que as coisas geraram nas três crianças era, muitas vezes, antagônico à percepção dos/as adultos/as. Alguns, por exemplo, comentavam “para que tu vai guardar barro dentro de casa?”. Evidencia-se a diferença de olhar e a relação entre as pessoas e as coisas; para os adultos, aqueles fragmentos cerâmicos não passavam de barro, coisas dos antigos, pedaços de potes que foram deixado; para as crianças, pertenciam ao mundo do encanto e da imaginação. Em outra situação, Rosinha encontrou uma “pulseirinha”, feita de várias continhas em pedra. No momento do achado estava próxima do pai de uma colega, que disse para deixar no lugar, porque se pegassem, o índio iria levá-las. Essa situação potencializou o campo da imaginação das crianças, visto que elas voltaram depois e coletaram de modo escondido. Esse objeto foi doado mais tarde para o Laboratório de Arqueologia do IDSM no momento de trabalho do Bernardo Costa. Ao acessarmos a coleção do Laboratório, identificamos algumas contas de argilita coletadas no Amanã, que provavelmente pertencem ao colar doado por Rosinha.

Fotografia 21- Contas de argilita coletadas na Boa Esperança. Acervo do Laboratório de Arqueologia do IDSM.



Fonte Acervo pessoal, 2021.

Em outra situação, nas proximidades da casa de um dos moradores mais antigos da comunidade, Rosinha, Daiane e Antônia estavam escavando uma urna para fazer um castelo de barro e encontraram uma peça linda que, segundo ela, os adultos que ali estavam não as deixaram coletar. Elas choraram muito com essa situação, mas acabaram conseguindo pegar escondidas alguns cacos e os colocaram nos bolsos. Rosinha e as amigas se indagavam se os índios iriam mesmo pegá-las ou se eram os adultos pregando uma peça. Esse ato escondido, proibido, essa quebra de protocolo em torno do universo adulto as unia, criava um pacto de cumplicidade, um mundo onírico compartilhado (LEIRIS, 2017), pois em diferentes situações, mesmo com a repreensão dos/as adultos/as, em suas aventuras buscavam, coletavam e guardavam esses cacos que deviam ser deixados de lado.

Aparentemente, Antônia, Daiane e Rosinha foram as únicas crianças da comunidade que se entregaram ao prazer de coletar brinquedinhos até os dias atuais. Seus relatos remetem-nos à maneira como Walter Benjamin (2002) associa a infância à figura do colecionador, “Toda pedra que ela encontra, toda flor colhida e toda borboleta capturada já é para ela o começo de uma coleção e tudo aquilo que possui constitui para ela uma única coleção” (BENJAMIN, 2002, p. 107). A imagem da criança trabalhada por Benjamin justamente tira as coisas de seu fim útil e as insere em outros sentidos, em um mundo onírico, caça suas presas na vida ordinária e confere às coisas outro *status*, tirando-as de circulação.

É que crianças são especialmente inclinadas a buscarem todo local de trabalho onde a atuação sobre as coisas se processa de maneira visível. Sentem-se irresistivelmente atraídas pelos detritos que se originaram da construção, do trabalho no jardim ou em casa, da atividade do alfaiate ou do marceneiro. Nesses produtos residuais elas reconhecem o rosto que o mundo das coisas volta exatamente para elas, e somente para elas. (BENJAMIN, 2002, p. 104)

A associação de Benjamin entre crianças e a formação de coleções⁶⁶ nos permite algumas analogias para o contexto amazônico, pois ela informa sobre seu/sua dono/a; a ordem e a desordem presentes sobre os itens colecionáveis; a excitação com a aquisição; e como o fenômeno de colecionar perde o seu sentido na medida em que perde seu agente (BENJAMIN, 1987). Em relação à aquisição, o modo especializado das garotas em mapear na comunidade os espaços com maior probabilidade de encontrar as coisas, colocam-nas como exímias conhecedoras dos materiais que aparecem. Entretanto, destaca-se uma aquisição menos “maníaca” e agressiva pela

⁶⁶ Precisamos somente ter cuidado para não perder de vista o universo de Benjamin no contexto europeu no começo do século XX e tentar aplicar irrestritamente à outras localidades, pois ser criança varia ao longo do tempo e espaço.

posse do item, pois esses fragmentos existem aos milhares e são da ordem do não conhecido, pois estão abaixo da terra e vão saindo aos poucos. Dessa forma, por não se conhecer previamente o material a ser colecionado, como criar uma vontade de possuí-lo antes do seu aparecimento? Nas lembranças das garotas, não foi mencionado um movimento de disputa entre elas para encontrar ou ter mais brinquedinhos. Sabem que no fundo da terra, até dois, três metros de profundidade, existem milhares de outros fragmentos. Eles estão lá, entretanto, para acessá-los é necessário escavar, é necessário ter a intenção de explorar esse “país estrangeiro” e nesse movimento o que a arqueologia faz é criar, produzir novos mundos, da mesma forma que Antônia, Daiane e Rosinha criaram os seus. Os olhares da criança, dos/as professores e dos/as autodidatas possuem um denominador comum.

Diferente do contexto europeu do começo do século XX, especialmente marcado por um processo intenso de urbanização e industrialização ao qual Benjamin se refere, as crianças da Boa Esperança, em sua dimensão de colecionadoras, não estão realizando a libertação das coisas de serem úteis (BENJAMIN, 2009). Esses vestígios arqueológicos, que afloram no solo, são, existem, aparecem e não se inserem dentro de uma constante utilitária para a comunidade, apenas são e compõem a paisagem. Ou são os pedaços de alguidares e de potes que foram usados e descartados, perderam a sua utilidade. Da mesma forma que as folhas nascem e todo ano o regime das águas regula a vida de seus moradores, esses cacos aparecem por meio das chuvas e das atividades cotidianas e remetem a um tempo que passou.

Antônia, Daiane e Rosinha construíram um mundo fantástico ao se apropriarem dos “detritos”, dos “restos do mundo” e colocarem-nos em outras narrativas. Ao tirá-los da semântica cotidiana da comunidade, que mora sobre um vasto sítio arqueológico, conceberam um mundo de bichos, de brinquedinhos e brincadeiras. Benjamin (2009, p. 239) salienta que o método da arte de colecionar retira, desliga o objeto de suas funções primeiras, imediatas e relacionadas a um fim imediato e trava uma conexão mais íntima entre os objetos desse arranjo. Esse arranjo, por sua vez, é o universo do brincar. Krzysztof Pomian (1984), ao discutir a formação de coleções, reitera que os objetos perdem seu valor de uso e passam a ter outros significados para aqueles/as que os guardam e para os olhos que os veem, remetendo a uma dimensão invisível. São objetos semióforos, carregados de significados.

As amigas não tiraram os objetos de circulação, na concepção de Benjamin, pois estes fazem parte da paisagem, são constitutivos delas, brotam do solo, assim como a vida, a natureza que emerge, um recurso “inesgotável” como a vida local. Eles foram retirados de uma circulação comum aos cacos arqueológicos na Amazônia, que aparecerem na terra e desaparecerem, pois elas guardaram. Nesse sentido, suas

atitudes se aproximam mais da imagem de um explorador, de um viajante que, ao chegar em um território desconhecido, tem como primeiro ato apropriar-se do diferente e tentar trazê-lo para o mundo seguro do conhecido. Em suas infâncias, momento de descoberta, coletar esses brinquedinhos foi uma forma de se apropriar do território e, ao mesmo tempo, de ser criança. O movimento de coletar objetos arqueológicos está intimamente associado às redes familiares, e especialmente ao período da infância no contexto amazônico (TROUFFLARD, 2012).

Com o avanço das pesquisas na RDS Amanã, a relação das crianças com esses brinquedos se ampliaram, eles saíram do âmbito doméstico e foram para a rádio Comunitária a Voz da Selva, em um processo de tornar público o acesso aos materiais, assim como valorizar a história local e das garotas. Um movimento claro para os processos de salvaguarda do patrimônio arqueológico, que busca trazer benefícios do ponto de vista da salvaguarda e comunicação, mas que localmente nos colocam outras perguntas sobre esses modelos.

4.4- A rádio comunitária a Voz da Selva e a guarda das coleções arqueológicas.

Com a criação da RDS Amanã e a atuação do Laboratório de Arqueologia, a pesquisadora Maria Tereza Vieira Parente⁶⁷, interessada na compreensão da relação das pessoas com as coisas, realizou uma série de ações educativas na localidade. Maria Tereza, após o desenvolvimento de seu trabalho, na memória local é associada à pessoa que quis valorizar a coleção das crianças por outro ponto de vista e fez a proposta de colocá-la em um espaço de fácil acesso a outras pessoas. Rosinha, nessa época, trabalhava como voluntária na rádio comunitária A Voz da Selva. A rádio foi criada em 2006 e promovia a divulgação de notícias e de entretenimento para os moradores do setor Amanã do Lago, assim como contribuía com a articulação dos/as comunitários/as, dos/as jovens, das lideranças e com a divulgação da cultura local. Foi criado um espaço dentro da rádio para abrigar os conjuntos para que outras pessoas pudessem ver e fosse mais um atrativo para os de fora na localidade. Esses objetos, compostos por fragmentos de apliques modelados e fragmentos decorados, ganharam um caráter expositivo e outras pessoas, que visitavam a comunidade, puderam ter acesso a eles. Segundo Costa (2012, p. 27),

⁶⁷ Maria Tereza Parente foi colaboradora do Laboratório de Arqueologia do IDSM entre 2009 e 2013 e realizou os primeiros trabalhos para se pensar a relação das pessoas com as coisas, dentro de uma perspectiva da preservação e da sociodiversidade. Os trabalhos atuais em andamento, carregam as marcas e as contribuições dessas primeiras ações, todos/as as moradoras da comunidade não se esquecem da “Terezona”.

As coleções eram guardadas em sacolas plásticas. Posteriormente, em 2006, foi enviado para a Comunidade um armário com portas de vidro e prateleiras para guardar as coleções. Esse armário, com as coleções está atualmente na sede da rádio comunitária A Voz da Selva.

O armário de vidro foi encaminhado por outra pesquisadora e não pela Maria Tereza, entretanto, dada a sua atuação e a força das relações educacionais, ela foi associada na memória local a essa doação, visto que deixou rastros nas pessoas por meio das práticas educativas. A pesquisadora que doou o armário se misturou nas lembranças. De toda forma, esses vestígios saíram do âmbito doméstico das casas e das “sacolinhas” e ganharam um espaço de destaque na comunidade, podendo ser acessados por qualquer pessoa. O primeiro movimento da arqueologia foi identificar essas coleções, classificá-las e organizá-las. O trabalho, convém salientar, foi realizado conjuntamente com as três garotas em todas as etapas e com o consentimento delas. As peças foram organizadas mantendo a organização das colecionadoras. Nesse sentido, como pontua Calvino (2010) em seu ensaio sobre a Coleção de Areia, os brinquedinhos foram catalogados, passaram a evidenciar uma descrição do mundo, ao mesmo tempo em que ainda poderiam ser acessados como um diário secreto das colecionadoras. Os brinquedos ao passarem para a Rádio, aproximam-se de uma coleção, pois ao separar os objetos de seu contexto natural, são atribuídos a ele sentidos que os afastam dos demais e, com isso, passam a necessitar de cuidado (LOPES, 2010).

A Rádio A Voz da Selva foi conduzida durante anos pelo professor e comunicador social Antônio Francisco da Silva Batista (*in memoriam*), que nos deixou em 2020. Atuante na comunidade Boa Esperança, no Lago Amanã, ao longo de décadas, seu legado em prol da educação e do acesso à informação marcou várias gerações na região. No final da década de 1980, no âmbito do movimento de mudança das famílias do Juá Grande para a Boa Esperança, catequistas da Igreja Católica desempenharam um forte papel nas comunidades. O projeto da Igreja Católica buscava trazer informações para as famílias com vistas à melhoria da condição de vida e para que a população passasse a se articular em comunidade. No período do Juá Grande, algumas pessoas foram levadas para Tefé pelo Movimento de Educação de Base (MEB) para estudarem. O padre que ajudou na fundação da comunidade fez o convite para alguns comunitários se formarem na cidade para atuarem com a educação e com a catequização, sendo o Bispo Domário, um dos catequistas que se destacou nesse processo.

Antônio Francisco tornou-se um dos primeiros professores da comunidade quando, aos 19 anos, no começo da década de 1980, foi convidado pela Igreja Católica, no âmbito do MEB para se formar. Dessa maneira, passou a difundir a alfabetização para outros adultos que não tiveram oportunidade de estudar, pois precisavam trabalhar desde quando se conheciam por gente com a extração da seringa e com a coleta de diferentes produtos da floresta. Sua formação consistiu na ida para Tefé a cada dois meses, onde passava o período de quinze dias, para ser alfabetizado e aprender as quatro operações matemáticas. Uma das bases da formação foi a cartilha chamada Tucunaré, que trazia elementos da realidade local, com referências à fauna, flora, produtos locais, entre outros. Sendo assim, por meio da tecnologia do sistema radiofônico, ele começou a lecionar para adultos no período da noite com uso de lamparina em uma casa de palha de paxiúba e chão de terra batida. Mesmo muito cansados após longas jornadas de trabalho, esses adultos se esforçavam para se manter acordados e para não serem picados pelas saúvas, que existiam aos montes naquele momento. Tratava-se de um movimento de busca de melhorias de transformação por meio do estudo.

A unidade de atuação do MEB baseava-se no sistema radioeducativo, que funcionava em uma determinada área a qual se vinculava a uma diocese (FÁVERO, 2006, p.5). O uso dessa tecnologia teve um papel crucial nas ações do MEB e na alfabetização de adultos, pois algumas pessoas eram escolhidas para serem alfabetizadas e depois tinham o compromisso de ensinar para outros membros das comunidades. Logo, a escola radiofônica constituiu um instrumento de transformação da realidade, que também promovia campanhas direcionadas para a saúde e implementação de hortas coletivas, de modo que o/a monitor/a ou professor/a tinha o papel de ajudar os/as estudantes a perceberem os problemas que enfrentavam (FÁVERO, 2006, p.137).

A tecnologia do rádio, desde longa data, vem sendo apropriada por comunidades tradicionais e por grupos indígenas para atender e responder às suas demandas. São tecnologias modernas, mas que são antropofagizadas pela vida local. O uso de diferentes mídias pelas populações indígenas, por exemplo, como escrita, televisão, rádio, internet, mídias entre outras tem permitido que elas protagonizem suas histórias, assim como se autorrepresentem, possibilitando que suas mensagens e narrativas alcancem outras reverberações (PEREIRA, 2012). A escola por meio do sistema radiofônico contribuiu na formação do ser comunitário, em que foi utilizada uma tecnologia apropriada para a transformação social local ao mesmo tempo em que servia para difundir a evangelização católica. No caso das comunidades ribeirinhas e da atuação do MEB, o rádio também ajudou para a vida em comunidade, para a mudança

de um modo de vida de dependência à figura do patrão. De modo igual, possibilitou a alfabetização e a disseminação de princípios de base comunitária associados às comunidades eclesiais de base. Mudou radicalmente uma duração de um modo de vida e de um sistema perverso de dependência para uma vida de autonomia e de escolhas de seu futuro.

Em 2006, a Rádio Comunitária A Voz da Selva foi implantada, não mais com o foco na alfabetização, mas na comunicação social e na formação de novas gerações para o ofício de comunicador/a. A rádio na comunidade foi, no decorrer dos anos, um veículo de comunicação e de difusão de conteúdo para as comunidades do Lago Amanã, informando sobre os acontecimentos, as pesquisas desenvolvidas, as oficinas, as reuniões comunitárias, as atividades de lazer, de saúde, da educação, religiosas e das atividades comunitárias como um todo (FIGUEIREDO, 2009). Existe uma permanência dessa tecnologia na vida local, que desde pelo menos 1970, por meio das Escolas Radiofônicas, teve uma centralidade na organização da vida em comunidade (FIGUEIREDO, 2009).

Fotografia 22- Antônio Francisco na rádio comunitária a Voz da Selva.



Fonte Eduardo Góes Neves, 2001.

A escolha da Rádio como o espaço para guarda dos brinquedinhos é simbólica e como arqueólogos/as nos indaga, se o sistema radiofônico foi capaz de proporcionar uma melhoria radical na vida dos povos da floresta, o que possibilitaria salvaguardar os materiais arqueológicos no mesmo local? Essa passagem para a exposição pública da coleção arqueológica na rádio comunitária também coincidiu com saída da infância das garotas, conseqüentemente, elas pararam de brincar com os cacos. Esse espaço que foi e é tão crucial na vida comunitária é simbólico para pensarmos em um local de difusão de informações e de atuação na vida comunitária, papel almejado por qualquer museu e instituição de guarda.

Nesse sentido, em que medida esses brinquedos, que eram guardados em sacolas e mobilizados por uma série de brincadeiras e usos, aproximavam-se de uma concepção de coleção? Não seriam esses conjuntos mais uma tralha doméstica, como discutido por Márcia Bezerra (2017), que passam a fazer parte da vida das famílias. Essa noção entende os objetos arqueológicos inseridos na dinâmica da casa e de seus diferentes usos. Esses cacos, brinquedinhos e a forma como estão dispostos no momento aproximam-se mais das expectativas dos/as especialistas, das noções de gestão do patrimônio arqueológico como um bem da união e que devem estar disponíveis ao acesso e usufruto de todos. Na ilustração da próxima página, temos a imagem da importância da alfabetização pelo sistema radiofônico, assim como a guarda do material arqueológico. Essa discussão será retomada no Capítulo 5.

As coleções arqueológicas, formadas por diferentes grupos no país e que estão na base da formação dos museus, possuem um rico potencial reflexivo para as áreas da arqueologia, da museologia e da antropologia. As coleções acompanham as sociedades de muitas formas, geralmente começam de modos não intencionais e abrangem não somente os objetos que as constituem, mas falam a respeito do colecionador (BELK, 1999). O colecionismo está presente em diferentes culturas, porém esse movimento no mundo ocidental a relacionou a noções de propriedade, acumulação e commodificação (ABREU, 2005, p. 105; FABIAN, 2010, p. 67; SCHAAN, 2007).

Ilustração 12- Sistema radiofônico de educação e a rádio comunitária A Voz da Selva.



Arte Carolina Itza, 2021.

O contexto amazônico tem ampliado a discussão sobre as coleções devido à proximidade dos sítios arqueológicos e às sociedades contemporâneas. Bezerra (2018) ressalta a necessidade de se refletir sobre o complexo ato da coleta e guarda de objetos arqueológicos nesse cenário específico com base em outros termos. A condenação desse movimento, pautado pela legislação patrimonial brasileira, sem a sua devida leitura dos contextos locais pode impedir a compreensão do patrimônio arqueológico no mundo contemporâneo. Márcia Bezerra opta pelo termo colecionamento em detrimento do colecionismo para remarcar um ato em comunidades que não acarretam destruição ou problemas à preservação (LIMA, 2019). Também concordo com Helena Pinto Lima (2019, p.33), ao refletir sobre uma arqueologia sensível que propicia uma reflexão e uma prática simultâneas aos coletivos humanos sobre os princípios de manuseio, guarda e acesso aos materiais que são de interesse da arqueologia. Portanto, podemos encontrar maneiras conjuntas e atualizadas para a gestão do patrimônio arqueológico.

Atualmente, a percepção de que os cacos arqueológicos têm diminuído na comunidade de Boa Esperança é crescente. Rosinha informa, “Hoje eu vejo que está mais difícil da gente achar esses caquinhos bem enfeitado, bem bonito. Antigamente não, era muito mais fácil. Qualquer chavinha que dava a gente achava, correndo na praia a gente achava muito. Então ia... se a gente andasse assim um pouquinho a gente achava, então era muito mais fácil. Agora não, já é mais difícil da gente encontrar. Acho que com o passar do tempo vai aterrando, não sei. Mas hoje já está muito mais difícil de encontrar”. Esse perigo de “destruição dos sítios arqueológicos” é uma preocupação central da prática arqueológica e da esfera da gestão do patrimônio no país. No mesmo sentido, hoje a área busca compreender em que medida e escala se tem a destruição dos sítios arqueológicos ou a produção de mais vida e cultura sobre esses vestígios. Baliza difícil de delimitar e estabelecer, ao passo que exige a sensibilização dos órgãos gestores, como o IPHAN, que regula a área. O colecionamento de objetos arqueológicos é visto pelo Estado como uma ameaça à preservação, mas pode ser considerado como forma de fruição do passado (BEZERRA, 2014). Do meu ponto de vista, dada a nossa presença pontual nas comunidades e a dificuldade de conseguirmos financiamento para o desenvolvimento de pesquisas arqueológicas não tradicionais, não voltadas somente para a escavação, torna-se difícil a possibilidade de implantação de uma ação mais ampla de gestão do patrimônio arqueológico com as comunidades.

Rosinha, que foi uma das figuras importantes para a constituição da coleção de objetos arqueológicos da rádio comunitária A Voz da Selva, até o encontro de Formação de Professores, realizado em agosto de 2017, não tinha pensado em utilizá-la em suas aulas. O trabalho inicial, dentro de um novo momento a partir desse ano, deixou marcas

evidentes e a continuidade da construção do trabalho arqueológico com a comunidade. Dessa forma, ela vislumbrou perspectivas de uso da coleção com seus/suas estudantes nos anos seguintes.

Não existe um modelo a ser aplicado na gestão e gerenciamento dos sítios arqueológicos, pois em cada contexto encontramos uma série de variantes e usos dessas evidências “patrimoniais”. Cabe aos/às pesquisadores/as tentarem conciliar os sentidos locais dos usos dessas materialidades com propostas de gestão. Como discute Hartog (2015, p. 240), o tempo do meio ambiente e da preservação nas últimas décadas vem operando a relação do presente e do futuro, conseqüentemente moldando e implementando práticas. O imperativo da proteção, da preservação, coloca um dilema, trata-se de proteger o presente ou de preservar o futuro. Como valorizar modos de vida no presente sem matá-los em prol de um passado e de um futuro que está por vir? José Reginaldo Santos Gonçalves (2015) atenta para a necessidade de dedicação às práticas avessas da preservação, como a destruição, que também conformam identidades, objetos e espaços, resultando em transformação e renovação.

Na etapa de campo realizada em 2017, notamos que a comunidade retirou o armário de vidro destinado à coleção e colocou uma estante de madeira. A organização por coleções de cada criança se perdeu e foram colocadas prateleiras de madeira para apresentar os cacos e outros espaços do móvel foram utilizados para guardar livros e materiais da rádio. O local ainda é visitado, mas pode sugerir um aparente “abandono” se comparado à organização anterior no móvel de vidro. Essa disposição atual se aproxima mais de como esses objetos aparecem e são guardados nas casas, ou mesmo encontrados e descartados pela comunidade, do que a expectativa de salvaguarda da arqueologia, dentro de reservas e de espaços expositivos. Esses objetos coletados pelas garotas, identificados pela arqueologia e expostos ao olhar do público, são um pequeno microcosmo de todo o espaço externo, dinâmico, regido pela vida. Nesse mesmo sentido, eles continuam em constante mutação, são reorganizados, misturados, mudam de lugar, alguns desaparecem, outros estão na lembrança de quando foram encontrados e reaparecem. Ao saírem das sacolinhas plásticas e irem para o armário de vidro na rádio, algo aconteceu, algo mudou, esses brinquedinhos foram ressignificados e continuam sendo por seus/suas moradores/as. Dinâmica viva, em que os processos de gestão e museológico necessitam aprender com essas novas práticas para reinventar as áreas.

Prancha fotográfica 12- Arqueóloga Jaqueline Gomes observa a coleção arqueológica da Rádio



Fonte Acervo pessoal, 2017.

No ano de 2019, realizamos uma nova etapa de trabalho com o objetivo de continuarmos as ações com as escolas e a produção de um material didático com os/as professores/as. Nessa ocasião, os/as colaboradores/as foram contatados/as e retomamos o diálogo. A professora Rosinha relatou que seus filhos, quando encontram cacos interessantes, coletam-nos e trazem-nos para ela, que são guardados com esmero e muito cuidado. Atualmente, ela tem formado outra coleção particular e a mantido consigo, conforme fotografia abaixo. Ao final da conversa, realizada em sua casa na ocasião em que apresentava suas caretinhas novas, pediu para seu filho colocá-las com cuidado sobre a cama, pois depois as guardaria. Pôr os materiais em cima da cama indica o lugar de intimidade da família com eles, como membros dela. O fato de Rosinha ter guardado outros cacos, oportuniza interpretações sobre o movimento de pesquisadores/as de ter tornado públicas as coleções das garotas na Rádio Comunitária a Voz de Selva⁶⁸. Atualmente, a Rádio está passando por algumas dificuldades, ficou fechada por muito tempo, e o seu responsável, Antônio Francisco, morou fora um período, na cidade de Tefé, o que fez com que as coleções ficassem sem manutenção e sem acesso, com o seu falecimento, a guarda desse material é incerta.

⁶⁸ Cabe ressaltar eu, naquele momento, provavelmente teria feito o mesmo movimento, de tornar público e mais acessível para toda comunidade os cacos das garotas, como uma forma de valorizar essa relação e potencializar as relações de afetos estabelecidas com eles.

Fotografia 23- Nova coleção arqueológica da Profa. Rosinha.



Fonte Acervo Pessoal, 2019.

As diversas prateleiras de madeira em que eram mantidos os materiais em 2017 foram retiradas para outra finalidade, ficou somente uma, em um dos cantos da Rádio. Os/as moradores/as, principalmente Rosinha, comentaram que durante o período que Antônio Francisco morou na cidade de Tefé, o espaço ficou fechado e a comunidade precisou das madeiras em que os cacos estavam expostos, dessa forma, todos foram guardados em uma saca. Com a vinda de um pesquisador e de sua equipe para trabalhar com a atividade agrícola local e com o retorno de Antônio Francisco para a comunidade, a prateleira foi remontada a fim de que os materiais fossem expostos novamente. O percurso desses objetos foi sair das sacolinhas de cada casa, ir para um armário de vidro, posteriormente para prateleiras de madeira, por último uma saca e, mais recentemente, uma única prateleira.

Convidei, em 2019, Rosinha, Antônia Rosilene Biático Mendes, conhecida como Audinha e que também ajudava na coleta das caretinhas quando criança, e Daiane Sousa Reis para revistarem comigo a coleção da Rádio. Durante todo o período em que Antônio Francisco estava fora, elas não adentraram o espaço. As três ficaram surpresas com a situação e, sobretudo, com os cacos. Relembrou do armário de vidro que tinham ganhado via IDSM para guardá-los, como era bonito, com quatro prateleiras e

que Rosinha tinha que subir em um banco para fazer a limpeza todos os sábados, durante o período que trabalhou na Rádio. Segundo elas, o armário teve outra destinação após a grande cheia, o que fez com que a Rádio mudasse de lugar . Nas imagens abaixo podemos ver como se encontrava a coleção em 2019, sendo que outra parte estava dentro de uma saca.

Prancha fotográfica 13- Arqueóloga Mariana Cassino analisa a coleção arqueológica da Rádio.



Fonte Acervo pessoal, 2019.

Espalhamos no chão os objetos que ainda estavam na saca e elas passaram a fazer uma nova organização, algo próximo da triagem de materiais arqueológicos realizada pelas pesquisas. Algumas peças foram desgastadas por terem sido colocadas todas juntas, conseqüentemente, perderam suas carinhas e formatos de bichos, por isso, foram separadas. Já as demais, que ainda conservavam imagens reconhecíveis, foram mantidas. As peças separadas perderam a utilidade segundo elas, “não servem mais, estão lisas, desgastaram, viraram pó”, não possibilitam contarem histórias, nem acessar em suas memórias aquele determinado objeto. Assim, Rosinha pediu para seu sobrinho e outras crianças que estavam acompanhando o trabalho para pegarem essas peças e jogarem-nas no pé da mangueira do terreiro. Os cacos, que perderam sua forma reconhecível, voltaram para o local de origem, com as centenas de outros cacos que afloram na comunidade. Nas imagens temos Rosinha, Aldinha, Daiane e as crianças entregues ao movimento de reencontro com as peças, com seus brinquedinhos e consigo mesmas. Na outra os materiais que segundo elas perderam a sua função e não fazia mais sentido estar na coleção.

Prancha fotográfica 14- Reorganização da coleção arqueológica da Rádio pelas suas formadoras.



Fonte Acervo pessoal, 2019.

As amigas realizaram, baseadas em suas percepções e curadoria, o descarte de material arqueológico, que vem sendo amplamente debatido na arqueologia (COSTA; FERNANDES, 2020; DE PAULA, SALADINO, SOARES, 2020). Segundo De Paula, Saladino e Soares (2020, p.180), o processo de descarte podia ocorrer por meio de transferência do material para outras instituições; restituição para uma comunidade ou povo; utilização em materiais didáticos; realização de análises e testes destrutivos para uso científico. Para o descarte, podem ser consideradas algumas diretrizes como a consideração do sítio arqueológico de onde o material se originou como uma unidade mínima de análise; o material que deve ser preservado necessita representar o contexto arqueológico como um todo e sua diversidade; uma avaliação sobre o potencial científico informativo que a peça oferece; a dimensão expositiva e comunicacional da peça e o seu estado de conservação; o descarte deve ocorrer somente em laboratório de forma controlada. Uma possibilidade de descarte é o retorno do material para o próprio sítio arqueológico, com controle do local escolhido para esse fim (COSTA, HENRY, 2020, p.199).

No caso de Rosinha e de suas amigas, elas levaram em consideração alguns desses princípios. A comunidade onde moram, que se sobrepõe a um sítio arqueológico de 22 hectares, é a unidade de análise e de reflexão sobre os materiais coletados a respeito da qual elas possuem profunda familiaridade e acompanham o seu processo de transformação desde que nasceram. Dessa forma, possuem uma compreensão precisa dos materiais mais recorrentes que surgem, assim como os que são extremamente singulares, além do caráter informacional das peças. Nesse último caso, devido ao manuseio e ao acondicionamento inadequado pela comunidade, gerou-se o desgaste delas e conseqüentemente perderam a sua dimensão de reconhecibilidade.

Em outras palavras, dificilmente poderiam ser expostas ao público, especialmente devido a seu estado de conservação. Logo, o material voltou para o seu contexto dinâmico de processos culturais e naturais do sítio. Nesse retorno, foi escolhido como ponto de referência o pé de uma mangueira, perto da área central da comunidade.

O problema está relacionado à questão do ato de descarte, que deve ser realizado exclusivamente pelos/as especialistas, arqueólogos/as, que possuem competência profissional e conhecimento profundo (COSTA, HENRY, 2020, p. 199). Nesse sentido, nossas colaboradoras não são arqueólogas, porém conhecem sua comunidade e os brinquedinhos que aparecem de forma muito íntima. Essa coleção arqueológica foi formada por elas, que conheciam amplamente cada fragmento que a compunha, elas são exímias conhecedoras desses materiais. Como discute De Paula, Saladino e Soares (2020, p.182) a gestão do patrimônio arqueológico necessita assumir uma prática que não reduza os objetos de uma coleção a um domínio disciplinar, sendo assim, se contribui para abordagens decoloniais e sem essencializações. Em nosso caso, as garotas a partir de suas histórias de vida, suas experiências com o sítio arqueológico de Boa Esperança possuem outras epistemes e percepções para nos ensinar.

Esse processo, que envolveu as três e mais algumas crianças, foi um momento de descontração, brincadeiras e lembranças. Elas também identificaram quais cacos cada uma tinha coletado, em qual momento e situação. As lembranças da infância emergiram, especialmente o cuidado que tinham ao escavarem peças engraçadas. Algumas dessas foram coletadas quando escavaram dentro de uma urna no quintal da Dona Valdiza e seu Joca, como a identificada por elas como a chave apresentada na imagem abaixo. O nosso ambiente material apresenta a nossa marca e a dos outros, onde partilhamos elos de significados (HALBWACHS, 2003, p.157).

Prancha fotográfica 15- A chave encontrada por uma das garotas e a coruja.



Fonte Acervo pessoal, 2019.

As três adultas e as crianças presentes na Rádio, seus sobrinhos e filhos, puderam partilhar histórias e brincaram entre si, em uma ação de compartilhamento e produção de memórias coletivas. Ao serem indagadas para escolherem os cacos mais significativos, Rosinha selecionou seu pezinho, Daiana pegou sua coruja e Audinha o seu rinoceronte e registramos o momento com uma fotografia.

Fotografia 24- As amigas mostram seus brinquedinhos coletados na infância.



Fonte Acervo Pessoal, 2019.

As amigas perceberam também como novos cacos tinham sido agregados aos delas e como muitos se perderam. Rosinha comentou que “muitas peças não estava mais lá, especialmente as mais bonitas. Ela acredita que sumiram na organização das coisas. O tanto de materiais que existe hoje não dá mais para colocar em quatro prateleiras, não tem mais um quarto do que tinha antes e vai continuar sumindo”. Essa continuidade da movimentação de peças, que surgem e desaparecem, expõe-nos um desafio do ponto de vista da gestão do patrimônio arqueológico com a comunidade. Existem relações locais com a materialidade que precisam ser consideradas. Antes da consolidação do tempo das comunidades, as casas ou tapiris eram moradias temporárias produzidas com folha de paixuba, dada a mobilidade frequente entre as colocações de acordo com o período da safra de cada produto (NASCIMENTO, 2014).

As casas possuíam poucos objetos, pois precisava caber tudo dentro da canoa durante os deslocamentos, outros eram deixados, alguns poucos objetos, ferramentas de trabalho e trouxas de roupa eram levadas. Podemos inferir uma relação fluida com a materialidade nos contextos ribeirinhos, que pode indicar pistas do uso e da mobilização dos objetos arqueológicos da coleção da Rádio. Eles estão guardados, mas não existe um apego ou um olhar preservacionista que se assemelha aos das instituições de guarda. Existe no caso das garotas, uma relação ampla de afeto pelos materiais, pois eles ajudam também a falar de si, de suas histórias de vida, que tem um grande potencial para o trabalho com a gestão.

Ao debatermos de forma conjunta sobre qual a melhor forma de gerenciar essa coleção, elas sugeriram cada uma pegar todos seus cacos e levarem para suas casas. Retornar para o espaço da casa e do afeto para voltarem para o domínio da tralha doméstica (BEZERRA, 2017). Rosinha apontou que teria um local especial em sua casa, bem de frente para a porta de entrada e Daiane também indicou que poderia levá-los. Outra possibilidade seria a criação de um espaço somente para os cacos, que não fosse dividido com a Rádio, em que as pessoas pudessem cuidar e abrir quando alguém quisesse ver. Um local que tivesse a gestão delas e também da escola poderia ser um caminho viável para a comunidade. Nesse sentido, entendo que existe o contexto favorável para a criação de um museu comunitário em Boa Esperança, que será discutido no próximo capítulo.

Para além dessa situação que a coleção da Rádio se encontra atualmente, ressaltamos que, mesmo que algumas peças tenham desaparecido, segundo elas, ao revermos as fotografias realizadas em uma etapa de campo em 2006 pelo Prof. Dr. Eduardo Góes Neves, percebemos que boa parte desse material ainda continua no espaço. Passaram-se 15 anos e parte do material foi salvaguardado, como o “cavalomarinheiro” e algumas das caretinhas conforme imagens da próxima página. As duas imagens à esquerda são de 2006 e as da direita são de 2019. A rádio comunitária ou a criação de um outro espaço de guarda na comunidade tem um grande potencial para contribuir com uma forma de gestão local dos materiais arqueológicos.

Prancha fotográfica 16- Peças arqueológicas a rádio registradas em 2006 e em 2019.



Fonte Eduardo Góes Neves 2006 e Acervo pessoal 2019.

Rosinha utilizou, durante sua atuação na Boa Esperança, a sua coleção de cacos particulares com suas turmas de Ensino Infantil na Escola. Fez uma atividade em que contou sobre sua história de vida, quando era criança e como coletava esses brinquedinhos, assim como sua afetividade pelos cacos. Por que a Escola e seus/suas professores/as pouco utilizam a coleção da Rádio de forma efetiva, que está localizada muito próxima ao espaço físico da Rádio? Quais são as barreiras invisíveis que impendem essa aproximação? Seria esse espaço destinado somente para as pessoas de fora da localidade, como os/as pesquisadores/as que gostam dos cacos? Ou para os/as turistas?

Os brinquedinhos, coisas, vestígios arqueológicos, cacos assemelham-se aos rastros, restos, na concepção de Gagnebin (2006, p. 111). São marcas que denunciam uma presença ausente. As crianças da comunidade, ao juntarem-nos, aproximam-se dos poetas, artistas, historiadores/as, arqueólogos/as, que realizam o esforço de narrarem, de contarem histórias que estão esquecidas e esse contar funda novos mundos. Os compromissos desses objetos são essencialmente com o presente, pois é

nesse tempo que são produzidos ou reproduzidos como categoria de objeto e as necessidades do presente que respondem (MENESES, 1994, p. 19). A arqueologia precisa estar mais atenta à porosidade dos objetos, pois eles podem se mover livremente entre diferentes domínios culturais, muitas vezes sem serem comprometidos, pois não possuem nenhuma essência *a priori*, somente uma gama ilimitada de potencialidades (GELL, 2001). Para refletirmos sobre a gestão compartilhada dos materiais arqueológicos, dos alguidares, potes, e brinquedinhos, temos que lidar com nossas categorias de maneira mais aberta. Mesmo diante desse contexto fluído com os brinquedinhos, com os materiais arqueológicos, etc. eu acredito que uma experiência mais efetiva de musealização dessa coleção e conjunto com a comunidade para a criação de um museu comunitário teria resultados bem interessantes.

4.5- O desejo por uma melhor educação e o achado das urnas de Tauary.

A comunidade de Tauary, localizada na zona de amortecimento da FLONA de Tefé, ficou conhecida na arqueologia em 2014, quando ela desejou ter uma melhor educação para seus/suas estudantes e buscou apoio para a construção de uma escola polo⁶⁹ de alvenaria. Dessa forma, jovens nos Ensinos Fundamental e Médio não precisariam mais sair da comunidade para estudar em Tefé. Essa realidade é bem comum para as famílias na Amazônia, que em muitos casos quando não possuem condições de enviar seus/suas filhos/as para a cidade, abandonam os estudos e não completam o ciclo da formação básica. Da mesma forma, a ida de jovens para os centros urbanos para estudarem promove uma desterritorialização deles/as com os vínculos comunitários. Essa história tem uma força para refletirmos sobre os caminhos e o papel da arqueologia para o país e para a localidade, a vontade de ter acesso ao conhecimento e a melhoria de vida revelou o que estava guardado durante séculos embaixo da terra.

As obras da construção da nova escola de alvenaria para substituir e ampliar a antiga de madeira Criança Esperança, criada em 1992, começou em 2014, com verba do Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica (FUNDEB). Esse projeto remonta ao ano de 2009 e almejava transformar a comunidade em uma sede, com a polarização da educação, que reuniria estudantes do Ensino Fundamental II e do Ensino Médio de todo entorno do Lago. Foi discutida a implementação de um modelo de escola com a Pedagogia da Alternância⁷⁰, direcionada para a educação do campo

⁶⁹ A Escola Polo atenderia as comunidades do entorno e ofereceria todos os ciclos da educação básica.

⁷⁰ Pedagogia da Alternância surgiu no contexto rural francês no início do século XX, espalhou-se para outros países ao longo das décadas, promove a valorização da educação do campo. No

para a valorização do território e dos conhecimentos tradicionais, entretanto, a ideia não avançou. Em 2018, com a retomada das obras da escola de alvenaria, a equipe de arqueologia foi acionada e encontrou mais nove urnas em contexto e projetou ainda mais a arqueologia de Tauary e da Amazônia. Ou seja, essas urnas que estavam enterradas por mais de 500 anos reapareceram devido ao desejo de Tauary em ter melhores condições na educação. A arqueologia brasileira e a comunidade foram beneficiadas pelo achado de seis urnas policromas pela comunidade em 2014 e pela escavação de nove urnas em contexto em 2018, com a projeção da sua visibilização.

Essa discussão é central, indica o eixo de futuro da arqueologia em Tauary e na FLONA Tefé como um todo, uma arqueologia que nasce da luta de sua comunidade por melhores condições de vida. Embora seja uma demanda não prevista inicialmente pelas pesquisas, pode e deve ser influenciada por elas. Em qualquer trabalho em torno daquilo que definimos como sítio arqueológico, patrimônio, vestígio, longa duração, entre tantos outros conceitos, necessitamos minimamente compreender a visão de mundo de nossos/as interlocutores/as, que nesse caso está relacionada ao desejo de uma melhor educação, são indissociáveis localmente. Nesse sentido, o horizonte das práticas colaborativas pode alargar nossa atuação, pois esses trabalhos com uma perspectiva de continuidade requerem que os/as arqueólogos/as cultivem uma postura de humildade epistêmica, para que possam repensar os objetivos de suas pesquisas e transferir o controle para as comunidades (WYLIE, 2019, p. 575). Também como nos informa Paulo Freire (1989, p. 13), “Refiro-me a que a leitura do mundo precede sempre a leitura da palavra e a leitura desta implica a continuidade da leitura daquele.”, que ao refletir sobre o processo de alfabetização de adultos, aponta-nos caminhos para pensarmos sobre o desafio em torno do patrimônio arqueológico. No caso de Tauary, a arqueologia surge e nasce impregnada ao desejo de se acessar o conhecimento escolarizado e também científico com o retorno das pesquisas.

Antes de iniciar o trabalho na localidade, colegas já tinham me contado a história do achado das urnas de 2014 de muitas formas e sobre a vontade da comunidade da realização de um trabalho com elas; com a escola municipal Criança Esperança, com o desenvolvimento do turismo local por exemplo. Dessa maneira, minha primeira ida a Tauary foi estimulada pela vontade de escutar os/as comunitários/as sobre esse encontro com as primeiras urnas e quais foram suas expectativas, a fim de buscar a dimensão da anterioridade da nossa atuação. Cristiana Barreto (2015), em uma visita técnica anterior, reforçou a disposição da comunidade para a criação de um museu local, mas também ressaltou a necessidade de um trabalho a longo prazo com

contexto Amazônico, possui uma experiência com a Casa Familiar Rural de Boa Vista do Ramos no estado do Amazonas (MELO, 2017).

arqueólogos/as, educadores/as, museólogos/as para estudar a viabilidade dessas ações. Como arqueólogo e educador, entender de que forma essa primeira situação foi interpretada localmente, assim como a campanha de escavação de 2018, trouxe-me pistas para aproximar a arqueologia à noção de patrimônio arqueológico da vida local. Na ilustração abaixo, mostramos o achado das urnas e a sua indissociabilidade da vontade local por uma melhor educação para as novas gerações.

Ilustração 13- Achado das seis urnas policromas pela comunidade de Tauary na construção da escola de alvenaria.



Arte Carolina Itza, 2021.

Desse modo, em todas situações em que estive com a população como no desenvolvimento de ações com a Escola ou como ouvinte dos/as mais velhos/as, busquei compreender como ocorreu o achado das urnas em 2014 pelos operários da escola de alvenaria, assim como pelo restante das pessoas que se envolveram com a situação, quais foram e são suas reverberações até os dias atuais. O objetivo não foi reconstituir o ocorrido ou apresentar uma história a respeito, mas evidenciar os muitos meandros que o encontro com essas seis urnas e com a escavação das nove urnas em 2018 geraram e que muitas vezes ficam latentes nos projetos de pesquisa. Trata-se de uma forma de a arqueologia se aproximar mais das pessoas e uma possibilidade de potencializar as ações educacionais.

Segundo a comunidade, as primeiras urnas foram encontradas na obra da escola de alvenaria em 2014, quando trabalhadores abriram o solo para fazer a fundação do edifício. Um dos comunitários, um jovem adulto e pai de família que trabalhou na obra e também ajudou a equipe de arqueologia em 2018, explicou-me todos os detalhes do achado. Ele estava com a enxada, enchendo um carrinho de mão de terra, quando bateu em algo e fez um barulho estranho “peei”. Parou, olhou e viu um pedaço de pote. Ele e seu colega de trabalho foram tomados pela situação e, segundo eles, foi como se voltassem a ser crianças. Em tom de brincadeira, afirmou terem pensado que tinham encontrado ouro em seu quintal.

Mesmo antes de 2014, histórias de pote de ouro circulavam pela localidade. Esse jovem adulto, diante da minha curiosidade, lembrou sobre um comunitário que encontrou um “potezinho” pequeno de cerâmica durante a construção da sua casa. O objeto foi descrito como algo bem bonito e que tinha umas inscrições, não era uma pintura, mas marcas ao redor do vaso, que poderiam ser incisões. Devido ao fato de ser tão diferente e chamativo, o morador pensou que teria ouro dentro, dessa forma, quebrou-o e para sua frustração encontrou somente barro. Essa visão sobre os potes de ouro, tacho de ouro, tesouro enterrado é recorrente na floresta amazônica e em outras localidades do país. A Revolta da Cabanagem, que ocorreu entre 1835 e 1840 na província do Grão Pará, teve influência nesse imaginário. Nesse conflito, os cabanos enterravam potes com ouro, diamante, joias para financiarem a revolta, assim como a população portuguesa e seus descendentes também enterravam suas riquezas para escondê-la dos saques dos revoltosos. A partir do fim da revolta, muitos potes ficaram perdidos por causa da morte de seus/suas donos/as, assim, diversas histórias foram disseminadas sobre a existência e o achado fortuito desses materiais por pessoas que enriqueceram de um dia para o outro (GUEDES, 2011).

Esses achados de potes de ouro também estão associados ao mundo das visagens e encantos, pois para encontrar esses tesouros muitas vezes era necessário sonhar três vezes com alguém lhe fornecendo a localização (PACHECO, 2010, p. 36). No interior do estado de Rondônia, no município de Presidente Médici e seu entorno, são comuns as histórias sobre a mãe do ouro (SILVA, 2015, p.120), em que uma luz que aparece à noite ronda paredes com pinturas e gravuras rupestres. Assim, a pessoa, ao escavar essa área, encontrará a botija de ouro. No início de 2021, um grupo de moradores/as no município de Colares no nordeste do Pará, com uso de um detector de metal desenterrou centenas de moedas de ouro e bronze datadas de 1819 em uma área onde os cabanos moravam (PAIVA, 2021). Por meio da atuação de colegas em diferentes localidades do país, as histórias sobre os potes de ouro sempre reaparecem entre as comunidades e em muitos casos são vistas como um problema para a preservação arqueológica, pois o primeiro movimento das pessoas ao encontrarem um objeto de cerâmica é quebrar para encontrar tesouros dentro.

Entretanto, o movimento dos trabalhadores da obra foi outro, quebraram somente uma, chamaram outras pessoas e escavaram com cuidado no entorno delas. A partir desse momento, cada agente da comunidade, professor/a, agricultor/a, idoso/a passou a relatar esse acontecimento de uma forma que reforça seu lócus social como uma obra aberta, que possibilita muitas leituras. Outros relataram que um dos moradores, por maldade, bateu com um pau para verificar o que tinha dentro e se deparou somente com terra, cinzas e pedacinhos de ossos. Qual morador não ficaria curioso para saber o que tem dentro de potes de cerâmica encontrados em seus quintais? O mestre de obras levantou a possibilidade de o material ser de indígenas que moravam na região, pois tinha visto algo parecido em livros. Um professor indígena, que era colega do irmão de um dos trabalhadores da obra e estava passando uns dias na comunidade, reforçou que não poderiam tirar, somente com a autorização federal.

Segundo outro agricultor, que devido à sua dinâmica de trabalho não pôde se envolver com o desenvolvimento da pesquisa, em sua casa de farinha, explica-me de forma muito sincera: “se não tivesse tido uma pessoa que entendesse das coisas, teríamos quebrado tudo”. Depois, muitas impressões, discussões, sugestões e encaminhamentos da comunidade resolveram retirar o material e guardá-lo para ninguém ‘bagunçar’. Esse ponto da história que nos é contado de muitas perspectivas evidencia que o guardar as seis urnas em 2014 esteve relacionado a um conhecimento, a um determinado saber que passa pelo livro, pela escola e pelo olhar do professor indígena, que conhece a maneira como o Estado gerencia os referenciais patrimoniais. Em certa medida, o movimento preservacionista sempre recai em uma comunidade imaginada (ANDERSON, 2008), associada a uma ideia de nação e de Estado, que

possui uma gestão específica dos referenciais patrimoniais. Portanto, se hoje temos acesso a esses materiais e diversas pesquisas estão sendo realizadas com as urnas de Tauary foi devido à presença de alguns aparatos do Estado, especialmente a escola e a educação. Porém, ainda nos cabe uma visão e uma postura crítica em torno da gestão dessas referências para que possamos ampliar essas vozes.

Nessa situação, uma figura se destacou, a do professor e liderança local, que em decorrência de seu ofício percebeu e apontou que aquele material teria importância histórica. Em várias localidades da Amazônia, geralmente professores/as assumem a frente da salvaguarda dos materiais arqueológicos, de forma intuitiva e próxima daquilo que poderíamos esperar sobre a preservação do patrimônio arqueológico (SILVA, 2015; SILVA, 2016). Conforme abordado anteriormente, crianças, professores/as, autodidatas e pesquisadores/as possuem um olhar e desejo em comum, são movidos/as pela curiosidade, pelo cuidar do desconhecido até que ele se torne palpável.

Prancha fotográfica 17- Achado das urnas de Tauary em 2014.



Fonte Edinaldo Barbosa Gomes, 2014.

O papel de outros/as pesquisadores/as que estavam na região também foi decisivo para a preservação do material. No mesmo momento do achado das urnas, também ocorria o desenvolvimento do projeto pé-de-pincha voltado para o monitoramento e soltura de filhotes de quelônios. A informação do encontro das urnas

chegou até o IDSM por meio de Astrogildo Martins de Moraes e do Rafael Rossato do ICMBio, segundo a comunidade, que estavam desenvolvendo ações na FLONA Tefé. Foi articulada uma visita e uma reunião com a comunidade e outras lideranças do lago. A arqueóloga Jaqueline Belletti, que foi a primeira a ver o material em 2014, relata que os/as moradores/as, por curiosidade e falta de informação, retiraram as urnas do local e escavaram seu conteúdo interno, porém foram acomodadas e guardadas em um local seguro e reservado. Nessa reunião, foi acordado, entre a pesquisadora e a comunidade, que aquele material passaria por um tratamento adequado e estudo. Segundo Jaqueline Belletti:

Entendendo as colocações feitas, os moradores cederam o material para estudo no laboratório de arqueologia do IDSM. É importante destacar que grande parte dos moradores da comunidade Tauary mostrou grande interesse por compreender melhor o que queriam dizer aquelas peças e se preocuparam em fazer o máximo possível em seu alcance para preservá-las. (BELLETTI, 2015, p. 54)

Na articulação entre comunidade e IDSM, foi ressaltado que a instituição fizesse o possível no seu escopo de atuação para que o material pudesse retornar. Todavia, não dependeria somente dele, mas de órgãos como o IPHAN e outras instâncias. Na ocasião, Edirce Cauper Firmo e seu filho Edinaldo Barbosa Gomes, junto com a comunidade, deram a condicionante de que o material poderia sair para estudo, contudo, o IDSM deveria ajudar na viabilidade do retorno do material. O relatório técnico realizado apontou o potencial do desenvolvimento de um programa de educação patrimonial, um estudo de viabilidade de conservação *in situ* do patrimônio arqueológico na localidade; uma proposta de musealização de peças arqueológicas junto às comunidades; além, é claro, da continuidade das pesquisas arqueológicas. (BARRETO, 2015).

As seis urnas encontradas foram levadas para o Laboratório de Arqueologia do IDSM e passaram pelo trabalho de escavação interna do que tinha sobrado do conteúdo, pelo processo de curadoria e restauro, com a contribuição de várias arqueólogas, como a Dra. Anne Rapp Py-Daniel da UFOPA, Dra. Silvia Cunha Lima e da Me. Erêndira Oliveira. Foram realizadas análises da morfologia, da pasta e de aspectos técnicos de produção (BELLETTI, 2015, p. 174). A presença de bancos e de apliques zoomorfos nas tampas das urnas foi identificada como elementos diferenciadores das urnas Tauary em relação a outras urnas da TPA. As pesquisadoras destacaram também os desenhos nas tampas e no corpo das urnas, com a existência de rostos. Por meio das informações dos/as moradores/as, foi possível reconstituir a forma como estavam depositadas: a cerca de 50 cm de profundidade, em uma área sem

a presença de terra preta em dois conjuntos separados, um formado por quatro urnas – todas colocadas deitadas e com a tampa orientada para o norte – e o outro com duas urnas em posição opostas. Ademais, fragmentos de duas urnas foram datados por antiplástico orgânico cariapé encontrado nelas e foram levantadas datas de 1410 e 1550 d.C. (BELLETTI, 2015, p. 219). Em relação à iconografia, Oliveira (2016, p. 260) destaca como a imagem figurativa da serpente na iconografia das urnas é mais clara se comparada às outras da mesma tradição, o que permite a comparação e a aproximação com outros elementos mais abstratos de urnas de outras regiões.

A ida das seis primeiras urnas para estudo no IDSM gerou uma série de arengas, bem comuns no contexto comunitário dentro das UCs (REIS, 2005). Alguns/algumas comunitários/as reforçam que “veio uma arqueóloga, foi feita uma reunião com a comunidade, para levar o material para estudo e foi estipulado uns três anos para dar algum retorno à comunidade”. Outras pessoas afirmam que foi assinado um documento entre as partes para que o material retornasse em quatro anos. Sabemos que do ponto de vista da gestão dos acervos arqueológicos e da legislação vigente, a salvaguarda desse material é do Laboratório de Arqueologia do IDSM. Nesse caso, é necessário um processo de diálogo mais amplo com a comunidade para que possamos por um lado indicar os meandros da prática arqueológica e, por outro, contribuir com os anseios locais. Esse desejo da comunidade em reaver o material pode ser o disparador para a criação de um museu comunitário, que não somente trabalhe com a arqueologia, mas que possa lidar com outros referenciais materiais e imateriais. No processo diverso de constituição dos museus comunitários na América Latina, no que tange àqueles que possuem acervo arqueológico, o disparador da constituição desses locais pelas comunidades foi em muitos casos a garantia de que o material arqueológico não saísse da localidade e fosse mobilizado como um recurso (MÁLAGA, BROWN, 2019; SANTOS, 2017; SEPÚLVEDA SCHWEMBER, 2017; WEIL, 2020).

Em campo, compreendi algumas das muitas interpretações que o achado das urnas de 2014 geraram na comunidade. Sistematizar e registrar essas noções é necessário e promissor para acompanhar a história de pesquisa em torno das urnas de Tauary. Materializar essas histórias em nossas ações é tão fundamental quanto o cuidado arqueológico na produção da documentação de uma escavação, pois sem isso cometemos uma violência epistêmica e apagamos muitos agentes em torno dos sítios e das pesquisas. Essas urnas geraram em outros agentes da comunidade muitas percepções, especialmente o receio de mexer nesse material, pois era uma espécie de caixão de índio, algo que não poderia ser violado, que gerou sobrosso⁷¹ nas pessoas.

⁷¹ Palavra local para medo ou assombro.

Quando foi identificado que possuía ossos dentro, despertou medo e incertezas. “Poxa, a gente não pode mexer com caixão, com quem já morreu”, informa-nos uma das moradoras.

Nesse aspecto, destacam-se a história e a reação de um dos moradores, que ficou comovido com as urnas, que foram contadas e recontadas de muitas maneiras pela comunidade. Esse morador de meia idade tinha uma casa próxima a área de onde foi retirado o material e, depois que as urnas apareceram, ele ficou com “histórias na cabeça”. Ele relatou para vários/as moradores/as que à noite um espírito sacudia a rede dele, que o estava perseguindo. Ele ficou mais de um mês perturbado, até que se mudou da comunidade. Alguns/algumas moradores/as em perspectiva de brincadeira, falavam que poderia ser o espírito de alguma indígena que morreu e que estaria enterrado nas urnas. Foi nessa mesma casa que um trabalhador da obra da escola passou a morar, pois estava vazia, mas ele não conseguiu ficar nela, visto que também era perturbado, segundo a comunidade. No contexto Amazônico, passado e presente se relacionam de muitas formas e provocam sentidos, afetividades e pertencimentos, que podem ser traduzidos pelas histórias das visagens e encantados, que habitam as águas, as matas e os caminhos (MORAES, 2012). Muitas vezes esses seres também acarretam traquinagens, assombros e perturbações nas pessoas. Dessa forma, atuam na relação com os territórios e com suas marcas.

Segundo Lúcio Costa Leite (2014, p. 95), as histórias amazônicas sobre os encantados, donos de lugares e visagens estão relacionadas a situações que demandam conexões com essas realidades discursivas, as quais ajudam a compreender visões de mundo, apesar de muitas vezes serem vistas pelas pesquisas como lendas, ficções ou alegorias de mundo. Trabalhos atuais no Lago Amanã, por exemplo, têm ampliado a compreensão das paisagens e de lugares significativos para populações ribeirinhas por meio de ontologias e percepções entre humanos e não humanos (GOMES, 2018). Determinadas marcas e lugares, como o local da cobra grande, a casa do curupira, o mundo das águas, podem ser marcadores ontológicos da ocupação humana, para além dos vestígios arqueológicos. As histórias de visagens e encantados se associam aos espaços, aos materiais arqueológicos e colocam desafios para as interpretações.

Na etapa de campo de 2018, com a retirada das nove urnas da comunidade, o coordenador do campo Eduardo Kazuo Tamanaha sofreu um acidente leve na entrada da embarcação, que foi lido por algumas lideranças como um empurrão dos espíritos das urnas. A embarcação ficou ancorada durante todo o campo e para acessá-la era necessário atravessar por cima de uma tábua de madeira. As urnas foram retiradas uma a uma e levadas para a embarcação. Um determinado dia, por um descuido,

Eduardo, ao atravessar, pisou em falso e caiu na água, sem maiores problemas, mas uma das lideranças, de forma perspicaz relatou: “quem derrubou ele foi o espírito das urnas”. Nossas ações do mesmo modo que remexem os estratos arqueológicos, que estão abaixo, mobilizam as memórias e as histórias em torno das encantarias amazônicas.

Fotografia 25- Equipe de arqueologia do IDSM levando as urnas de Tauary para a embarcação da equipe



Fonte Acervo Pessoal, 2018.

Nesse sentido, uma agricultora e uma das veteranas fundadoras da comunidade me relatou ao entrarmos no assunto das urnas e das visagens uma experiência que passou com o local da retirada delas. Ela morava na casa que é o barracão, perto da escola, onde as urnas foram encontradas. Um dia chuvoso, por volta das sete horas da noite, ao fazer o jantar, olhou para fora e viu uma língua de fogo azul subir da terra, depois baixou e voltou a subir novamente. Nesse momento, ela muito segura e sem ter medo pensou, o que deve ser isso, não se intimidou. No dia seguinte olhou a o mato não estava queimado, segundo sua bisavó dizia “que se visse fogo subindo assim, diz que é pote de dinheiro enterrado e pode cavar, pois foi para ele que Deus deu”. Essa chama, esse fogo aparece nos relatos de muitas comunidades na Amazônia, nos caminhos e não deixa marcas de queimado, ela também está relacionada à presença de outros seres e visagens (MORAES, 2012). Na ilustração abaixo, podemos ver essa moradora admirado a língua de fogo e os seus questionamentos sobre os potes de ouro.

Ilustração 14- Moradora observa a língua de fogo azul da janela, que sai da localidade onde as urnas Tauary foram encontradas.



Arte Carolina Itza, 2021.

Histórias de fogo que sai da terra e da água na Amazônia são muito comuns e relativas ao fogo-fátuo, fenômeno de liberação de gás metano em áreas de lagos, pântanos e cemitérios devido ao processo de decomposição de substâncias orgânicas. As explicações locais associam o fogo a uma mensagem que é dada para uma pessoa

escolhida, de maneira que ela, ao seguir os sinais, será recompensada. Encantados e visagens não são sinônimos, Moraes (2012) diferencia os primeiros ligados a outros mundos não humanos e marcados por eles, como o mundo do fundo, da mata e das águas; os segundos são aparições relacionadas ao mundo cognoscível dos humanos.

Em alguns momentos, as visagens e os encantados são acionados conosco pesquisadores/as de forma desconfiada e com uma certa vergonha, pois até mesmo a comunidade, em alguns casos, interpreta-os como crendices e besteiras locais que as pessoas de fora não vão se interessar. Nesse caso, nosso trabalho é lido assim como uma ciência normativa, empirista que não possui interesse pelas “crendices” locais. Ao demonstrar o contrário, afinal como arqueólogo educador, educador arqueólogo tenho muita curiosidade sobre essas interpretações, as reações foram de surpresa e desconfiança. Discutir e comunicar que a maneira como a ciência arqueológica vem sendo produzida atualmente é um desafio nos contextos comunitários, pois somos concebidos como praticantes de uma ciência exata, ou como algo análogo às ciências naturais, amplamente realizada pelos/as colegas do IDSM. O desafio, nesse sentido, é superar uma prática de uma perspectiva do déficit (MERRIMAN, 2004) e encontrar uma dialogia que possa indicar a importância da justaposição dessas visões.

Um andarilho da comunidade também foi intensamente tocado pelo achado das urnas e pela nossa presença. Ele, que mora há mais de vinte anos em Tauary, passou a acompanhar atentamente nosso trabalho e buscava interagir de muitas formas conosco. Presenteava-nos com frutas que colhia na hora, como ingá, açaí, entre outras e chegou até a nos dar uma galinha do vizinho, que devolvemos para o dono. Em uma das conversas, ele relatou que dormia em sua rede e, no sonho, uma pessoa aparecia e lhe falava: “vai arrancar o pote de dinheiro aí pra ti”, e a pessoa lhe entregava o pote. Acordou e a voz ainda falava: “vai arrancar o pote” Saiu de casa ainda de madrugada, quando viu um fogo azul, que foi diminuindo. Ao chegar no local, tinha a boquinha de uma “urnazinha”, uma bilha. Ele a escavou e viu que tinha um pescocinho, orelhinha, toda bordadinha, era muito bonita segundo contou, e ela se quebrou em sua mão revelando somente terra.

Esse morador passou a nos presentear com cacos arqueológicos que coletou, estimulado pela nossa presença. Um dia em sua casa, onde fomos extremamente bem recebidos, conversamos sobre sua história de vida e sobre como era São Paulo. Em sua fala, a história em torno do ouro e do diamante das urnas era muito recorrente e presente, por mais que tentasse falar e abordar do ponto de vista arqueológico, o diamante e o ouro voltavam. Em nosso barco, que estava ancorado em frente ao barracão onde dormíamos em rede na parte superior, com a retirada gradual das urnas, elas passaram a ser guardadas na parte de baixo. Esse comunitário passou a chegar

muito cedo no barco, por volta das quatro horas da madrugada, e observava as caixas com as urnas, enquanto dormíamos. Essa cena nos foi contada pela tripulação e esse comunitário virou uma figura emblemática para toda a equipe. Era como se estivéssemos levando embora algo muito importante e valioso e esse ato era uma forma de se despedir do material. Essas situações nos induzem a questionar se de fato não estávamos carregando o “ouro” embora, compreendido metaforicamente como algo importante para as comunidades. Pereira (2019) levanta a problemática se a arqueologia em seu processo de gestão do patrimônio arqueológico não estaria de fato roubando os objetos das comunidades e os trancando nas reservas escuras. Eu concordo com ela e acredito que podemos além de produzir dados importantes para a discussão arqueológica, pensarmos na implicação do acesso à esses materiais e como os mesmos vão continuar beneficiando as comunidades. Esta discussão apresento melhor no próximo capítulo.

Em Boa Esperança, a maioria dos/as moradores/as não possui receio ou medo de morar em cima de um cemitério indígena, pois como me explicaram, “não incomoda, pois já faz tempo que essas pessoas morreram”. O distanciamento temporal e cultural garante uma certa isenção em relação a esse mundo dos mortos, que não se liga afetivamente com seus/suas moradores/as atuais. Como exemplo, podemos citar uma das agricultoras participante do projeto da horta comunitária das mulheres, que ficava no local da retirada das urnas. Ela trabalhava todos os dias a partir das quatro horas da madrugada e comentou que não ficava com receio. Esse distanciamento se afirma com as explicações de que os materiais são coisas dos primeiros, dos antigos, que estiveram na localidade, devido a antiguidade não fornece elementos para que fossem analisados, pois “não é do nosso tempo”. Passar a conhecer esses materiais como urnas funerárias está relacionado com a nossa prática, com a arqueologia praticada por nós, pois anteriormente eram pedaços de potes dos antigos, alguidares.

Ao longo dos meus dias na comunidade de Tauary, os/as comunitários/as foram me identificando como “professor” ou como o arqueólogo que também trabalhava com a escola. Assim, depois de uma primeira aproximação, procuraram-me e buscaram algumas respostas, especialmente para saberem mais como as pessoas foram enterradas nos potes. Como as nove urnas de 2018 possuíam tamanhos distintos, essas pessoas ficaram muito inquietas para se informarem como que os mortos foram colocados dentro desses recipientes. Segundo me explicou um agricultor “era uma família, cada um tinha um tamanho”. Conforme outro trabalhador as pessoas foram cremadas e colocavam somente as cinzas dentro, pois elas não cabem no pote. Outro aspecto mobilizador era o questionamento sobre como esses materiais se conservaram tanto tempo embaixo da terra, já que nós, arqueólogos/as, falamos que eles têm pelo

menos 500 anos e isso gera incredulidade. Nessas situações, o papel se inverte e nós passamos a ser investigados/as em relação ao modo como trabalhamos, como chegamos nas interpretações, como descobrimos sobre diferentes aspectos do passado e, sobretudo, como conseguimos retirar informações dos ossos. Dessa maneira, ter a presença da Profa. Anne Rapp Py-Daniel, especialista em remanescentes humanos, em campo foi fundamental pela oportunidade de sanarmos de imediato algumas perguntas mais específicas e pela segurança científica em torno do tratamento dos ossos.

Conforme a comunidade, ao longo da nossa estadia no campo de 2018, compreendeu que os potes não tinham ouro nem diamante e passou analisar a técnica cuidadosa e milimétrica da escavação arqueológica, foi percebendo aos poucos que morava em cima de uma espécie de cemitério. Nossa equipe e especialmente eu, educador patrimonial, nesses embates entre o questionamento do ouro das urnas e a nossa perspectiva científica, em algumas situações acionamos uma abordagem definida por Matsuda (2016) como educacional ou relações públicas, com o objetivo de informar e apresentar os dados científicos, assim como a prática arqueológica. Não vejo problemas nessas abordagens, como indicado no capítulo dois, visto que em nossa atuação transitamos entre diferentes perspectivas e não realizamos ações críticas o tempo todo. Nessa situação, a comunidade queria algo muito preciso, quem são vocês, o que estão fazendo e como vocês trabalham. Esse é um direito que devemos garantir, além de ser o começo de uma relação para o desenvolvimento de uma arqueologia com as pessoas.

Muitas vezes o que se solicitam são informações concretas sobre os materiais do nosso universo, da ciência. O problema ocorre quando ficamos somente nessas abordagens, pois essas perspectivas contribuem para a lógica neoliberal. Já o nosso trabalho nos contextos comunitários nas Ucs, devido o horizonte da colaboração, possibilita que ajudemos a implementar outras práticas, com perspectivas mais críticas. A condição de morar sobre os mortos, assim como ocorre em Amanã, no e ao redor de cemitérios indígenas não assusta nem gera nenhum tipo de estranhamento. Alguns riam sobre essa situação e outros simplesmente se conformavam, pois não tinham onde morar. O que o fato da comunidade morar em cima de um sítio arqueológico nos informa? Essa naturalização se dá pelo distanciamento temporal e “cultural” – escavando os outros, ao mesmo passo em que esses outros contribuem para contar uma história do local que pode ser apropriada pela vida. Esse movimento de escavar e patrimonializar os ancestrais dos povos indígenas vem sendo amplamente criticado pelos grupos indígenas na América Latina, por meio de um movimento decolonial com inspirações feministas (MAZA, ROCABADO, 2020), os grupos demandam que a arqueologia não deve patrimonializar seus ancestrais.

O desafio está posto a partir do momento em que pesquisadores/as não indígenas escavam antepassados indígenas sobre uma comunidade ribeirinha, tradicional, que possui adormecidos os elos culturais e identitários com essa história. Obviamente, nosso grupo busca o maior cuidado e respeito no desenvolvimento do trabalho, entretanto, ainda operamos na dimensão do outro, estamos produzindo uma história do outro cultural que viveu naquela região há muito tempo. A perspectiva da história do lugar e dos lugares significativos (ZEDEÑO, BOWSER, 2009) pode ser um terreno favorável para que essas relações reverberem e produzam novas alteridades.

4.6- Tensões entre a pesquisa das urnas e a comunidade de Tauary.

Nós pesquisadores/as que estávamos em campo no contexto de escavação de nove urnas policromas em 2018, tivemos o cuidado de ser honestos com a comunidade para não gerar expectativas que não pudéssemos cumprir. As seis primeiras urnas de 2014 foram levadas para estudo e estão salvas na Reserva Técnica do Laboratório de Arqueologia do IDSM, as nove urnas escavadas em 2018 também tiveram o mesmo destino e atualmente estão sendo pesquisadas na UFOPA, pela Profa. Anne Rapp Py-Daniel e sua equipe. Elas, *a priori*, também ficarão salvas no IDSM. Do ponto de vista do acesso, não é algo distante ou impossível para a comunidade ter contato, mesmo porque uma maioria dos/as comunitários/as viaja pelo menos uma vez por mês até Tefé para sacar dinheiro dos benefícios ou comprar e vender outros itens necessários, sobretudo professores/as e alguns/mas agricultores/as.

Todas as noites em campo, após longo dia exaustivo de trabalho e após aguardar a fila dos esperados banho e do jantar, ficávamos extremamente estimulados, debatendo até o gerador de luz ser desligado às 10hs. Discutíamos sobre os possíveis rumos das urnas, sobre os desejos e vontades de Tauary que cada um escutava no decorrer dos dias e quais as nossas possibilidades como pesquisadores/as diante de todo contexto. Eram discussões muito potentes sobre o papel e as limitações em torno da nossa prática arqueológica em contextos comunitários e do desenvolvimento da pesquisa no Brasil atual, que vem sendo amplamente atacada e desestimulada pelo Governo.

Com base na experiência com as primeiras urnas que foram levadas para estudo, a nossa presença e trabalho em 2018 também indicou que as novas encontradas teriam a mesma destinação. Dessa forma, muitas histórias e “arengas” foram aparecendo. Eu, na posição de arqueólogo educador, passava o dia entre minhas escutas e eventualmente acompanhava os/as moradores/as em suas atividades.

Compreendi algumas visões e interpretações em torno da arqueologia, de sermos de fora e de retirarmos as urnas para estudo. Um dos senhores que foi contratado pela equipe de arqueologia para nos ajudar e que se envolveu afetivamente e profissionalmente conosco contou-me uma certa tarde em tom de segredo: “minha cunhada, que tem descendência indígena, ficou muito triste quando o material se foi”. Ele se referia à saída das seis primeiras urnas em 2014. Essa confissão é um convite e pedido para que possamos fazer algo pela comunidade, algo que tenho entendido como o desenvolvimento de uma “arqueologia parente” e que promova os laços de parentesco e afetividade entre todos, no caso moradores/as e pesquisadores/as. Naquele momento, diante de tantas incertezas, o que puder fazer foi explicar sobre o processo pelo qual o material passaria, como as urnas seriam limpas, pesquisadas e que com o tempo poderiam retornar. Segundo ele, “quem sabe o pessoal do Mamirauá não traz uma solução para nós?”. Nossa prática em um país continental como o Brasil, com pouco investimento na ciência e nas comunidades moradoras da floresta Amazônica, é difícil não implementarmos práticas extrativistas, que remontam ao início da colonização na América, com a retirada de recursos locais. Entretanto, movidos por nossa atuação ética, podemos encontrar novas soluções.

Ao tomarmos a definição de extrativismo de Acosta e Brand (2018, p. 36) na América Latina como atividades que removem de forma intensiva grandes volumes de recursos naturais com o objetivo de exportação sem o processamento ou com processamento limitado – que causam grandes impactos prejudiciais nas comunidades –, podemos fazer uma analogia com a prática arqueológica e as comunidades. O trabalho de pesquisa, ao retirar os materiais e os dados para serem processados em laboratórios e centros de pesquisa, depois divulgados se assemelham às práticas extrativistas. Isso decorre do fato de que os recursos são retirados de forma “bruta” por nós que somos de fora, sem o processamento e a interpretação em torno dos materiais por parte das comunidades, ou mesmo muitas vezes sem levar em consideração as histórias das pessoas locais. Em muitas situações no país, envolver as comunidades somente no momento da pesquisa de campo é possibilitar o acesso a um nível de conhecimento e não ao processo como um todo.

O neoextrativismo, que reforça a posição da América Latina como fornecedora de matéria-prima e de *commodities* para o restante do mundo, também indica a crise da modernidade por meio de seus problemas sociais e ambientais, que colocam em risco a vida no planeta (SVAMPA, 2019, p. 30), vem sendo amplamente debatido com a noção de antropoceno. Os problemas ambientais atuais estão associados à crise do projeto de modernidade. Os investimentos internacionais nas pesquisas científicas, como na arqueologia, têm crescido, porém ainda muitas vezes com uma abordagem

extrativista, de coleta de dados para o tratamento em centros especializados, sem envolver amplamente as comunidades e suas demandas nessa produção. Por outro lado, o crescimento de práticas arqueológicas de base comunitária e colaborativas tem invertido a lógica das pesquisas e trazido para o centro de decisão da vida comunitária os rumos das pesquisas e seus impactos locais. Como discute Atalay (2019) o engajamento da comunidade é central para a arqueologia, que tem buscado entender o que a população gostaria de descobrir com a pesquisa, quais os melhores métodos a serem aplicados e como esse conhecimento será compartilhado dentro e fora da comunidade. Na fotografia abaixo, Anne Rapp Py Daniel conversa com a comunidade escolar sobre a retirada da primeira urna do conjunto.

Fotografia 26- Comunidade escolar conversa com a arqueóloga Anne Rapp Py Daniel sobre a retirada da primeira urna.



Fonte Acervo Pessoal, 2018.

O sentimento de parte da comunidade com as urnas possui diferentes sentidos. Ele transita entre a tristeza pelo material que foi retirado e pelo contentamento, pois as urnas também serão estudadas por pessoas de fora, podem trazer visibilidade nacional, internacional para Tauary e para as demais comunidades do entorno. Essa dubiedade está centrada na incerteza de retorno, dadas as próprias limitações da ciência. Moraes Wichers (2010) atenta para os problemas dos endossos institucionais, tendo em vista que, em sua maioria, são fornecidos por instituições de outros Estados, o que dificulta

à população local ter acesso a eles. Logo, faz-se necessária uma percepção clara das instituições de guarda sobre suas memórias e especialmente de seus papéis para que ocorra a articulação com outros segmentos sociais, como a sociedade civil organizada, a comunidade acadêmica, etc. (SALADINO, COSTA, MENDONÇA, 2015, p.116).

No caso do IDSM, que realizou e promoveu toda a pesquisa, não teremos um problema recorrente no país, especialmente no âmbito das pesquisas de contrato em relação à salvaguarda do material arqueológico coletado com falta de informações e de documentos que impedem qualquer tipo de uso sociais (COSTA, 2017). Portanto, o IDSM possui horizonte para manter o compromisso com a comunidade e potencializar a utilização dos acervos. Uma forma que encontramos para manter essa parceria é o envolvimento da comunidade em partes do trabalho com as urnas, para que se sinta pertencente e que se torne agente ativa no processo de gestão. Dessa forma, os rumos em torno desse material podem estar mais próximo ao desejo de Tauary, como o retorno das urnas, a criação de um Museu local, etc... Essa discussão será melhor apresentada no próximo capítulo.

Muitas vezes, as práticas arqueológicas não sabem deixar rastros eficazes sobre o que fazemos, como fazemos e tampouco sobre os meandros da gestão dos acervos arqueológicos. Nossa equipe não deixou de informar o que seria realizado com as urnas, mas a questão é como nossas narrativas científicas reverberam. Nessa direção, ainda existe desconfiança sobre a pesquisa científica, não especificamente sobre a arqueologia, mas de qualquer prática científica de forma geral. Outro colaborador me fez refletir como a lógica e o *ethos* do patrão, que controlava a produção nos seringais, ainda está presente na maneira de interpretar as relações. Segundo ele, “chegava uma conversa dizendo que pô, o pessoal tão ganhando milhões. Sério, chegou essa conversa aqui. Vocês tão sendo besta, fulano lá em Manaus falou assim que vão ganhar muito dinheiro com essas urnas”. A interpretação local pode nos inserir nesse esquema, nosso trabalho na lógica antiga do patrão e do atravessador, que retiravam vantagens na produção das famílias ao comprar os produtos por um preço baixo e revender por preços mais altos. A metáfora do roubo das peças cunhada por Daiane Pereira (2019), corriqueiramente ouvida em diferentes comunidades por onde passaram pesquisadores/as que levam o material e nunca mais obtiveram notícias ou informações, é precisa. De fato, a maneira como a gestão do patrimônio arqueológico é praticada promove “roubos” e afasta as pessoas de suas referências, por vezes deixando os acervos em locais sem serem mobilizados com as dinâmicas da vida.

Entretanto, temos buscado ampliar essas impressões, especialmente com o contato direto com as famílias de Tauary, em que forcemos informações sobre o andamento do trabalho. Também buscamos promover retornos à comunidade e a

apresentação de mais dados sobre o trabalho em andamento com as urnas, assim como a discussão sobre seus desdobramentos em outras pesquisas. Em 2021 tive a oportunidade de acompanhar a visita da filha de Edinaldo Barbosa e Maria Celestino à reserva técnica do IDSM ver a salvaguarda das seis urnas que foram encontradas em 2014. A visita foi conduzida pela arqueóloga Luiza Viera. A jovem ficou emocionada ao ver o material e o cuidado da equipe para a sua preservação. Na fotografia abaixo ela pousa com suas amigas diante das urnas.

Fotografia 27- Jovens conhecem a Reserva Técnica de Arqueologia do IDSM.



Fonte Acervo Pessoal, 2021.

As histórias que contamos geram surpresas, perplexidades e desconfianças. Para nós, geralmente não indígenas, que produzimos histórias indígenas de longa duração, as narrativas que produzimos têm um papel social, político para essas populações e para o país em geral. Do ponto de vista da experiência de vida, em poucos casos convivemos com os povos indígenas. Nossa relação com as histórias indígenas é via educação, políticas públicas, sobretudo, ou no caso da academia de projetos, que nos proporcionam essas aproximações. Para os povos das comunidades em que trabalhamos, essa relação é oposta. A visão sobre os povos indígenas ocorreu pela experiência e pela vivência com o forte impacto dos ciclos da borracha e dos encontros

traumáticos entres seringueiros, seringalistas e populações locais. Sendo assim, a percepção que se tem sobre elas é perpassada por esses conflitos, pelas relações de adormecimento de uma ligação com esse passado e ao mesmo tempo com os aprendizados com esses povos.

Nessas situações, muitas vezes novamente acionamos o local da abordagem pública e educativa da arqueologia (GRIMA, 2016; MATSUDA, 2016; MERRIMAN, 2004) para explicar nossos procedimentos, mas ainda podemos cometer violências epistêmicas. Nesse sentido, podemos cair em uma prática arqueológica corporativista, que está preocupada em sua própria existência como área e na garantia da realização do seu ofício (HUTCHINGS, LA SALLE, 2019). O horizonte de mudança que se apresenta para todos nós é a perspectiva da colaboração, especialmente com o advento efetivo de uma arqueologia de base comunitária que permite a especialistas a possibilidade de transformar as suas instituições e implementar ações para transformá-las (ATALAY, 2019, p.515). Ou mesmo o desenho de uma arqueologia parente, que as comunidades do médio Solimões têm nos indicado como uma prática potente para a construção das relações por meio dos compadrios e das ajudas mútuas, caminho o qual acredito que podemos trilhar.

Essa desconfiança passa historicamente pela imagem que o IDSM tem na região até os dias atuais, de que é uma instituição que rouba bichos, terra e que vai impedir as comunidades de usufruírem dos produtos da floresta. Marise Reis (2005) registrou os boatos e desafios enfrentados pelo IDSM com a criação da Reserva Mamirauá em 1996, com a circulação de pesquisadores/as desde 1991 pela região e com a realização de reuniões com lideranças. Houve histórias de que os/as moradores/as seriam expulsos/as, perderiam as suas terras, seriam proibidos/as de realizar algumas atividades econômicas, não poderiam tirar nem uma vara; que a ecologia e o os estrangeiros/as iriam tomar conta de tudo (REIS, 2005, p.104). Assim sendo, muitos ainda possuem receio de que o IDSM em conjunto com as lideranças locais, como o presidente e o vice-presidente ganhem muito dinheiro com as urnas, fiquem ricos. Essa preocupação não é somente conosco, mas também internamente e evidencia que as comunidades são espaços heterogêneos, com muitas visões e disputas internas (GONZÁLES-RUIBAL, 2014; SMITH, WATERTON, 2009). De modo igual, a comunidade arqueológica é diversa. Nossa tendência, especialmente para nós sudestinos/as e urbanos/as, é romantizar a vida em comunidade e vislumbrar que toda ela, devido a sua escala, pensa de forma semelhante.

A região como um todo, particularmente o Lago Tefé, sofreu e sofre com a atuação de pessoas de fora e da própria localidade, como no caso dos políticos, que prometem muitos benefícios durante as campanhas e depois não cumprem; das

empresas, que exploram os recursos naturais locais; e das pesquisas, que não consideram as pessoas locais como agentes históricos. Uma das lideranças da comunidade informou-me de forma muito sincera que “as pessoas em qualquer canto da Amazônia são muito desconfiadas, se perguntavam será que o Instituto não quer levar nossos macacos, nossos animais para outro canto. Quando o Instituto chegou falavam que não deixariam torar⁷² um pau, pegar um peixe. A comunidade ficou em pânico, revoltada pois a natureza é nossa, temos o direito de tirar o sustento da natureza. Madeira para fazer nossa casa, canoa”. Por fim, finaliza a reflexão sobre a importância dos/as pesquisadores/as explicarem o que estão fazendo, como e por quê.

Essas percepções sobre nós reforçam a permanência de ações em uma lógica extrativista que coloca a América Latina e a natureza como recursos e produtos a serem fornecidos e extraídos para outras localidades (SVAMPA, 2019). Ao partirmos da noção de que as sociedades e as elites na América Latina foram forjadas ao longo dos séculos, pós invasão, com a lógica do extrativismo, elas carregam em seu DNA essa concepção e organização de mundo (ACOSTA, BRAND, 2018, p. 28). Podemos fazer uma analogia de que a ciência produzida na mesma sociedade também pode carregar esse entendimento e prática de extração e usufruto de algo de um bem comum, que não necessariamente pode beneficiar os grupos e o contexto no qual foi produzido.

Segundo as próprias interpretações locais sobre essa desconfiança, em parte deve-se ao fato de parcelas da comunidade não participarem das reuniões, não se envolverem com a vida local. Como nos informa um senhor “são quatro, cinco pessoas que não espiam o trabalho e ficam com essas ideias. Problema comunitário, quem não está vivendo e participando das decisões comunitárias pensam assim”. Em nossa presença em 2018, com efeito, algumas famílias não se envolveram ou não nos procuraram para saber o que estávamos fazendo na comunidade. O que sabiam sobre nós foi mediado pelas lideranças ou pelas crianças via o trabalho com as escolas. A vida em comunidade, como em qualquer local que se tem uma articulação em grupo, a participação e o compartilhamento de informações são os fios condutores para um processo com menos desentendimentos e a transformação para uma prática arqueológica efetiva, que se misture com as redes locais de se tornar comunitário/a.

Existem também outras percepções, como a de um jovem adulto de Tauary, que trabalhou na construção da escola de alvenaria em 2014 e encontrou as urnas. Após eu perguntar se as histórias contadas pelas pesquisas em relação aos potes tinha conexão com a vida deles, de forma muito segura ele me disse que não, “não tem nada a ver com nós hoje não, porque quantos anos que está debaixo da terra, quem é que sabia,

⁷² Cortar.

né?”. Além disso, ele considerou normal o material ser levado para estudo, pois para ele não tem sentido os potes ficarem na comunidade, pois não possuem conhecimento sobre seu significado, não precisam ficar.

Esse material é complicado para ele, pois as pessoas de Tauary vão contar a história de quem viveu há muitos anos. Se fosse uma história do povo que tivesse vivido na comunidade há cem anos, mais ou menos, até teria sentido. “Mas, vários séculos aí guardados, né? Como que pode contar a história de outro povo? No meu particular é esse, né? É o que eu penso. Não sei se pensa igual a mim”. Ele não se identifica com a cultura indígena, mas em relação ao modo de vida, comenta que é semelhante, pois os indígenas caçam com arco e flecha e eles com espingarda, pois a sociedade avançou. Essa visão é particular e isolada em detrimento das demais, em que a grande maioria quer um “muselzinho” por ser uma forma de a comunidade ter de volta uma parte dos potes para serem utilizadas como atração turística, para que o trabalho arqueológico possa continuar localmente; para que haja retorno do conhecimento produzido, entre outros benefícios.

Esse contexto de problemas e de desconfianças em torno das urnas de Tauary se difere da visão e da relação das pessoas da Boa Esperança com as urnas locais. Há uma série de variantes, como a quantidade de vasilhames que afloram na superfície da comunidade e o convívio diário com elas; a presença da arqueologia desde 2001; os vasilhames estarem associados a outra tecnologia, a fase Caiambé, que do ponto de vista estético sugere gerar menos fascínio do que as da Tradição Policroma da Amazônia; e o fato de algumas urnas já terem sido escavadas pela própria comunidade e pela arqueologia conforme apresentado. A população convive de forma cotidiana com os vasilhames, fazem parte da paisagem local e dos caminhos por onde todos os dias as pessoas pisam sobre elas, estão lá embaixo de seus pés. São dezenas, e a retirada de algumas para a comunidade não gera preocupação, pois existem muitas. Inclusive partes de Boa Esperança gostariam de mais escavações com as urnas.

O efeito da cerâmica policroma, especialmente os objetos inteiros é atemporal e transcultural. Como educador de museu, onde atuo com uma coleção de objetos Marajoaras e Guarita, posso afirmar que é sempre impactante o primeiro contato das pessoas com elas. Na Boa Esperança, quando mostrei imagens das urnas de Tauary para uma professora, ela ficou deslumbrada e queria saber se na comunidade poderia ter algo parecido. A agência e o impacto da policromia e dos grafismos da cerâmica amplamente discutida na arqueologia (NOBRE, 2020; OLIVEIRA, 2020) é recorrente, porque esse material também age no presente de muitas formas, desse modo, a comunidade de Tauary também quer estar perto dele, perto da agência delas.

Como discute Laurajane Smith e Emma Waterton (2009), a comunidade também age e atua sobre nós, não são passíveis às pesquisas e, no caso de Tauary, a escavação das nove urnas em contexto foi rapidamente disseminada pelo Lago e para a cidade de Tefé, antes do término da etapa de campo. Com a chegada de mais pesquisadores/as para trabalharem com a parte da florística, eles/as nos mostraram uma reportagem local da cidade de Tefé sobre as pesquisas que estavam sendo realizadas em Tauary. Na comunidade, não existe sinal de internet, telefone ou rádio. A chamada da reportagem era intitulada “Pesquisas no coração da Amazônia” e foi disseminada pela internet, pelo rádio e também pela imprensa de Tefé. Nossa presença e o achado das urnas foi mobilizado para valorizar a própria comunidade e para chamar a atenção sobre os atrativos locais, como a trilha ecológica, a coleta de plantas, entre outras atrações. Conforme uma das lideranças da localidade, nossa presença já estava espalhada mundialmente, todo mundo já estava sabendo das urnas, das pesquisas, das atividades que realizamos, que percorremos a trilha ecológica, que foram coletadas plantas, entre outras ações.

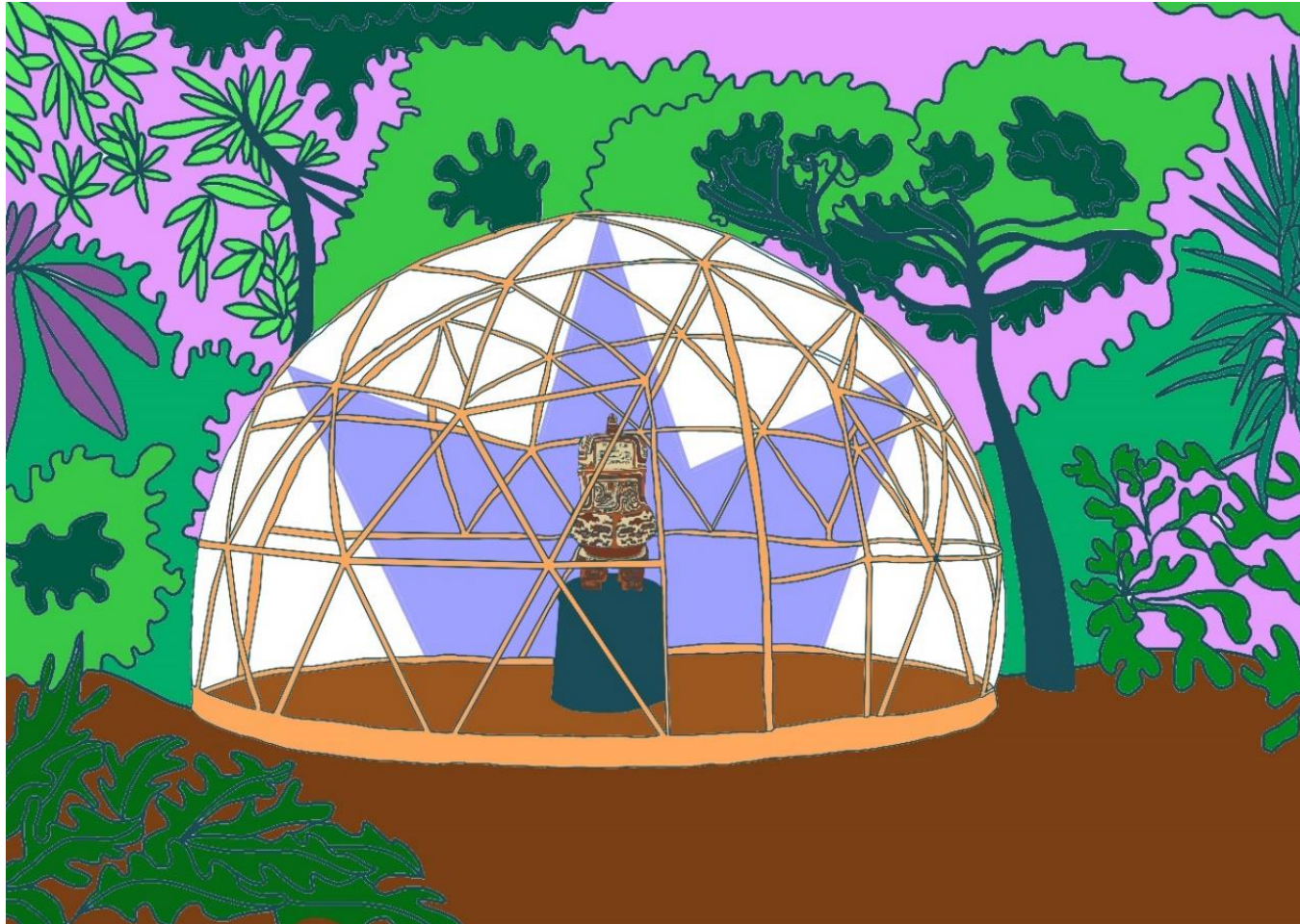
A floresta amazônica foi dilapidada ao longo de cinco séculos por pessoas de fora: os invasores europeus, as igrejas, os homens de ciência, a exploração gomífera, a soja, o boi, a bíblia neopentecostal e mais recentemente o capital verde. Por conseguinte, seus povos possuem uma desconfiança saudável com quem não é da localidade e especialmente com quem não é amazônida. Muitos chegam, prometem benefícios, porém no meio da relação não retornam mais. Um bom exemplo é a promessa dos políticos locais para a construção da escola Polo de Alvenaria de Tauary, que ainda se encontra parada. O trabalho de escavação arqueológica em 2018 das urnas assim como o resgate das seis em 2014 geraram desconfiança, não pelo fato de sermos pesquisadores, mas por sermos de fora, pessoas desconhecidas. Entretanto, pouco a pouco temos mudado essas impressões e gerado relações de confiança com seus/suas moradores/as por meio do retorno a cada ano, da manutenção de contato pelo *WhatsApp*, pelo/as nossos colegas que moram em Tefé e podem ser acionados/as facilmente. Portanto, o se tornar “parente” podem indicar caminhos para a criação de relações de confiança e, especialmente, pelo desenvolvimento de relações duradouras. Obviamente, sem desconsiderar os conflitos, pois em todas as relações de parentesco eles existem e demandam negociação constante.

4. 7- O futuro das urnas Tauary e da prática arqueológica na FLONA Tefé, desejo de um Museu.

Conforme nosso trabalho de pesquisa avançou na comunidade ao longo dos dias em 2018, com o aparecimento gradativo das urnas busquei mapear e entender quais seriam os desejos da comunidade com a arqueologia e com o material encontrado. A arqueóloga Jaqueline Beletti, que foi a pesquisadora responsável por fazer o primeiro contato com a comunidade em 2014 e levar as seis primeiras urnas para o IDSM para estudo, já sinalizara naquele momento o interesse crescente das pessoas em compreender o significado dos materiais (BELLETTI, 2015, p. 54). Desde 2014 Tauary possui expectativas com a arqueologia e essa abertura é um ponto positivo, um ganho para o engajamento local com a área.

Na comunidade mobilizei a minha prática indagando sobre qual poderia ser o destino das urnas e sobre o que pensavam sobre a saída daquele material do quintal da comunidade. Um dia, a matriarca da comunidade, de maneira muito firme, relatou-me, na varanda de sua casa, que gostaria de ter um Museu para abrigar o material retirado, todo de vidro, a prova de choque, de bala, bem chamativo, com as peças rodando dentro de uma vitrine de vidro, como a coroa Dom Pedro II no Museu Imperial do RJ, que ela teve a oportunidade de conhecer em uma de suas muitas viagens. A aproximação das urnas com o objeto mais emblemático do Museu Imperial nos indica uma valorização, a correlação não é com qualquer objeto, mas com a coroa, objeto central e símbolo fetiche dessa instituição. As urnas de Tauary são as joias da comunidade. A senhora, em seu desejo de ter as urnas localizadas em um Museu de vidro, apresenta a sua imaginação poética e museológica de uso desses referenciais. Na ilustração da próxima página, buscamos traduzir de forma imagética esse desejo de um museu de vidro.

Ilustração 15- Museu de vidro de Tauary para abrigar as urnas.



Arte Carolina Itza, 2021.

A ideia de um Museu local, sobretudo nesse formato descrito por essa liderança de Tauary, está relacionado às diversas viagens que fez pelo país, em que conheceu muitas cidades e museus no Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais, etc. Ela é uma das poucas que além de nos expressar a vontade da criação de um Museu local, apresenta-nos detalhes de como seria. O Bosque da Ciência do INPA em Manaus, visitado algumas vezes por ela e sua família, também é uma referência. Nesse espaço, a Casa do Seringueiro é mobilizada como exemplo de algo semelhante que poderia ser produzido e realizado em Tauary, com a reconstrução de um ambiente repleto de ofícios que marcam a vida em comunidade, como o trabalho dos/as seringueiros/as, dos/as agricultores/as, dos/as artesãos/artesãs.

A criação desse Museu passa também pelas informações e pelas narrativas proferidas por outras pessoas de fora da comunidade, como muitas, oriundas de Brasília e de São Paulo que estavam realizando trabalhos pela região e vieram olhar as peças do achado de 2014. Nessa ocasião, segundo me explicaram depois, ocorria uma obra da Petrobrás, além de recorrentes pesquisadores/as que por ali estavam. Inclusive, um pessoal do Rio de Janeiro, uns engenheiros, de acordo com a comunidade, passaram e deixaram o recado de que não deveriam autorizar a retirada desse material. Deveriam levantar um Museu para ficar guardado em Tauary. Não deixar levar o material aponta para divergências de visões em torno da gestão do patrimônio arqueológico. Um caso emblemático ocorreu com a criação do Museu Comunitario “*Cerro de la Campana*” de Santiago Suchilquitongo em 1989 nos Vales Centrais de Oaxaca por meio do surgimento de um sítio arqueológico. O Museu foi criado a partir de um conflito entre a comunidade e arqueólogos/as do Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) que realizaram as pesquisas e levaram os materiais arqueológicos da *Tumba 5 del Cerro de la Campana* para serem salvaguardados em outra cidade. Como estratégia, a comunidade fez prisioneiro um dos arqueólogos e exigiu o retorno da coleção arqueológica, dessa forma, surge o Museu (SEPULVEDA SCHWEMBER, 2017, p. 76).

A ideia de um Museu em Tauary tem uma exterioridade e é conectada com esse processo maior de ocidentalização do próprio patrimônio, seja pelo contato da família da matriarca com museus, seja pelas pessoas de fora que indicam a criação da instituição como solução. Entretanto, o fato de não terem clareza em torno de como é um museu, não impede de terem uma imaginação museal (CHAGAS, 2003), que são ações e ideias que articulam as coisas baseadas em uma narrativa poética. Outros/as moradores/as, que não possuem tanta mobilidade e que, em sua maioria, deslocam-se somente até a cidade de Tefé e Manaus, também possuem a vontade da criação de um Museu em Tauary. Esse Museu local teria um objetivo direto, segundo a ampla maioria, como melhorar aspectos básicos da população, gerar renda, atrair pessoas de fora para

conhecer a comunidade, gerar uma “rendazinha” local. Hugues de Varine, que trouxe uma ampla discussão sobre os ecomuseus, museus comunitários e museus de território, indica-nos que as comunidades podem se nutrir em suas raízes.

Suas raízes devem se nutrir dos numerosos materiais que, na sua maioria, estão presentes no patrimônio: o solo e a paisagem, a memória e os modos de vida dos habitantes, as construções, a produção de bens e de serviços adaptados às demandas e às necessidades das pessoas, etc. (VARINE, 2012, p.18).

Em outras palavras, trata-se de uma ideia que tem uma entrada prática na vida das pessoas, algo próximo às discussões promovidas pelos museus comunitários que possuem distintas inspirações para sua criação, mas que atuam diretamente na vida. Esses espaços, em sua diversidade de motivações e contextos, possuem em comum um movimento direcionado para o passado das comunidades, por meio das memórias locais e pela materialidade identificada como bens, porém com uma profunda relação com o presente (SANTOS, 2017, p. 291). Susy da Silva Santos reforça o uso desses espaços para as demandas e lutas sociais do presente, almejando um outro futuro. As motivações da criação dos museus comunitários de Oaxaca, por exemplo, que tanto inspira outras práticas na América Latina, são as mais diversas, contudo têm em comum a capacidade das comunidades de contar suas próprias histórias e identidades. Esses espaços promovem a capacidade de elas de serem escutadas por outros agentes e instituições do país no que tange à gestão de suas referências patrimoniais, no caso mexicano dos ricos referenciais arqueológicos e a proximidade da população com essa materialidade (SEPULVEDA SCHWEMBER, 2017, p. 105).

Na direção da concepção de um Museu local em Tauary, uma jovem adulta, pertencente ao núcleo familiar da matriarca que conhece o INPA, indicou algumas pistas do que poderia ter dentro do Museu de Tauary além das urnas, como “essas coisas que os antigos faziam e hoje em dia não fazem mais. Pelo menos minhas filhas já não sabem mais como é essa arrumação de peneira, de tipiti, essas coisas, elas não sabem e daqui uns dias como está vindo essa cozinha de forno, essa nova técnica de fazer farinha, vai sumir essa arrumação de peneira, de tipiti, vai sumir”. Ela reflete que o Museu deveria abarcar outras histórias da comunidade, como os conhecimentos tradicionais em mudança devido a novas tecnologias, o artesanato local, entre outros aspectos que se somariam à arqueologia. Ou seja, uma ideia de Museu que reúna diferentes aspectos da história e da vida em comunidade, que se misture com o patrimônio arqueológico, mesmo esse material não sendo relacionado diretamente ao grupo social local. Conforme Mario Chagas (2006, p.3), a partir da década de 1970 o conceito clássico de museu estruturado fundamentado em um edifício, uma coleção e um determinado

público visitante passa a ser expandido por meio da urgência dos movimentos sociais e da vida pela incorporação da noção de território que é socialmente praticado, com um patrimônio socialmente construído e uma comunidade construída por laços de pertencimento.

Essa ideia tem um potencial enorme na comunidade de Tauary, ainda mais se compararmos com a experiência da Boa Esperança, que não possui a mesma vontade de forma latente, porém também está ali. Ele seria uma garantia do retorno das urnas, da geração de benefícios para as pessoas que moram em Tauary e da continuidade do desenvolvimento das pesquisas. Segundo a explicação de uma das lideranças e agricultora, “esses potes têm que ficar na comunidade, vocês levam, mas eles têm que voltar para a comunidade, voltar para um Museu. Esse Museu vai trazer muitos turistas, gerar renda para ajudar as pessoas”. Os benefícios das pesquisas tendem a ficar restritos aos/as pesquisadores/as se não tiverem em sua prática uma perspectiva colaborativa e ou comunitária. Nessa perspectiva, tomando minha trajetória como exemplo, o retorno ou não das urnas para Tauary, a criação ou não de um museu local, não me impediram de terminar meu doutorado que pode me abrir outras possibilidades de crescimento pessoal, econômico, cultural, etc. Todavia, por ser afetado por essas escutas, o desejo da comunidade em ter um Museu passa a povoar minha prática e redireciona minhas ações e pesquisas no sentido de que a pesquisa pode contribuir para que alcancem esse desejo. Os desejos da comunidade passam a coexistir com todos meus passos e ações, estão ali, sempre me lembrando do compromisso que temos e como podemos contribuir.

A prática do nosso grupo de pesquisa do IDSM almeja que se reverbere e se transforme a vida das pessoas na floresta, assim como as nossas próprias. Entretanto, como sujeitos temos uma série de limitações. No contexto atual, desde o golpe de 2016, nosso país assim como as instituições têm perdido força de atuação e recebido menos incentivos para as pesquisas. Logo, assim como a comunidade, sentimo-nos atados sobre como contribuir de fato para que esse material retorne, para que seja construído um Museu. Existe uma abertura para a implantação de um Museu coletivamente com a comunidade com base nas ideias e vontades que já circulam, que busca se inserir e ter um papel ativo na vida das pessoas, ancorado nos compromissos do século XXI. Segundo a própria comunidade, basta somente se reunirem, fazer um ajuri e construir uma casinha bacana para as urnas. Portanto, já existe uma semente, que se assemelha às motivações do surgimento de museus comunitários, pois a ideia necessita partir da comunidade, de um consenso de seus/suas moradores/as e que se desenvolve por meio de uma consulta comunitária (MORALES, CAMARENA, 2009). O desafio se coloca sob o viés da noção de preservação arqueológica que nós

mobilizamos, ancorados pela legislação e pela salvaguarda do patrimônio em instituições que estão no Cadastro Nacional de Instituições de Guarda e Pesquisa (BRASIL, 2016). A mobilização da ideia de Museu é uma forma de barganhar conosco especialistas e sinalizar a esperança de que as urnas retornem, que tragam benefícios para as pessoas.

A ideia de Museu em Tauary sugere um espaço de promoção da vida que atue diretamente no cotidiano das pessoas e amplie as dimensões educacionais e culturais. Dessa maneira, ao longo de seu processo de implantação e consolidação, as urnas, assim como o passado e a longa duração indígena, tem o papel de mobilizar outras discussões patrimoniais e preservacionistas. Em decorrência disso, podemos afirmar que o patrimônio arqueológico não é um fim em si mesmo, mas um meio que possibilita a comunidade olhar para si e potencializar o tempo do futuro, já articulado por meio da preservação ambiental. Esse diálogo dos museus com o território, a comunidade e as referências patrimoniais marca os museus comunitários e indígenas. O sentido atribuído aos objetos nesses espaços, ao colecionamento e à interpretação da cultura material é uma estratégia que potencializa a experiência de si e produz contra narrativas (GOMES, 2014, p.10).

Um exemplo é o Museu Indígena Kanindé (MIK), localizado no Ceará. Criado por José Maria Pereira dos Santos, o Sotero, em 1996, o espaço amplia o campo da museologia. Esse movimento de apropriação de categorias “ocidentais” pelos grupos indígenas apresenta a riqueza do encontro dos regimes de saberes e reinventa esses espaços, sobretudo no seu posicionamento em relação ao papel social e político. A curadoria e a classificação dos objetos do MIK, em coisas dos índios, coisas dos velhos e coisas das matas (SANTOS, 2016, p. 159) reforça a semântica indígena na apropriação do mundo material pela ancestralidade, da mesma forma que o conecta com a projeção de futuro, especialmente pelo caráter educacional que a instituição desempenha na região com as novas gerações.

Ao nos espelharmos nessas experiências, talvez em uma construção coletiva e colaborativa do Museu de Tauary, pouco se falaria sobre a expansão policroma, por exemplo, e mais sobre o tempo dos antigos e da fundação da própria comunidade. Nós, como arqueólogos/as em um diálogo respeitoso, podemos negociar que os dados da história indígena de longa duração também entre. O museu como espaço e instituição ocidental é um elemento de exterioridade para as populações tradicionais e indígenas, ou seja, é uma ideia que vem de fora. Entretanto, o movimento contemporâneo de apropriação e de reinvenção desses espaços e da própria museologia por esses grupos tem sido o fôlego da área no século XXI (CURY, 2020; GOMES, 2019; GUEDES,

BESSA, 2020; PEREIRA, MELO, 2020; PORTO, 2016; ROCA, 2015a, 2015b; RUSSI, ABREU, 2019; VASCONCELLOS, FUNARI, CARVALHO, 2015).

O desfecho das urnas Tauary está longe de ser resolvido, no momento elas estão na UFOPA em Santarém – PA sendo pesquisadas, gerando conhecimentos, contribuindo com a formação de novos/as arqueólogos/as amazônidas em sua maioria e irão retornar para a Reserva Técnica do Laboratório de Arqueologia do IDSM, que tem a sua guarda. Como discute Carvalho e Soares (2021) os benefícios das pesquisas com quilombolas extrapola a comunidade, pois contribui para a visibilidade social do negro e o fortalecimento de pesquisadores/as negros/as. Durante os últimos anos difíceis e os próximos que ainda virão, talvez não conseguiremos fazer algo de mais concreto em Tauary, mas o canal de diálogo e a alimentação da relação entre nós e comunidade continua, precisa ser mantido e alimentado. Podemos, em sintonia com a comunidade, evidenciar como ela já possui um território ancestral que carrega em si uma série de elementos materiais e imateriais que pode contribuir para a constituição desse Museu local, independente do desfecho das urnas.

Como solução para o “dilema” das urnas, um dos moradores antigos da comunidade, caçador e apoiador do nosso trabalho, em uma tarde ensolarada no terreiro de sua casa e após uma longa conversa sobre a comunidade, sobre nós, a arqueologia e o futuro, apresentou uma reflexão factível em médio prazo para Tauary. Após conversar com alguns/algumas pesquisadores/as em campo, após ter participado atentamente da nossa reunião na escola à noite, refletiu que por envolver muito trabalho e muita burocracia para construir um Museu em Tauary, a comunidade pode trilhar por outros caminhos. Não será em alguns dias, uns meses que tudo estará pronto e esse espaço não será de uma pessoa, mas de uma comunidade. Segundo ele “Que nem, até ontem eu falei pro presidente – se não dá, porque existe muita burocracia mesmo que a gente não vai ter e tudo, mas a gente quer. Porque, que nem eu digo. Se elas voltarem pra cá a gente vai ter algum benefício, né. Vai ter algum benefício. Por exemplo, benefício que aqui eu acho que nós precisamos mais, é uma luz. Pra mim é uma luz 24h, porque tu estragas o açaí, tu estraga o cupuaçu, tu estraga várias frutas.” A falta de energia ou ter energia somente uma parte da noite disponibilizada por gerador dentro de uma reserva ambiental, para nós sudestinos pode soar como algo bucólico, um meio para uma vida menos frenética e consumista nas cidades. Entretanto, não ter luz o dia inteiro implica desperdício de comida, pois se você pesca quatro peixes e come somente dois, dificilmente os outros estarão bons para o dia seguinte. Segundo a comunidade, tudo estraga: açaí, cupuaçu, frutas em geral, os alimentos, etc. O Museu pode ser a ponte para trazer energia constante para a comunidade, logo, tornando-se uma ferramenta de transformação social.

O Museu é reforçado como um meio para o desenvolvimento local, um espaço primeiro que possibilitará a chegada da energia e não uma conexão primeira com a ancestralidade, não que a primeira impeça a segunda. O senhor ainda complementa que se as urnas originais não puderem retornar, seria importante ter pelo menos uma réplica para que os benefícios possam chegar com ela. A produção de réplicas das urnas é uma realidade factível em médio prazo e pode se desdobrar em muitos benefícios educacionais e culturais. Na ilustração abaixo, evidenciamos essa possibilidade de cursos na comunidade com o trabalho de réplicas arqueológicas, que pode envolver especialistas ceramistas da Amazônia, artesãos, professores/as, jovens, pesquisadores/as e interessados/as em geral.

Ilustração 16- Oficina de réplica arqueológica baseada no trabalho de Jefferson Paiva, artesão e estudante de arqueologia da UFOPA.



Arte Carolina Itza, 2021.

A discussão sobre o uso de réplicas arqueológicas no contexto brasileiro tem crescido. O Museu Paraense Emílio Goeldi, por exemplo, tem buscado reconectar o seu acervo, um dos mais importantes do contexto amazônico, com diferentes grupos sociais por meio da elaboração de réplicas. O “Projeto Replicando o Passado” promove o contato e a socialização do acervo da instituição com artesãos/ãs da comunidade oleira de Paracuri em Icoaraci, que já possui uma vasta produção, com objetivo de revitalizar

o trabalho local e agregar valor as réplicas (LIMA, BARRETO, FERNANDES, 2018; LIMA, BARRETO, 2020). Esse trabalho gera benefícios para diferentes agentes, reforça o papel social dos museus e seu compromisso com as comunidades. Ademais, agrega valor ao artesanato e conseqüentemente mais renda; por meio das réplicas produzidas possibilita o manuseio e sua dimensão sensorial; cria laços de colaboração entre todos/as e por conseguinte gera mudanças institucionais. Como discute Bezerra (2021), essas produções do presente, inspiradas nos objetos arqueológicos que podem se configurar como híbridos, *kitsch* e réplicas fazem parte de uma presença dos sítios arqueológicos e objetos que reverberam no presente e contribuem para a valorização deles, da história e da arte indígena.

Além da ideia museu ter uma influência de pessoas de fora e de comunitários/as que já visitaram esses espaços em outras cidades, o trabalho de preservação ambiental e do turismo de base comunitária reforça a necessidade da criação desse espaço. Nesse sentido, museu, preservação ambiental e turismo atuam de formas semelhantes com a noção de tempo futuro e da preservação, que será melhor apresentado no próximo capítulo. Conforme um comunitário me disse, querem de volta os potes para que um Museu seja construído como atrativo para os/as turistas, pois somente com as belezas naturais já se interessariam por visitar Tauary, imagine com as urnas.

De acordo com um professor local, a vontade de ter o Museu ocorre por dois motivos. O primeiro deve-se à atração turística e o segundo ao fato de as pessoas poderem saber mais sobre esse achado histórico, sobre o local em que moram. “Essa é a vontade da comunidade, que o material volte para poder contar a história de quem produziu essas coisas, em que época. É muito interessante ter um achado desses no quintal de casa, com o retorno das urnas, esse Museu poderá também contar mais sobre a comunidade, sua história, como começou, para que fique para as novas gerações, para as crianças que não conhecem. Poderá trazer pessoas de fora, turistas que queiram conhecer as urnas e a comunidade. Dentro do Museu poderá ter além da história da comunidade, o que se encontra na mata, a trilha de turismo, como é feita a produção de farinha, a casa de farinha higienizada de hoje e a “rústica” de antigamente”. Segundo ele, pode ter o tipiti, o paneiro, a peneira, pois tudo está mudando e esses objetos estão deixando de ser usados, as pessoas estão substituindo por outras ferramentas que dão menos trabalho. Ele ainda afirma que o Museu pode registrar essas mudanças e questiona “se daqui vinte anos, no futuro, será que estarão usando outras ferramentas? Dessa forma, uma criança poderá olhar e falar, olha meu pai usava um desse para carregar mandioca e hoje não usamos mais”. O Museu teria a finalidade de guardar as urnas e contar a história da comunidade como um todo, tanto a antiga como a atual, para que sirva para o amanhã. Essa reflexão do professor local se alinha

às discussões dos museus comunitários na América Latina e no Brasil, um Museu e Tauary engajados com os dilemas locais. A comunidade espera muito um “museuzinho” e ela tem a percepção das dificuldades, pois segundo ela mesma nem na cidade de Tefé existe um museu. Em linhas gerais, a comunidade já possui o consenso de que precisam criar um Museu local.

Com a descoberta das urnas em 2014 e com a escavação arqueológica em 2018, algo muda, especialmente com o achado dos potes e com a nossa presença. Esse material cerâmico, realizado com pleno domínio tecnológico, continua atuando sobre as pessoas de muitas formas, desempenhando múltiplos encantos no presente. As urnas fizeram reviver as histórias dos potes de ouro, os potes de antigamente usados pelas famílias, a desconfiança dos/as pesquisadores/as e a articulação da comunidade para a liberação e retorno das urnas. Ao mesmo tempo, os pedaços de alguidar, alguidá da vovó são trazidos pelos mais velhos/as para nomear os vestígios arqueológicos em que o tempo linear se rompe e o mundo indígena se mistura com o mundo dos/as migrantes dos seringais. É a memória do uso dos potes de cerâmica que está em processo de adormecimento devido às mudanças tecnológicas e ao acesso aos produtos de alumínio. A vontade de ter um Museu é generalizada, difundida entre jovens, idosos, mulheres, homens, etc., mesmo que muitos nunca tenham visitado um espaço museológico, comentam sobre o retorno das urnas e a criação de um lugar para que possam abrigá-las. A tradução desse desejo local aponta para um Museu e nós podemos nos deixar influenciar por essas escutas para que possamos nos transformar, assim como nossas pesquisas. Podemos nos alinhar a essas demandas em um horizonte de uma arqueologia colaborativa e de base comunitária, que localmente os sábios/as narradores/as têm me ajudado a ler como uma arqueologia parente.

Esbarramos no imenso desafio de a prática arqueológica possibilitar que os objetos, as coisas pesquisadas, fiquem em suas comunidades e possam estar perto de seus locais de origem. Cabral, Pereira e Bezerra (2018, p. 261) ajudam a questionar se a arqueologia ainda gera violências epistêmicas contra as sociedades e suas formas de produção de histórias ao retirar a cultura material das comunidades e salvaguardá-la em locais distantes, tornando-a inacessível. Os objetos arqueológicos produzidos por nós, além de serem retirados de seus locais de origem, que os separam de histórias, pessoas e lugares; nas instituições de guarda são desagregados internamente por meio de uma lógica ocidental, que novamente comete violências em prol de uma preservação física (MACHADO, 2021, p.6). Longe desses locais e das semânticas da vida, deixam de estabelecer redes de significações costuradas com o cotidiano (MACHADO, 2021, p. 37). Por parte de todos os membros da equipe do IDSM, a ideia é que os materiais encontrados, assim como as pesquisas realizadas, estejam em sintonia com os anseios

da comunidade. No contexto atual, com o contingenciamento de verbas, falta de estímulos para as pesquisas, negacionismo da ciência no país, nossos papéis e poder têm sido menores na sociedade. Dessa forma, de imediato, o que podemos fazer é estar junto com a comunidade, alimentar a relação e pensar em caminhos para que ela alcance seus objetivos, para que possamos nos transformar em comunhão por meio do que ensinamos e aprendemos (FREIRE, 2014).

Capítulo 5 – Por uma arqueologia parente: fazer com as comunidades, propostas para a continuidade das pesquisas arqueológicas.

Ilustração 17- Início da ocupação da comunidade de Boa Esperança com a frondosa Samaúma.



Arte Carolina Itza, 2021.

Já faz séculos que abandonamos a visão organicista da natureza, Gaia, Gea ou Pacha Mama, que nossos ancestrais professavam. Como filhos da modernidade ou rebentos colonizados por ela, nos vinculamos à natureza a partir de uma episteme antropocêntrica e androcêntrica, cuja persistência e repetição, longe de conduzir a uma solução da crise, se transformou afinal em uma parte importante do problema” (SVAMPA, 2019, 157).

Neste último capítulo, apresento algumas proposições de continuidade da pesquisa arqueológica nas comunidades da RDS Amanã e da FLONA Tefé. Também discuto como a incorporação do tempo da preservação, com a fundação das comunidades e das UCs, possibilitou uma projeção da noção do cuidado no presente para o futuro, que permitiu maior ressonâncias com o trabalho do patrimônio cultural/arqueológico. Da mesma forma, as percepções das comunidades sobre o futuro são variadas, mas se alinham com a constante busca por uma melhoria da qualidade de vida em comunidade. Mostro como as pesquisas arqueológicas em suas mais variadas abordagens ao longo dos anos produziram uma série de dados, que colocam perguntas sobre o acesso a eles e como podemos gerir essa produção de uma forma mais participativa. Retomo a discussão do desejo local pela criação de um Museu em Tauary e o caso da salvaguarda da coleção arqueológica da Rádio Comunitária A Voz da Selva em Boa Esperança, para indicar a viabilidade da criação de museus comunitários, protagonizados pela sua população com apoio de pesquisadores/as, em ambas as localidades. Finalizo com a discussão sobre o futuro de uma arqueologia parente nas localidades, que busquei indicar ao longo desta tese, em que as práticas educativas possuem uma centralidade no desenvolvimento das pesquisas.

5.1- A preservação ambiental abre os caminhos.

A noção do tempo da preservação ambiental foi incorporada pelas comunidades da RDS Amanã e da Flona Tefé no momento do tornar-se comunitário. Como apresentei nos capítulos anteriores, a segunda metade do século XX foi decisiva para os povos da floresta, mediante o surgimento de outras possibilidades de existências para além da dependência e da exploração impostas pelo colonialismo. Nesse processo, destacaram-se os eventos da queda do valor da borracha no mercado internacional (GUILLEN, 1999; PEREIRA, 2014); a atuação da Igreja Católica e a formação das comunidades eclesiais de base (NASCIMENTO, 2019); a alfabetização e a formação política com o MEB (GONZALES, 2011); a não dependência do patrão e a agricultura de base familiar (ALENCAR, 2009; 2010); as inovações trazidas pela Constituição de 1988 para as populações tradicionais (OLIVEIRA,2016), entre outras mudanças. Desse modo, foi criado um terreno favorável para o surgimento das UCs de Uso Sustentável.

Na segunda metade do século XX, após os horrores das guerras, a desigualdade da distribuição de riquezas no planeta frente ao crescimento econômico, o colapso do meio ambiente assim como as noções de crescimento, desenvolvimento e progresso, cunhadas desde o final do século XIX, ficaram inviáveis. Em 1972, a “Convenção para proteção do patrimônio mundial cultural e natural”, por exemplo, introduziu a ideia de proteção, que abrangeu todas as esferas, pois o patrimônio se tornou mundial, cultural e natural. Ao longo das décadas seguintes, esse conceito e seus critérios de definições foram ampliados (HARTOG, 2015, p. 239). Nesse mesmo período, também surgiu a discussão e a abordagem da sustentabilidade, que foi difundida gradativamente, mas que recebeu críticas em razão de sua noção purista e essencialista (PISANI, 2006). O conceito de desenvolvimento sustentável foi lançado especialmente para os países emergentes, sem uma crítica devida às contradições inerentes ao próprio termo e sua factibilidade (MURRIETA *et. al.*, 2006, p. 357). Nesse processo, a imaginação metropolitana dominante sobre as populações indígenas e tradicionais também foi determinante na criação de estereótipos no que tange às políticas internacionais de proteção dos conhecimentos locais (CUNHA, 2009, p. 327). Entretanto, os povos indígenas e tradicionais se apropriaram dessa linguagem e passaram a jogar com os mecanismos da preservação para a defesa de seus interesses. Essas mesmas declarações de proteção afirmam especificidades e diferenças do conhecimento tradicional e, sobretudo, o achata em uma perspectiva singular, sem abarcar a complexidade de conhecimentos que o constituem.

Outras abordagens têm sido cunhadas como alternativas a essas reflexões, visto que podem ser saídas promissoras para o mundo moderno capitalista em ruínas, como o decrescimento ou pós-crescimento – que vem ocorrendo especialmente em países industrializados na Europa – e o movimento do pós extrativismo na América Latina (ACOSTA, BRAND, 2018, p. 21). A espécie humana e seu modo de vida atual está em risco de extinção e essa constatação tem reverberado de muitas formas, porém ainda de maneira tímida para frear a destruição e a transformação de tudo o que existe em mercadoria pelo capitalismo. Como questiona Ailton Krenak (2020, p.26), “quantas Terras essa gente precisa consumir até entender que está no caminho errado?”.

A preservação ambiental, especialmente a partir de 1980, abriu os caminhos para as ressonâncias com a preservação cultural e arqueológica nas décadas seguintes no Brasil. A própria ideia de preservação na arqueologia brasileira foi impulsionada pelas demandas e pela imposição da legislação ambiental, nessa década nem sequer a palavra patrimônio era operada pelas pesquisas arqueológicas (BRUNO, *et. al.* 2020, p.23). Da mesma forma, a perspectiva da preservação ambiental é algo recente para as

comunidades que temos trabalhamos no âmbito das UCs. De acordo com a liderança Luiz Sérgio dos Reis, da comunidade Boa Esperança,

Nas minhas palestras, eu levo as pessoas a pensarem nos seus netos que, no futuro, vão dizer: Poxa, eu estou passando por uma dificuldade e o culpado disso foi o meu avô que não soube cuidar. Ele não preveniu, não preservou a minha vida e assim como ele quis ter uma família, eu também quero, porque família é coisa preciosa. Todo mundo deveria pensar em cuidar da natureza, pois ela nos oferece tudo pra gente sobreviver. Ela dá esse vento legal, essas flores tão cheirosas, esse peixe gostoso, essa água maravilhosa que nós tomamos e nos alimenta. Nós podíamos cuidar disso muito bem, porque é um presente que Deus deixou para nós e é muito precioso. (GUIMARÃES, VENTURI, SOUZA, 2017. p.118)

A falta de cuidado com a natureza no presente passa a fazer parte das preocupações locais, pois pode trazer consequências para as gerações futuras, da mesma forma que conecta as famílias em um processo intergeracional. Prevenir, avaliar as atitudes e pensar na finitude dos recursos se torna uma forma de pensamento que passa a coexistir com os princípios da vida comunitária. Essa preocupação pelo futuro também passa pelas redes familiares, pois como sua família vai lidar com o mundo, devido as atitudes de seus avós. Na fotografia abaixo, realizada em 2001 pelo Professor Eduardo Góes Neves, fica destacada a placa com as informações “Bem vindo à comunidade de Boa Esperança. Setor Amanã. Área da Reserva Amanã”.

Obviamente que não podemos desconsiderar que as ideias de cuidar, guardar para ter no futuro, não fossem mobilizadas anteriormente, o que se tem de novo com o tempo da preservação⁷³ é a conexão de uma noção de território, um modo de vida e uma projeção para o futuro. A patrimonialização do meio ambiente abre as perspectivas para o futuro e o conecta diretamente com o presente, todavia, sem indicar muitas vezes uma esperança, mas sim uma ameaça e um problema a ser evitado (HARTOG, 2015, p. 244). Essa noção pode parecer evidente para nós, especialmente urbanos, devido às décadas de trabalhos educativos em prol da preservação, entretanto, é uma forma recente de entender e perceber o mundo, especialmente para os povos da floresta diante dos recursos “inesgotáveis” da mata. Por outro lado, não podemos menosprezar o negacionismo de pessoas, que mesmo com acesso à informação, tendem a não acreditar na crise ambiental.

⁷³ Devido à urgência do presente, quanto mais falamos em preservação, mais o patrimônio vem sendo destruído.

Fotografia 28- Comunidade de Boa Esperança.



Fonte Eduardo Góes Neves, 2001.

Cuidar, prevenir para as comunidades está particularmente relacionado com os itens básicos da existência, como ter um lugar para morar, comer e viver. Preservar o meio ambiente para as comunidades impacta diretamente na mesa, quanto mais cuidar, mais recursos elas poderão ter acesso. Contudo, ao expandirmos essa percepção para o patrimônio cultural e especialmente para a preservação do patrimônio arqueológico podemos levantar as seguintes questões: como ele pode contribuir para ajudar nas necessidades mais básicas da vida e, conseqüentemente, também ser alvo de cuidado pelas comunidades? Como construir de forma conjunta a preservação e a preocupação com o futuro? Conforme abordou o arqueólogo africano Kdzu Gavua (2021) no XXI Congresso da SAB em 2021, as práticas arqueológicas terão uma inserção na vida das pessoas de forma mais efetiva quando a ciência arqueológica contribuir para colocar comida na mesa, ser um meio e não um fim em si mesma. Ou seja, quando a arqueologia, além de cumprir o seu papel ao refletir sobre a histórias das pessoas, alinhar-se aos dilemas mais básicos da vida.

As lideranças da comunidade Boa Esperança colocam-na como a primeira do Lago Amanã que se envolveu com a questão da preservação, com a criação de uma associação e a busca por capacitação. Devido a essa mobilização, outras comunidades passaram a olhar para ela com desconfiança. A atuação dos/as pesquisadores/as

Márcio Ayres e Niele Peralta é lembrada por todos/as. Ambos foram os primeiros que chegaram na localidade para trabalhar com a preservação e com a Boa Esperança, pois a comunidade tinha uma abertura para a ideia da criação de uma Reserva. Segundo Queiroz (2019, p.14): “Assim, seguindo o exemplo da vizinha, Reserva Mamirauá, instituída poucos anos antes, a criação da RDS Amanã atendia a um desejo coletivo de empoderamento e resistência da população local”.

Alguns colaboradores mais velhos com que trabalhei nesta tese foram agentes ambientais e tinham o árduo papel de sensibilizar as pessoas em relação ao cuidado e à prevenção no uso dos recursos para não faltar no futuro. Segundo nos informam, “no início das Reservas, a gente tinha o papel de dialogar, de chegar nos pesqueiros e explicar que deixariam as pessoas da comunidade com fome”. O período anterior à criação das UCs foi marcado pela luta contra os grandes pesqueiros, que eram grandes embarcações, que vinham das cidades de Manaus, Belém, Coari e retiravam os recursos do Lago para venda nas cidades. A estratégia utilizada pelas lideranças era baseada no diálogo e na tentativa de sensibilização por meio da empatia, uma perspectiva de mudança por meio da dialogia, por meio de uma ação/reflexão que se aproxima das ideias de Paulo Freire (2014) que promovia o sentido de alteridade e de respeito. A imagem que me contaram de dois comunitários em uma rabetá⁷⁴, ou mesmo em uma canoa à base do remo, que se aproximava de grandes embarcações para poder dialogar com a tripulação e pedir para deixarem de exercer a pesca é de uma força enorme. Isso nos alerta para o engajamento das pessoas em prol de uma causa que impacta diretamente a vida, o bem-estar e a subsistência local.

Cientistas com interesse na conservação ambiental e no desenvolvimento humano, a atuação da Prelazia de Tefé e o Movimento de Preservação dos Lagos (MPL) tiveram papel central para o engajamento das comunidades em prol de algo comum (ALENCAR, 2002; QUEIROZ, 2019; VAZ, 2019). Ou seja, uma sinergia que ressoa para cada grupo social de uma forma, conservação do meio e mais possibilidades de estudos para os/as cientistas; difusão da palavra cristã e a construção da noção de pertencimento a um determinado grupo para a Igreja Católica e melhorias de vida para as comunidades. Esse movimento pode ser periodizado desta forma, atuação da Prelazia que mobilizou os/as ribeirinhos para a conservação/preservação a partir de 1975; criação das comunidades também pela Prelazia a partir de 1980; organização das comunidades em setores a partir de 1990 (NASCIMENTO, 2021,p.29). Esse processo não foi fácil, pois circulavam muitos boatos e informações falsas por parte das comunidades, notadamente em relação aos/às pesquisadores/as, de que retiravam os

⁷⁴ Pequena embarcação local movida a motores de baixa potência.

recursos naturais para vender no exterior (REIS, 2005). Discussões semelhantes ocorriam no Lago Tefé e, até hoje, algumas pessoas ainda olham com desconfiança para o trabalho de conservação, especialmente aqueles que moram isolados, e não em comunidades.

Esse processo de criação das UCs foi demorado, envolveu muita articulação, reuniões e diálogos. A avaliação geral das comunidades sobre morar em uma Reserva é positiva, tanto para as lideranças veteranas quanto para as novas gerações. As memórias em torno da luta contra os pesqueiros assim como toda a dificuldade enfrentada para se alcançar a qualidade de vida atual é bem presente. Essa nova cartografia social (ALMEIDA, 2013) e ambiental das UCs é entendida como uma conquista e como algo benéfico, que permitiu a organização das áreas de usos comuns para caça, pesca, e plantio em setores. Dessa forma, foi criada uma melhor relação entre as comunidades, a qual é experienciada de forma específica pelas suas famílias.

Existe uma compreensão e uma leitura desse processo de que no momento de criação das comunidades, final da década de 1970, a vida era mais difícil em decorrência da dependência em relação ao patrão e devido aos grandes pesqueiros, que tiravam o sustento das famílias. Com a articulação local, a proibição de grandes embarcações nos lagos e o início das Reservas a vida melhorou muito, “época da fartura”. Todavia, no presente, a leitura é de que está ficando mais difícil caçar, pescar os peixes, os animais têm diminuído de forma geral e em razão do crescimento das próprias comunidades e das mudanças climáticas. Mesquita (2012, p. 477), corrobora tal afirmação ao indicar como povos indígenas e povos tradicionais do alto Juruá têm percebido as alterações no tempo das coisas e da natureza, em que os bichos-professores vêm se enganando com os fenômenos locais. O momento da colheita e de plantios tem sido readaptado devido ao tempo desregulado no verão e no inverno, com as quenturas, as friagens e as chuvas.

Mesmo com essas dificuldades, se soma a esse processo outras melhorias de vida, tendo em vista que nesse período foram implementadas, com o apoio do Estado, a distribuição de benefícios e de programas sociais, os quais proporcionaram às comunidades o acesso a uma circulação maior de dinheiro, de modo que puderam começar a adquirir itens como freezer, televisão, casas de madeira e alvenaria (LIMA, PERALTA, 2016). Nas palavras de uma pessoa, “para quem morava em uma casa de palha de paixuba a qualidade de vida hoje é muito boa”. As comunidades, no entanto, mesmo com o ganho das Reservas, elencam uma série de dificuldades e de problemas na gestão desses espaços, principalmente em relação ao apoio do poder público para conter problemas como o desmatamento. O Governo busca, por meio de programas de ações participativas, envolver as próprias comunidades no apoio e no monitoramento

das áreas, mas isso acaba sendo um problema, pois expõe as famílias às situações de perigo. Além disso, elas não possuem o poder de fiscalizar, logo, os infratores não se sentem coibidos de desmatar. Por outro lado, o problema também está no interior das próprias comunidades, pois seus/suas moradores/as em alguns casos não entendem o espírito de colaboração de que a Reserva demanda e acabam desmatando ou vendendo os produtos da floresta para benefício próprio e individual. Alguns colaboradores indicam que existem pessoas que são contra as Reservas, que não respeitam a preservação, trazem terceiros de fora para morar na localidade e a exploram de forma irracional.

À vista disso, o caso relatado com o projeto Pé de Pinche⁷⁵, na comunidade de Tauary, é elucidativo, pois em 2017, devido ao incentivo do ICMBio, a comunidade de Tauary passou a cuidar do nascimento e da soltura de quelônios no rio. Nessa ocasião, existiam 850 ovos de quelônios sendo chocados na areia. Durante as eleições daquele ano, a grande maioria da comunidade foi para Tefé e, nessa ocasião, alguém aproveitou e roubou todos os ovos. Essa situação é contada por todos/as com muita tristeza e indica os desafios dos projetos ambientais e culturais na região. Comer ovos de quelônio é uma tradição e iguaria, um costume, no entanto, como lidar com esse hábito milenar em prol da preservação?

Prancha fotográfica 18- Projeto ambiental da soltura de quelônios na comunidade de Tauary.



Fonte Acervo pessoal, 2021.

Tal situação reitera os desafios da fiscalização local ser concentrada muitas vezes nas mãos das comunidades, que não recebem apoio e incentivo para realizar essas ações. Geralmente, a fala e a narrativa da conservação ambiental estão

⁷⁵https://www.funbio.org.br/quelonios-dos-ovos-de-ouro/https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-753X2000000100005

relacionadas a comunitários que possuem papéis centrais, como professores/as e agentes de saúde, ou seja, estão inseridos/as em um braço do Estado. O desafio que se desenha em Boa Esperança, em Tauary assim como em outras comunidades das localidades é justamente a disseminação dessa percepção para outros agentes, como agricultores, pescadores, coletores, jovens, entre outros. A educação é vista como um viés para o sucesso da preservação/conservação local por meio da formação das novas gerações.

Os territórios das UCs conquistados por intermédio da parceria entre cientistas e comunidades trouxe benefícios para ambos, sobretudo aos mais velhos das comunidades que se engajaram nessa história, conquista e que tendem a refletir sobre suas práticas no presente e as implicações para o futuro. A preservação ambiental passou a fazer parte do cotidiano e das ações diárias dessas famílias, o que criou um terreno favorável para a discussão sobre a preservação arqueológica, especialmente sobre os sítios arqueológicos que as comunidades moram sobre e nos entornos. Atualmente, existe um grande desafio de sensibilização dos/as jovens, que já nasceram com os benefícios das comunidades e das Reservas, para que eles/as assumam esse compromisso com a luta ambiental.

A conservação ambiental nos deixa perguntas e um desafio, pois tem impacto direto na mesa e na vida das comunidades, porém e a preservação arqueológica? Como os materiais dos antigos também podem ser incorporados de uma forma cotidiana em suas vidas e também desempenhar um papel central em suas vidas? Obviamente que a nossa área não precisa ser assumida plenamente pelas comunidades, mas assim como a antiguidade dos lugares, os materiais arqueológicos podem ser mobilizadores da vida social. O desejo antigo do desenvolvimento do turismo de base comunitária pode ser um caminho, em que a arqueologia pode contribuir de forma imediata com a geração de renda.

5.2- O turismo de base comunitária para melhoria da vida local.

Conforme foi apresentado nos capítulos anteriores, a arqueologia surge em Boa Esperança em consequência da vontade da comunidade em mobilizar os materiais arqueológicos para potencializar o turismo local (COSTA, 2012). Muitas tentativas foram implementadas nesse sentido. No caso de Tauary, a arqueologia surge em virtude do desejo de uma melhor educação e do achado fortuito das urnas, que futuramente pode vir a integrar um museu comunitário. No estudo do potencial turístico de base comunitária na RDS Amanã, por exemplo, realizado a partir de 2007, foram levantados com as comunidades atrativos para os/as turistas. Como resultado, as atividades de

interação com a natureza aparecem em primeiro lugar, como a observação da vida selvagem, caminhadas em trilhas, passeios na natureza, entre outros; e como atividades complementares estão os atrativos históricos culturais, como extração da seringa, visita às comunidades, visitas aos sítios arqueológicos, etc. (NASSAR; VIEIRA, 2019, p. 310). A arqueologia não aparece em destaque nesse levantamento, talvez pela comunidade acreditar que as pessoas de fora não vão se interessar pelas coisas dos antigos. Uma fala é representativa dessa dimensão “a gente precisa de um local para receber os turistas, que querem ver a floresta e os animais, pois onde moram tem muita gente e não querem ver gente”. Os possíveis turistas das áreas urbanas, no imaginário, teriam mais interesse nos atrativos “naturais”, logo, existe um amplo desafio para a mobilização dos elementos socioculturais como recursos para o fomento do turismo.

Para nós, pesquisadores/as, a implementação do turismo de base comunitária poderia contribuir com o uso do patrimônio arqueológico para o desenvolvimento local, assim como para sua preservação. A vinculação do patrimônio arqueológico a um turismo sustentável e participativo pode trazer benefícios eficazes para as comunidades, como gerar renda, fortalecer as conexões com o território, fomentar a criação de políticas públicas e contribuir com a gestão do patrimônio ao descentralizar a guarda dos acervos (ALFONSO, 2012). Segundo Edith Pereira e Silvio Figueiredo (2005), no contexto amazônico, o turismo arqueológico possui um grande potencial como mobilizador da preservação, das noções de pertencimento e da geração de renda, mas encontra uma série de desafios, pois, em sua maioria, os sítios arqueológicos não estão preparados para visitação e muitas vezes sofrem atos de vandalismo, como a retirada indevida de material arqueológico e as pichações nos paredões rupestres. Existem ainda outros fatores que dificultam o turismo arqueológico na Amazônia, como uma suposição por parte de vários agentes de que a falta de monumentalidade dos sítios é um dificultador; a falta de planejamento turístico de forma geral; o fato de arqueólogos/as não vislumbrarem e fomentarem esse potencial assim como o não conhecimento sobre a área de Turismo; e a não apropriação do conhecimento arqueológico pelas esferas públicas (GUIMARÃES, 2012, p. 226). Porém, mediante todas as barreiras, as comunidades amazônicas têm experimentado diferentes ações que buscam promover o patrimônio cultural e arqueológico.

O turismo de base comunitária no Médio Solimões tem sido realizado com sucesso na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá desde longa data (OSORIO; BEZERRA; VIEIRA, 2016). A Pousada Uacari tem oferecido um turismo de alto padrão, principalmente para turistas internacionais que vivenciam a vida ribeirinha, assim como a observação de animais em uma área de proteção. Entretanto, na localidade não existe a mobilização do componente arqueológico. Atualmente em Boa

Esperança, ao perguntarmos sobre o projeto de turismo e o seu desenvolvimento, ele aparece como algo vago e perdido na memória, mesmo com todas as ações já implementadas. Para uma de suas lideranças, que possui um envolvimento com as atividades sociais e culturais, o turismo foi discutido, foram realizadas algumas reuniões com o pessoal do IDSM, porém pela falta da participação efetiva de algum comunitário do Setor Amanã, alguém para se envolver de fato e articular com as demais comunidades, a ideia morreu. Segundo ele, “Uma hora vinha um pesquisador, o trabalho avançava, depois ia embora e a coisa parava”. No primeiro levantamento para o desenvolvimento do turismo local, as comunidades que anteciparam seu envolvimento foram Boa Esperança, Bom Jesus do Baré e Ubim.

A tentativa da articulação do turismo é emblemática e nos ajuda a refletir sobre os desafios de qualquer ação a médio e longo prazo no âmbito da arqueologia. De modo igual, o turismo é uma atividade que depende de uma articulação para além das comunidades e possui uma conexão com universo fora das Ucs. A arqueologia também é uma atividade de pesquisa que se estrutura como um elemento de exterioridade, que chega por meio de seus agentes para o interior dos contextos locais. Nossa perspectiva e utopia como pesquisadores/as é de que a arqueologia fosse mais um elemento e uma ferramenta de luta das comunidades em prol de seus direitos. Contudo, a área se fortalece por causa da nossa presença e, de modo especial, com a alimentação das relações. Conforme deixamos de frequentar as comunidades, o sentido de trabalho em torno da arqueologia se esvai. Em campo, ao conversar muitas vezes sobre o turismo e por que ele não avançou, um comunitário me sugeriu que para ser retomada a atividade precisava vir alguém de fora para articular o trabalho. A busca pela sustentabilidade e a autonomia das comunidades pelo IDSM são grandes desafios e exigem muito tempo, paciência e o estabelecimento de relações constantes entre ciência e as comunidades de maneira duradoura.

Tauary também possui interesse significativo pelo desenvolvimento do turismo e essa prática na FLONA Tefé está mais avançada do que na RDS Amanã. No Plano de Manejo da FLONA (2014), é indicado o Subprograma de Turismo, com a participação de várias instituições e comunidades. A comunidade é muito engajada em todas as ações que ocorrem, com apoio do ICMBio para o desenvolvimento da prática de turismo. Em 2016, foi oferecido um curso de condutor de turismo em Unidades de Conservação (UC), realizado pelo Pronatec-Extrativista e ministrado pelo Centro de Educação Tecnológica do Amazonas (CETAM). Apenas dois/duas moradores/as conseguiram realizar o curso de 200 horas divididas entre aulas práticas e teóricas, em que aprenderam como lidar com os/as turistas, como recebê-los/as, o que se pode e não fazer, o que apresentar na comunidade. Outros/as moradores/as se interessaram pelo

curso, mas boa parte não pôde deixar suas atividades na roça para se especializar em Tefé. Participaram as comunidades de Bacuri, Bom Jesus, Ipapucu, São Francisco do Arraia, São Francisco do Bauana, Tauary e Vila Sião. O trabalho desenvolvido construiu com as comunidades as trilhas interpretativas, que são áreas escolhidas pelos/as moradores/as que passam a ser cuidadas, não sendo mais permitido desmatar, caçar, fazer roça e aos poucos vem recebendo os/as primeiros/as turistas nas localidades.

Tauary está localizada na zona de amortecimento da FLONA, mas tem sido uma comunidade muito ativa nas atividades promovidas na área da Reserva, como a criação de abelhas sem ferrão; a extração do óleo de copaíba; a coleta da castanha; a implantação de uma casa de farinha higienizada; e a implantação de uma horta comunitária das mulheres, que chegou a produzir couve, cebola, pimentão, alface, tomate, pepino, pimenta, ardósia, maracujá, mas que não teve continuidade. Em 2019, foram instaladas as placas de sinalização das trilhas nas comunidades e elas esperam que o turismo cresça e possa beneficiar a todos/as. A ideia do turismo em Tauary ainda está restrita a alguns agentes da comunidade, dentre os quais professores/as, lideranças e profissionais de saúde, que conseqüentemente são as pessoas que acabam se envolvendo em muitas ações. Algumas parcelas da comunidade sabem que o turismo será importante, mas não entendem como isso será realizado de fato e nem como os benefícios serão repartidos entre todos/as. De modo geral, o turismo é visto como uma atividade que trará benefícios diretos, especialmente um complemento de renda. Segundo as lideranças, o turismo se estabelece no movimento de troca entre os agentes que trazem os programas como ICMBio, FAS e IDSM, pois passam aprender novas coisas, assim como deixa um legado para os mais novos, para as crianças e jovens. Portanto, o turismo de base comunitária possui um forte componente educativo com as novas gerações. Na fotografia abaixo, temos a placa com sinalização da trilha ecológica que passou a ser desenvolvida pela comunidade de Tauary como uma forma de mobilizar o turismo de base comunitária com o foco na observação da natureza e dos conhecimentos tradicionais sobre a floresta.

Fotografia 29- Placa da trilha ecológica na comunidade de Tauary.



Fonte Acervo Pessoal, 2019.

Tive a oportunidade de acompanhar uma das lideranças na trilha ecológica de Tauary, conjuntamente com as colegas pesquisadores/as Mariana Cassino, Rubana Palhares e Javier Ruiz-Perez. Adentrar a floresta com o guia foi uma experiência extremamente significativa pelo exímio conhecimento dele sobre todas as árvores e plantas, desde as sementes que germinavam, os nomes de cada árvore e suas utilidades. A floresta e sua aparente “homogeneidade” para nós sudestinos foi descortinada por meio de um olhar exímio das suas diferenças, usos e seres. Como comentou Javier Ruiz-Perez, “parecia que estávamos dentro de um documentário da *National Geographic*.”

O turismo pode crescer, mas depende de mais ações conjuntas com entidades externas para que se contribuam com o fortalecimento desse desejo, assim como possa envolver outros membros das comunidades. As famílias, especialmente quem depende da agricultura, sinalizaram-me que dificilmente deixariam o seu trabalho árduo mas seguro na roça para investirem em algo cujo retorno é incerto e demorado. Dessa forma, para que essa prática envolva toda a comunidade precisa ser melhor costurada a fim de que os benefícios cheguem para todo mundo, assim como a nossa presença necessita ser mais presente. Além da trilha interpretativa mobilizada no turismo, a comunidade tem a expectativa de investir em outras ações baseadas nos conhecimentos locais como o artesanato, que pode ser ampliado. Atualmente, alguns/mas moradores/as produzem

peneira, panero, tupé, tipiti, entre outros materiais. Nesse caso, o caminho viável a médio e curto prazo seria a criação do museu comunitário ou de um espaço cultural. A arqueologia pode se somar beneficentemente nesse processo.

Diante de todas essas tentativas ao longo dos anos de investimentos das instituições como o IDSM, fica claro o desafio da implantação de ações com as comunidades, que precisam da nossa presença de forma mais constante até que de fato o trabalho engrene. O caso das tentativas do turismo de base comunitária nos alerta sobre a eficácia das ações pontuais e particularmente sobre os desafios para a construção de políticas em torno da gestão do patrimônio arqueológico.

5.3- As percepções de futuro das comunidades.

Diante do acompanhamento da vida em comunidade, geralmente ao término de minhas conversas e encontros com os/as moradores/as, eu sempre perguntava sobre como imaginavam o futuro da comunidade, como seria a vida daqui a cinquenta, cem anos. Refletir sobre o porvir e ouvir os desejos locais podem indicar pistas para a prática arqueológica e para a preservação, assim como compreender melhor como as pessoas entendem seus territórios e suas próprias vidas. A grande maioria dos indivíduos de Boa Esperança e de Tauary falaram-me com muita esperança que gostariam de ver o crescimento e a melhoria das comunidades. Nesse aspecto, a vida local precisa avançar em diferentes aspectos, como ter melhor acesso à educação e à saúde, pois esses serviços estão concentrados na cidade de Tefé; ter energia mais duradoura e não somente entre 18hs e 22hs fornecida por gerador; ter mais oferta de trabalhos que possam gerar renda local; desenvolver o turismo; ter mais oportunidades para os/as jovens além do trabalho na roça; ter acesso a todas refeições ao longo do dia, pois algumas famílias ainda trabalham com fome, entre outras melhorias.

Mediante os benefícios da vida em comunidade, ainda existem muitos desafios relacionados aos itens básicos da existência humana e, ao mesmo tempo, o desejo de crescer, de aumentar a comunidade, que muitas vezes extrapola as nossas expectativas. Como me relatou um senhor, ele gostaria que a comunidade virasse uma cidade, com prefeito. Essa visão é generalizada e uma grande parcela gostaria que a comunidade se tornasse uma vila e passasse a oferecer diferentes serviços. Essas narrativas mais do que informar sobre a maneira como a comunidade deseja estar daqui cem anos têm reverberações em nós, pesquisadores/as e, em como projetamos a relação preservação e desenvolvimento. Essas UCs e seu modelo de uso sustentável comportariam uma cidade?

Um agente de saúde de uma das comunidades, após uma longa conversa sobre a arqueologia e a vida em comunidade, problematizou sobre o não interesse das famílias atuais pelas coisas dos antigos e pela vida de antigamente. Segundo ele para que uma pessoa vai querer fazer um alguidar de barro se existe o de plástico; para que usar uma folha de caju para curar a diarreia se você tem o remédio. Segundo eles as coisas da natureza são todas perfeitas, só que as pessoas estão ficando modernas e deixando essas coisas de lado. Dilema complexo, como lidar com a nossa idealização sobre as comunidades tradicionais e ao mesmo tempo como realizar um trabalho que permita o acesso das pessoas as benesses da vida contemporânea, mas sem deixar de guardar as histórias e modo de vida dos antigos. Ele toca na problemática da inovação x tradição, que perpassa as diferentes culturas e sempre alerta para os necessários processos de preservação diante das mudanças constantes, especialmente em nosso mundo contemporâneo globalizado.

Essa expectativa nos preocupa, pois nossa prática e ética profissional em uma primeira instância está conectada à preservação do patrimônio arqueológico local e às pessoas que moram nesses contextos. Como um sítio arqueológico de aproximadamente 22 hectares, no caso da comunidade de Boa Esperança, pode não ser impactado com a vontade de crescimento? Essa é uma das grandes perguntas que direcionam boa parte dos projetos e pesquisas em torno da preservação cultural e ambiental. Como conciliar desenvolvimento humano e conservação? Essa percepção se conecta a uma visão globalizada e de mercado, em que o crescimento sempre apresenta benefícios. Uma saída é uma mudança geral para uma noção de decrescimento e de pós-crescimento como prática, para transformar a visão em torno da produção desenfreada, do consumo de massas, os rendimentos crescentes a cada ano, da planificação e do Estado de Bem-Estar social (ACOSTA, BRAND, 2018, p. 28).

Em contrapartida, muitos de nós pesquisadores/as, oriundos de contextos urbanos, nos beneficiamos do desenvolvimento das cidades, do acesso a uma série de bens e recursos. Quando nos cansamos da vida atribulada, poluída e caótica das cidades, refugiamo-nos nas áreas verdes, por exemplo, conectando-nos a uma vida mais bucólica. Dessa forma, nos perguntamos por que as comunidades ribeirinhas não podem desejar ter acesso a uma série de recursos que nós temos. Esses modelos, como o de sustentabilidade, muitas vezes cria um contrato social que aprisiona as comunidades em uma expectativa de modo de vida *low profile* (MURRIETA, *et al.* 2006, p. 358), que dificilmente grupos de outras localidades, como os dos centros urbanos, aceitariam diminuir seu consumo. Projetamos no outro uma mudança, que muitas vezes não conseguimos realizar em nós. Evidentemente não compactuamos com a noção de que para preservar é necessário retirar a presença humana. Sobre isso, Escobar (2011,

p.69) indaga: a atuação de ativistas e de ambientalistas está condenada sempre a descartar a natureza do contexto e planejamento moderno para garantir a sua preservação? Como realizar essa ação sem eliminar a gramática local, sem reforçar a colonialidade?

Inevitavelmente, nós romantizamos a vida em comunidade nos contextos amazônicos. Uma senhora, que nasceu trabalhando na terra e hoje, com os seus quase cinquenta anos, fez ampliar a minha visão. Ela, após décadas de trabalho embaixo do sol, com a mão na enxada, carregando peso, agora possui uma série de dores e de problemas de saúde devido ao trabalho árduo do campo. Ela desejará uma vida diferente para seus/suas filhos/as, uma vida em que não necessitasse trabalhar na roça todos os dias. Quando me disse a sua idade fiquei pensativo, pois ela aparentava ter mais, devido aos efeitos diário do sol. A busca por uma melhor condição de vida e preservação é uma fórmula árdua, mas possível diante dos aprendizados com os povos da floresta. Exemplo disso são estudos que indicam as íntimas relações indígenas do passado e as atuais populações ribeirinhas, beradeiras habitantes de áreas de proteção por meio de um legado que é mantido e mobilizado nas práticas extrativistas, de caça, que promovem a própria biodiversidade (BALÉE *et al.*, 2020). O equilíbrio entre a preservação e a destruição está relacionado à escala desses impactos, e especialmente à manutenção e práticas desses saberes ancestrais.

A resposta a essa problemática vem das próprias comunidades, acima de tudo por meio da sensibilização das novas gerações que nasceram na vida comunitária e possuem um grande desafio pela frente. Os/as mais velhos/as, que batalharam para a fundação das comunidades, organizaram-se, lutaram contra os pesqueiros, olham com preocupação as novas gerações, pois muitas vezes elas querem morar nas cidades e não desejam se engajar com os problemas locais. Dessa maneira, uma solução seria o investimento em mais projetos locais para a geração de renda, especialmente os de caráter educativo, para fomentar e fortalecer trabalhos que também indiquem alternativas ao trabalho árduo do campo. Em sua pesquisa Costa (2012), já salientara o potencial da arqueologia e dos sítios arqueológicos como recursos para as populações do lago Amanã, tendo como foco a geração de renda. Contudo, como podemos fomentar e mobilizar esse processo?

Ao se projetar o futuro, os problemas do presente são elencados pelos/as comunitários/as como barreiras ao crescimento e ao desenvolvimento, como a falta de segurança, a violência crescente, o difícil acesso à saúde, o crescente consumo de bebida alcoólica e drogas pelos/as jovens, etc. O Estado não fornece o apoio adequado para o gerenciamento da RDS e como a área é imensa, as comunidades não conseguem apoiar como gostariam o processo de preservação. Outro problema

indicado pelas comunidades é a entrada das igrejas neopentecostais, que destroem os laços comunitários e a organização política local, imputando a lógica da salvação individual. Inclusive nas comunidades de Boa Esperança e Tauary, as lideranças não permitiram até o momento, a entrada de igrejas neopentecostais, com medo na interferência da vida em comunidade.

O crescimento local desejado também se coloca como um desafio e um problema, pois com a chegada de pessoas de fora, por redes de compadrio, pessoas que não estão marcadas pelo histórico de constituição das comunidades e da formação das Reservas. Em muitos casos, não respeitam as regras das comunidades e passam a caçar, a vender madeira, entre outros problemas. Ao mesmo tempo que crescer pode ser um problema, é com base nesse movimento que as famílias na visão local podem atrair mais investimentos, como oferecimento do Ensino Fundamental II e Médio, posto de saúde e mais programas sociais. Ter o ensino local permite que os jovens continuem na comunidade e não precisem se mudar para Tefé ou mesmo abandonem os estudos, pois nem todas as famílias possuem condições de manter seus jovens na cidade. O desafio está em utilizar os avanços da ciência e da tecnologia para que se nutram de forma respeitosa dos conhecimentos ancestrais (ACOSTA; BRAND, 2018, p. 68) e também possam trazer benefícios.

É necessário compreendermos o domínio e a força homogeneizante de um mundo globalizado, neoliberal, que achata todas as diferenças em uma lógica do consumo de bens e produtos. Como contraponto, as muitas ontologias de povos na América e em outras partes do mundo possuem a força de se colocarem em seus territórios como outros mundos possíveis, outras formas de ocupar e viver (ESCOBAR, 2017, p. 247). Segundo Escobar (2017, p. 248), "This implies a transition from concepts such as 'globalization' and 'global studies' to concepts centered on the pluriverse as made up of a multiplicity of mutually entangled and co-constituting but distinct worlds". A América Latina tem indicado novas formas de habitar e caminhos de superação de crise global da modernidade e do capital, modos de vida associados ao bem-viver, aos direitos da natureza, bens comuns, pós-desenvolvimento, ética do cuidado, entre outros (SVAMPA, 2019, p. 154). As comunidades com que tenho trabalhado estão imersas nesses saberes ancestrais e nosso desafio é justamente buscarmos formas conjuntas de como potencializá-los. Podemos aprender com esses modos de vida, sobre o fracasso dos modelos das grandes cidades, ao mesmo tempo que podemos fortalecer as comunidades seguirem nessa direção. Portanto, trabalhar com a gestão do patrimônio arqueológico necessita considerar essas noções locais de melhoria e crescimento; por outro lado, o trabalho arqueológico pode inclusive indicar outros futuros.

5.4- Fotografias como espelhos, benefícios do acesso aos dados científicos produzidos nas comunidades.

Antes de apresentar as propostas relacionadas à musealização da arqueologia para as comunidades de Boa Esperança e Tauary, considero essencial realizar um preâmbulo sobre a latência educacional e comunicacional dos materiais produzidos por nós na arqueologia, particularmente as fotografias. Nos 21 anos da presença arqueológica na comunidade de Boa Esperança e nos oito anos em Tauary, foram produzidos pela arqueologia uma série de dados sobre o passado e o presente, traduzidos em mapas, dissertações, teses, artigos e centenas de registros fotográficos, que são importantes formas de documentação do trabalho. É inegável o papel das fotos para o registro e identificação dos contextos arqueológicos e para a criação dos dados arqueográficos. Entretanto, questionamos: as imagens teriam somente esse fim direto para a pesquisa? E as demais imagens que enchem nossos *hardwares* e que não entram necessariamente nos relatórios, artigos, pesquisas? Quais finalidades e usos fazemos delas? O que elas falam sobre nós, nossos olhares, assim como sobre as comunidades parceiras de nossas pesquisas?

A antropologia visual nas últimas décadas tem se debruçado sobre a visualidade e seu papel central e não coadjuvante no âmbito das discussões acadêmicas. No que tange especificamente à antropologia das imagens, têm-se gerado reflexões para a compreensão da história da produção das fotografias; contribuições para os estudos antropológicos; discussões em torno dos papéis dos arquivos, das memórias produzidas e estimuladas pelos diferentes suportes; discussões sobre a continuidade dos projetos assim como sobre o imaginário e a produção de imagens mentais (RIBEIRO, 2005). As fotografias produzidas no decorrer do desenvolvimento de pesquisas arqueológicas antropológicas extrapolam a reflexão do texto escrito e são em si documentos abertos a novas significações no presente, tanto para a compreensão do pensamento de época como para o grupo social (SILVA; PELLEGRINI, 2019). As autoras reforçam a agentividade do suporte fotográfico para aquele/a que vê e especialmente para as pessoas retratadas, que por meio de suas memórias podem criar outras narrativas e significados.

Portanto, as centenas de fotografias produzidas em campos, que muitas vezes ficam adormecidas, sempre reaparecem revelando-nos sensações, fazendo-nos revisitar o momento vivido. Todavia, muitas vezes esse ato está circunscrito a nós, pesquisadores/as, devido ao controle que temos em torno da pesquisa, como da gestão

dos dados. Frequentemente, as comunidades não compartilham conosco desse controle, notadamente em relação à organização de um arquivo local, que pode possibilitar a gestão conjunta da documentação (FERREIRA, 2008). Essa preocupação tem crescido no âmbito da arqueologia e de demais áreas, sobretudo em trabalhos com as comunidades. Muitas vezes, no desenvolvimento das pesquisas, ao sermos atravessados/as por distintos encontros, a nossa produção técnica fotográfica se torna mais abrangente e registramos além. Nosso interesse imediato é ampliado e justamente essas imagens têm grande potencial de mobilização de outras relações e de um trabalho que pode se engajar com as pessoas de muitas formas. Imagens dos acasos, do cotidiano, que ampliam nossos olhares científicos são as que possuem maior poder de comunicação com as comunidades em detrimento das corriqueiramente realizadas por nós.

Em uma etapa de campo em 2019, na comunidade de Boa Esperança, tive a oportunidade de levar no formato impresso e digital algumas fotografias produzidas pelo Prof. Eduardo Góes Neves nos campos desenvolvidos por ele em 2001 e em 2006. Ele nos cedeu gentilmente o material, pois poderia nos ajudar de muitas formas no diálogo com as pessoas, assim como para realizarmos o retorno do trabalho. Mobilizar esse material com a comunidade foi uma experiência extremamente forte e reveladora de como ainda temos com o que contribuir para avançarmos no desenvolvimento de um trabalho com as pessoas. Esta discussão abaixo, foi apresentada anteriormente no XX Congresso de Arqueologia da SAB em Pelotas, por mim e pela minha colega Marjorie Lima, com a apresentação “Achatamento do tempo pelas imagens: reencontros da comunidade Boa Esperança no Lago Amanã - Amazonas, consigo mesma e com o histórico de pesquisa arqueológica”.

O conjunto de imagens é composto por 82 fotografias de 2001, sendo fotos de paisagens, da equipe, das atividades arqueológicas, em que se destacam as fotos da vida em comunidade, como imagens das crianças, da escola, das famílias e dos quintais. Trata-se de um olhar mais voltado para a comunidade do que para a pesquisa arqueológica em si. No conjunto de 167 fotografias de 2006, existe um número maior de imagens das pesquisas, como da coleção de objetos arqueológicos formada pelas crianças. Em campo, levamos particularmente as imagens em que apareciam os/as comunitários/as em diferentes situações.

Logo no primeiro dia de trabalho, encontramos um grupo de moradores/as na praça das mangueiras, área central da Boa Esperança, que fica em frente ao campo de futebol e espaço de sociabilização da comunidade. Avistei o seu Manoel dos Santos Souza, 64 anos, ex-seringueiro e agricultor local. Comentei que tinha trazido algumas fotos de antigamente e se gostaria de ver. Todos os presentes se aproximaram: jovens,

crianças, mulheres. A cada foto iam se surpreendendo e expressando as mais diversas reações de encanto e felicidade. Em um determinado momento, seu Manoel encontrou uma fotografia dele e de sua filha Francinete Souza, hoje professora da Escola, limpando um tambaqui na beira do lago Amanã. Ele mudou de expressão, ficou em silêncio e na sequência disse que tinha caído um cisco em seus olhos. Uma evidente situação de emoção diante daquela imagem que o transportava para aquele tempo.

Após poucos segundos, que se transformaram em um longo período para todos nós que o observávamos, perguntamos sobre o peixe que estava sendo limpo. Rapidamente seu Manoel se recompôs e lembrou-se da abundância de Tambaqui que existia no lago, da dificuldade atual para se ter pescado, das possíveis questões relacionadas a esse fato, da necessidade da conservação ambiental, das facilidades e dificuldades na vida de antigamente, entre outros aspectos. Uma simples foto, que a princípio extrapola os interesses arqueológicos, abriu-nos um campo de aprendizados sobre passado, presente e questões ambientais. A utilização de fotografias nas pesquisas arqueológicas com comunidades apresentam uma série de benefícios, como o engajamento de diferentes gerações no trabalho; a ativação da memória em torno das pesquisas desenvolvidas; a promoção de situações de aprendizagens entre gerações; o envolvimento profundo da comunidade na revisitação de sítios e suas materialidades (SESMA, 2021).

Diane Hafner (2013), em seu trabalho desenvolvido com o povo Lama Lama – aborígenes da península Cape York no norte da Austrália – discute sobre a agência das fotos na memória coletiva do grupo. Nesse sentido, a coleção de fotografias apresentadas para a população teve um grande poder de estímulo da imaginação e o estabelecimento de um espaço de discussão entre os/as envolvidos/as, como a história de vida da pessoa retratada, a localização da cena, a posição social, entre outros pontos (HAFNER, 2013, p. 363). Nesse caso, as fotografias realizadas dos Lama Lama no momento do contato, momento da expansão colonialista, complexificam as relações entre objetos, espaços e pessoas. Em nosso contexto específico de trabalho, as imagens do cotidiano da própria comunidade também possibilitaram a escavação da memória de seus agentes. No que se refere ao seu Manoel, um dos fundadores de Boa Esperança, ele se reencontrou com sua imagem e de sua filha, que estava somente em sua memória, além de refletir sobre aquele determinado tempo. Nas fotografias da próxima página, seu Manoel e sua filha Francinete limpam um tambaqui em 2001 e o reencontro com a mesma imagem em 2019.

Prancha fotográfica 19- Seu Manoel dos Santos Souza e sua filha Francinete Souza limpam peixe na beira do Lago Amanã. Observam as fotografias realizadas em 2001.



Fonte Eduardo Góes Neves, 2001 e Rubana Palhares, 2019.

Essas imagens e o encontro delas com a comunidade remeteram-me à noção de *studium* e *punctum* de Roland Barthes (2018), que nos ajuda a compreender o gosto particular por determinadas fotografias. O *studium* refere-se a uma forma cultural de ver as imagens, em que se estabelece uma leitura capaz de encontrar as intenções do fotógrafo, entrar em harmonia com elas, aprová-las, discuti-las, refletir sobre seu contexto de produção. O outro, o *punctum*, é como uma picada, um pequeno buraco, uma pequena mancha, um corte que numa foto faz com que a pessoa estabeleça uma relação com ela, ou seja, aquilo que a punge para dentro daquela fotografia. Essas imagens, para nós especialistas, tendem a se localizar na esfera do *studium*, pois está no campo do valor cultural e histórico que estabelecemos ao olhar; e para as comunidades, essas mesmas imagens pungem como uma flecha as pessoas das comunidades e as tocam profundamente, convidam-nas para dentro dela e de si. Seu Manoel e sua filha foram flechados pela imagem.

Aos poucos, a notícia das fotos antigas se espalhou e ao caminhar pela comunidade, sempre éramos acionados para mostrar o material. Em uma determinada ocasião, um grupo de homens adultos que estavam na organização para a saída da pesca no dia seguinte, devido à semana santa, solicitaram o conjunto de fotos. Em grupo e de forma “desordeira”, foram tomados pelo tempo de antigamente, pela brincadeira e pelo desafio de identificar quem eram aquelas crianças, com muita descontração, risadas e traquinagens entre eles. Surgiram histórias sobre o ser criança, sobre a mudança do tempo e especialmente sobre as sensações daquele período da vida. Após essa situação, em minha casa, ao escrever esta tese e diante de todas essas imagens e de tantas outras que produzi ao longo do meu trabalho de campo, fiquei instigado com

a questão do acesso aos materiais que produzimos e como eles ainda estão concentrados em nossas mãos. O fato de uma pessoa ver pela primeira vez sua foto produzida há mais de 18 anos nos toca profundamente e nos convida a pensar como a arqueologia pode, além de contribuir com a preservação do patrimônio arqueológico, ser uma ferramenta de preservação da memória desses grupos.

Gostaria de fazer um parêntese, pois para a nossa equipe de arqueólogos/as do IDSM a devolutiva dos trabalhos sempre foi uma prerrogativa e um compromisso. Muitas imagens já foram disponibilizadas para as famílias. Cristiana Barreto, por exemplo, em seu relatório técnico do Lago Amanã em 2011 relata o cuidado do Bernardo Lacale Silva da Costa com o retorno das pesquisas e, de maneira especial, das fotografias realizadas. As perguntas que trago são: como podemos ampliar e potencializar esse encontro das comunidades consigo mesmas por meio das fotografias? Como possibilitar que essas relações de trocas, aprendizados e memórias ocorram também sem a nossa presença?

Prancha fotográfica 20- Da esquerda para direita, Raidrielle, Risonei, Risomara, Elzinha, Daiane, Rosilene e Eicimar posam para a foto. Adultos brincam de identificação das crianças nas imagens.



Fonte Eduardo Góes Neves, 2001 e Acervo pessoal, 2019.

Nessas imagens também nos deparamos com uma situação comum aos contextos amazônicos: a presença constante das crianças no acompanhamento das pesquisas e os fragmentos arqueológicos sendo mobilizados por elas. Em uma foto de 2006, Antônio Mendes, Daiane Sousa Reis, Antônia Audilene Viático, que foram identificadas por elas mesmas nas imagens, posam diante de seus brinquedinhos, objetos arqueológicos precisamente selecionados. Ao verem essa imagem em 2019, após um longo período de observação e conversa sobre as marcas do tempo e o período da infância, lembraram-se do universo fantástico em torno das coisas arqueológicas. Essas mesmas peças ainda hoje estão salvaguardadas no espaço da Rádio Comunitária a Voz da Selva e transportam as adultas para o momento da descoberta,

para o encanto gerado, assim como para as interpretações produzidas por cada material, por cada brinquedinho produzido.

Prancha fotográfica 21- Antônio Raimundo Viático Mendes, Daiane Reis e Antônia Audiele Viático Mendes sentados/as diante dos cacos arqueológicos. Audinha, Daiane e Rosinha segurando seus brinquedinhos.



Fonte Eduardo Góes Neves, 2006 e Acervo pessoal, 2019.

As fotografias possibilitaram a produção de memórias sobre diferentes tempos. Qualquer fotografia de qualquer ordem – artística, jornalística, antropológica, arqueológica, dentre outras áreas –, somente terá um sentido e uma relação a partir do momento em que é enxergada como pertencente ao seu mundo, no instante que ela lhe toca. As imagens da comunidade, além de contarem sobre um determinado momento da pesquisa, agem profundamente nas pessoas e promovem o nosso encontro com elas. Essas fotografias reforçam o papel da arqueologia como um meio de transformação local, que extrapola seus objetos e compromissos primeiros com a preservação arqueológica e se amplia para a preservação cultural.

As fotografias nos foram solicitadas em vários instantes, seja nas atividades de campo, nas escolas, ao passarmos na frente das casas, em almoços na casa de algum/a comunitário/a, ou simplesmente ao estarmos sentados embaixo de alguma árvore. Esse movimento nos chama a atenção, pois quando estamos em campo sabemos que muitas vezes, os/as comunitários passam a nos demandar algo mediante um longo processo de construção da relação. Porém, nesse caso, estávamos com algo que pertencia a eles/as: suas próprias vidas. Essas situações geraram diversos espaços de descontração, de rememoração, assim como possibilidades outras de trocas sobre as marcas do tempo, as saudades de quem se foi e a nossa sutil presença em suas vidas. Em contrapartida, essas mesmas imagens foram plataformas para diálogos intergeracionais, em que adultos e mais velhos aproveitavam para mostrar aos

mais novos diversos aspectos da vida local. Tais ações reforçam que as fotografias fazem falar, apesar de seu silêncio (NOVAES, 2014).

Prancha fotográfica 22- Diversos momentos dos/as moradores/as de Boa Esperança vendo as fotografias produzidas no passado pela arqueologia.



Fonte Acervo pessoal, 2019.

O reencontro das pessoas com essas imagens novamente nos indica alguns caminhos sobre a prática arqueológica com as comunidades, que ocorrem muitas vezes nas bordas e nas tangentes dos grandes temas de pesquisa no contexto amazônico. São nesses espaços que nossos interesses e das comunidades se tocam, sobretudo a vida em comunidade. Nossos trabalhos podem cada vez mais realizar o diálogo com a vida em todas suas instâncias, especialmente do ponto de vista da conexão entre passado e presente. Essas imagens, ao serem mobilizadas, relembraram-me da força educacional dos acervos que produzimos, que ocorrem em conjunto com a vida das pessoas e, dessa mesma forma, têm o grande potencial de nos colocar em relação a elas em um movimento para que criemos espaços em que possamos escutar e falar, e de trocas entre todos/as os/as envolvidos/as. Esse preâmbulo reforça o potencial comunicativo, educativo dos materiais produzidos na arqueologia com as comunidades, que podem claramente ser melhor mobilizados por elas em um processo de musealização mais amplo, com ações mais eficazes de guarda e de comunicação,

construídos em conjunto. Afirmo seguramente que experiências como a criação de museus locais e elaboração de exposições teriam efeitos maravilhosos para o desenvolvimento de uma arqueologia engajada socialmente, uma arqueologia parente.

5.4.1 As pastas catálogos, gerenciamento da documentação e a instalação etnográfica

Outra situação que gostaria de apresentar nesse preâmbulo é sobre as pastas catálogo que produzimos e distribuímos para as comunidades. Ao ter em perspectiva o horizonte da colaboração em nossos trabalhos, elaborei uma estratégia de baixo custo para contemplar o início de uma frente fundamental, a organização de um arquivo gerido pela comunidade para a documentação de todo o trabalho realizado (FERREIRA, 2008, 2011).

As comunidades possuem energia por gerador somente entre as 18h e as 22h, e a relação com as tecnologias é muito fluida. Exemplo disso são os/as professores/as das comunidades, que quando estão na cidade de Tefé – pois vão pelo menos uma vez por mês para receber – geralmente entram em contato comigo pelas redes sociais. Um mesmo professor, ao longo desse período, criou mais de oito perfis em uma rede social, devido ao fato de mudar de celular, perder o *chip* ou esquecer a senha. A melhor forma de construir arquivos com as comunidades é por meio do material, de imagens, documentos impressos. Experimentei a criação de uma pasta catálogo, com impressões de todo o processo de pesquisa na comunidade, desde o início até aquele momento.

Esse material acompanhou-me ao longo de toda a temporada de 2019 e serviu como plataforma de retomada da conversa com as lideranças sobre o momento atual das pesquisas. A comunidade pôde se ver em nosso trabalho por meio das imagens. Muitas vezes, pesquisadores/as pensam que dar retorno para as comunidades é algo trabalhoso e que demanda muitos recursos e tempo, nesse caso específico, usamos o que tínhamos em mãos, que era o acesso às máquinas de impressão e pasta catálogo, e essa foi uma solução de extrema eficácia. Na ocasião da realização do campo na comunidade da Ponta da Castanha na Flona Tefé, também em 2019, nossa colega Carla Gibertoni Carneiro atuou em Tauary e as lideranças solicitaram outras pastas, pois aquela que tinha ficado com elas era muito requisitada e mobilizada por todos/as. As fotografias são portas de entrada para a reafirmação da relação entre pesquisadores/as e comunidades e possibilitam que ambos se vejam, repensem sobre o vivido e sobre o papel da nossa presença na localidade. Tal atenção básica reafirma relações e pontua nosso cuidado com a pesquisa (SILVA; LIMA, 2019). Nas fotografias

abaixo converso com os/as comunitários/as sobre a história da nossa presença e das pesquisas.

Prancha fotográfica 23- Apresentação da pasta catálogo para os/as moradores/as da comunidade de Tauary.



Fonte Rubana Palhares, 2019.

Nessa ocasião, aproveitei as mesmas imagens para realizar devolutivas sobre o andamento das pesquisas, inspiradas pela “instalação etnográfica” de Castañeda (2009)⁷⁶. Criamos um mural fotográfico com a história das pesquisas arqueológicas em cada comunidade. Levamos uma série de fotografias das etapas arqueológicas nas duas comunidades, Boa Esperança e Tauary, realizadas nos anos anteriores, em que diferentes parcelas da comunidade apareciam nas ações, na escavação, no trabalho com as escolas, entre outras ações. As estratégias de elaboração de catálogos abertos e instalações etnográficas permitem a constante alimentação da participação de distintos agentes. Esse processo resulta em um nó relacional e, como mais um elemento entre muitos outros na sociedade, tira o protagonismo das instituições e o amplia a uma teia de relações, reforçando seu posicionamento político (PORTO, 2016).

Na parte da manhã, com as crianças de Tauary fizemos a construção coletiva desse mural. Cheguei bem cedo à escola, onde a professora nos aguardava com as crianças. Formamos um círculo e mostrei individualmente, por meio de brincadeiras, quem eram aquelas pessoas nas imagens e o que elas estavam fazendo. Fazia um ano

⁷⁶ Castañeda, por meio do uso da instalação etnográfica, em Yucatán, no México, com uma comunidade Maya, localizada próxima à área turística de Chichén Itzá, promoveu um processo transcultural de significados e valores entre pessoas e objetos, e investigou como noções sobre o passado são construídas pela própria arqueologia. “Instalação etnográfica foi desenvolvida como uma metodologia, como um horizonte disciplinar da etnografia para direcionar questões éticas, políticas e refletir o que significa fazer etnografias na contemporaneidade” (CASTAÑEDA, 2009, p. 278).

que tínhamos escavado as nove urnas em 2018. Foi um momento descontraído, em que o movimento de adivinhação permitiu uma aproximação lúdica. Na sequência, de forma conjunta, criamos um mural com a cronologia das imagens com o achado das urnas em 2014 pela comunidade; a chegada da arqueóloga Jaqueline Belletti, e a ida das seis primeiras urnas para o IDSM; o trabalho de restauro delas; a escavação de 2018 e o achado das nove urnas; o trabalho com a escola; por fim, a ida das urnas para serem pesquisadas na UFOPA. As fotografias abaixo mostram a dinâmica com as crianças da Escola Municipal Criança Esperança.

Prancha fotográfica 24- Construção coletiva do mural com as crianças da Escola Municipal Criança Esperança da comunidade de Tauary.



Fonte Rubana Palhares e Acervo pessoal, 2019.

Para finalizar, solicitei que elas desenhassem a continuidade dessa história, como gostariam que ocorresse. Logo após, pedi que explicassem seus desenhos e completamos o mural. A maioria significativa desenhou sobre o retorno das urnas. Era o retorno das urnas para Tauary, porém, em um dos desenhos no meio do trajeto elas caíam no lago e os jacarés comiam o material. Essa imagem do jacaré comendo as urnas e impedindo que elas retornassem é uma ótima metáfora para as nossas políticas de preservação e conservação dos acervos, assim como as políticas de salvaguarda. É nossa noção de preservação que pode impedir que as urnas retornem ou pelo menos

uma parte delas? Precisamos, nesse sentido, em conjunto com a comunidade, buscar caminhos, procurar financiamentos para que a relação com seus/suas moradores/as continue de muitas formas.

Naquela noite, então, convidamos a comunidade para ver e discutir sobre o estado da arte das pesquisas por meio da nossa instalação. Foram algumas famílias para o encontro, e cabe destacar que faltaram algumas lideranças da comunidade, o que foi sentido por todos/as. Um morador, ao ver o mural, disse que achou bonito e importante. Apesar disso, de forma muito gentil e educada, ressaltou que aquilo iria se perder. Reforçou que a comunidade precisava de algo mais duradouro para contar para as próximas gerações, como réplicas das urnas, criação de uma casa para contar essa história. Com o distanciamento do tempo, percebo que essa liderança que nos foi tão solícita pode ter achado que levamos as urnas e em troca deixamos somente impressões coloridas a *laser* em folhas de papel sulfite com as imagens de todos os trabalhos.

Prancha fotográfica 25- Discussão com a comunidade de Tauary sobre o andamento das pesquisas a partir do mural fotográfico realizado com as crianças.



Fonte Laboratório de Arqueologia do IDSM, 2019.

No retorno, em 2019, esse mural estava parcialmente danificado, mas ainda estava lá, servindo como uma plataforma mobilizadora de histórias. No lançamento do livro didático em 2021, vimos que o mural tinha sido editado pela professora e reaproveitado com as imagens que sobreviveram à ação do tempo, especialmente as das urnas Tauary. Consoante a docente, como o espaço é aberto e sofre com a ação do tempo, resolveu reorganizar partes do material e colocar em outra área para que pudesse ter uma sobrevida. Essa situação impeliu-me a refletir sobre os usos e as reverberações de uma exposição com materiais mais duráveis na comunidade. No trabalho educativo de longa data que desenvolvemos com as crianças da comunidade São Remo, vizinha à USP, geralmente propomos como fechamento de ciclos a

elaboração de exposições conjuntas, que assumem um impacto extremamente positivo com elas, suas famílias e com as educadoras da ONG Espaço Girassol (VASCONCELLOS; SILVA, 2018). Essas exposições, que se aproximam de mostras em primeira pessoa, possuem um resultado eficaz para as trocas intergeracionais e para o fomento de novas situações de aprendizagens. Na fotografia abaixo, mostro o painel reaproveitado pela professora no ano de 2021.

Fotografia 30- Parte das imagens que foram recolocadas em um novo mural pela professora da Escola Criança Esperança.



Fonte Acervo Pessoal, 2021.

5.5- A latência dos museus comunitários em Boa Esperança e Tauary.

As mudanças no pós Segunda Guerra Mundial e o fortalecimento do movimento de preservação ambiental e da valorização da diferença cultural possibilitaram a compreensão dos espaços das Reservas Extrativistas, que são Unidades de

Conservação de Uso Sustentável, como museus⁷⁷ (GUERRA, VASCONCELLOS, 2018). Podemos estender essa reflexão para outros modelos de UCs de Uso Sustentável, como as RDS e as FLONAs, por também conciliarem a conservação da natureza e cultura assim como o desenvolvimento humano. Logo, são potenciais territórios museais. Segundo Guerra (2016), em uma Resex se tem todos os elementos que poderíamos ler como pertencentes ao processo curatorial de um museu, como a seleção, a pesquisa, a conservação, a documentação e a comunicação de um patrimônio. Esses locais são marcados pela grande sociobiodiversidade, que envolve recursos naturais, saberes e práticas tradicionais, lugares e paisagens, entre outros elementos que podem mobilizar a noção de ecomuseus, museus comunitários, entre outros termos.

A Reserva Extrativista do Mandira, por exemplo, localizada no município de Cananéia no litoral sul de São Paulo e que possui a presença de comunidades quilombolas, tem investido no turismo de base comunitária, sendo que a museologia social e especialmente o conceito de ecomuseu tem contribuído amplamente para a ampliação do uso do espaço do ponto de vista do patrimônio natural e cultural (GUERRA, 2016). Segundo essa pesquisadora, a correlação da Resex com os ecomuseus pode ampliar o reconhecimento da cultura local e seus patrimônios em um processo de valorização dos grupos sociais. Um dos desafios no âmbito nacional é potencializar o diálogo entre o ICMBio, que gere as UCs com o IBRAM, para que essa discussão possa avançar assim como políticas públicas possam ser criadas.

Nesta pesquisa, com a ressalva de todas as diferenças, também percebo um grande potencial no que se refere às comunidades de Boa Esperança na RDS Amanã e de Tauary na Flona Tefé implantarem seus museus, no caso, museus comunitários, especialmente por meio da perspectiva da musealização da arqueologia. Obviamente que outras comunidades localizadas nessas UCs também possuem um contexto favorável. Como apresentado nos capítulos anteriores, em Tauary existe de forma mais latente o desejo da criação de um Museu, mobilizado pelo achado das urnas e, em Boa Esperança, a experiência da Rádio Comunitária A Voz da Selva, alinhada à atuação da escola, pode fomentar um movimento de musealização.

⁷⁷ O conceito de museu ao longo do século XX passou por uma profunda transformação. Em um balanço do pensamento museológico (BRUNO, 2010b; CANDIDO, 2003), o museu como um espaço de diálogo e de transformação da sociedade ganhou corpo com a discussão dos encontros realizados pelo Conselho Internacional de Museus – ICOM –, os quais lançaram novas diretrizes e ações para pensar esses espaços. A ideia de museu integral, levantada na Mesa Redonda de Santiago do Chile, em 1972, e a Declaração de Caracas de 1992, que reformula a ideia de *museu integral* para *museu integrado*, apontaram para uma relação mais próxima entre museu e comunidades, contribuindo para o melhor entendimento e participação das sociedades nesses espaços, o que fez com que se ficasse mais nítida a noção de que o museu se estrutura pela relação entre territórios, comunidades e patrimônios.

A musealização é um movimento de seleção, que insere os objetos em uma instituição ou museu, ao retirá-las de um determinado circuito. Esse ato se estabelece pela criticidade, pelas escolhas, pelas subjetividades em jogo e nos informa sobre aqueles/as que realizaram esse ato (CURY, 2020, p.135). Trata-se de um recorte da realidade, que projeta uma ideia, uma intenção e reverbera no outro de muitas formas. A musealização da arqueologia é um campo de atuação, reflexão e experimentação que está direcionada para criação de procedimentos e de vínculos entre os vestígios arqueológicos, que se revelam no presente nos mais diferentes contextos socioculturais com as ações de salvaguarda e comunicação orientadas pela museologia (BRUNO, 2014, p.9). O objetivo justamente é a preservação e a estimulação da produção de mais memórias, pois elas são movimentos de seleção que se estabelecem no presente por meio de retalhos, fragmentos e vestígios, que permitem a construção de novas narrativas (CHAGAS, 2019, p. 38). No contexto das duas comunidades em que trabalhamos, a seleção dos referenciais patrimoniais está associada especialmente à memória social desses grupos, fortemente relacionada aos ciclos econômicos da borracha e ao encontro e experiências com os povos indígenas; ao processo de constituição das comunidades e do se fazer comunitário; às lutas e conquistas em prol da preservação ambiental; às descobertas das coisas arqueológicas; e aos estranhamentos e aproximações com a longa duração produzida pela arqueologia.

Por ter me formado e por atuar como profissional do MAE-USP, acredito na eficácia da musealização da arqueologia, que é uma linha de pesquisa e se tornou um referencial teórico e metodológico constituído por vários procedimentos que criam possibilidades de transformação do patrimônio cultural em herança e pertencimento pelos processos de preservação e comunicação (BRUNO, 2014). Cristina Bruno, desde o final da década de 1980, vem correlacionando o gerenciamento do campo da memória produzida pelos museus e os desafios de diálogo com dados arqueológicos produzidos pelas pesquisas. Uma equação nem sempre fácil de resolver, mas que abre a perspectiva do problema da “socialização do patrimônio arqueológico” como algo permanente e não somente pontual no âmbito do desenvolvimento da pesquisa, pois todo trabalho arqueológico gera acervos que devem ser salvaguardados e comunicados para a posteridade.

Uma série de pesquisas e trabalhos tem atuado nessa direção e apresentado uma infinidade de problemas, contextos e direções para o desafio de inserção das pesquisas arqueológicas e os acervos de forma mais ampla na sociedade (ALBERTO, 2014; ALCÂNTARA, 2007; BRUNO, 1984, 1995, 2001; CANDIDO, 2005; CARNEIRO, 2009; RIBEIRO, 2013; SÁ, 2011; SANTOS, 2011, 2018; TESSARO, 2014; TOLEDO, 2011, 2018; MOARES WICHERS, 2010, 2011, 2018, entre outros). Essa linha de

pesquisa se traduz de muitas formas, pela inserção do patrimônio em museus seguindo muitas tipologias; pela musealização de sítios arqueológicos; pelo gerenciamento dos acervos e da documentação produzida; pela elaboração de exposições e oferecimento de ações educativas (BRUNO, 2005, p. 242).

Bruno (2020) indica onze movimentos na trajetória da produção dos acervos arqueológicos desde o final do XIX, e que de forma cronológica inauguram novas frentes de tratamentos desses referenciais. Gostaria de destacar o movimento VI, “o despertar para a importância das conexões entre estudos, acervos arqueológicos e processos museológicos, educacionais e de difusão científica” (BRUNO, 2020, p. 15), que corresponde aos trabalhos da autora no início dos anos 1980 e concomitante a chegada da abordagem da EP. O último movimento elencado por ela, “(XI) o olhar de investigação orientado para temas marginalizados pelas pesquisas, o acolhimento a novos acervos desprezados pelos estudos normativos e a atuação comunitária e colaborativa como base para ações que geram acervos”, justamente traduz o momento vivido com algumas temáticas. Especialmente com todos os debates promovidos pelos movimentos sociais, como as discussões feministas, antirracistas, antissexistas, indígenas, tradicionais, entre muitas outras, têm expandido nossas práticas de atuação.

Processos curatoriais museológicos associados à musealização da arqueologia buscam entender a transformação dos referenciais patrimoniais em herança e pertencimento por meio da salvaguarda e comunicação. Dessa forma, as pesquisas que produzem acervos e que se inserem nos processos de documentação, conservação, educação e expografia. Nesse sentido o contexto atual e a participação mais ativa das comunidades nos processos colaborativos podem nos ajudar a modificar a ordem desse diagrama, onde os processos educacionais sempre estão no final dos processos. Dessa forma temos a dimensão da comunicação orientando os processos de salvaguarda.

A musealização da arqueologia, essa linha de pensamento brasileira, criada pela Prof^a Maria Oliveira Cristina Bruno e que tem a inspiração de uma outra brasileira conhecida internacionalmente, a Waldisa Rússio Camargo Guarnieri, é uma ferramenta interessante, e no meu ponto de vista próxima desse momento de descolonização de nossas práticas e de um pensamento do sul global. Ambas gestaram suas ideias a partir da realidade e de problemáticas do contexto brasileiro. Silvia Rivera Cusicanqui (2018, p. 28), pesquisadora indígena boliviana e ativista, indica como as elites intelectuais na América Latina são colonizadas, dessa forma existe um bloqueio interno nosso para sermos memoriosos com a nossa própria herança intelectual. Portanto, é interessante revisitarmos nossos/as pensadores/as, mas sem cair em uma dicotomia e inocência de que todo pensamento que vem do mundo anglo-saxão é ruim ou perverso, até porque esta tese se vale de muitos/as deles/as. Os trabalhos educativos no âmbito dos museus

de arqueologia (VASCONCELLOS, 2019; VASCONCELLOS; SILVA, 2017, 2018) também indicam caminhos potenciais para os trabalhos dialógicos de forma mais ampla e estão imersos na minha atuação profissional, devido à minha formação, atuação e atualmente à gestão da área educativa e expográfica do MAE-USP.

Existe um terreno de atuação favorável nesse sentido com as comunidades no Médio Solimões. Em outras palavras, o caminho está aberto, seja por parte das comunidades, seja pelos/as professores/as e alunos/as, devido, sobretudo, às reverberações educacionais que o processo de musealização pode desencadear. Como apresentado acima, os dados produzidos pela arqueologia, como as fotografias guardadas em nossos *hardwares*, alinhados à nossa escuta atenta podem mobilizar um rico processo de construção desses museus comunitários geridos e implementados pelas próprias comunidades, somente para citar um exemplo possível. O trabalho e as tentativas já realizados com o turismo de base comunitária reforçam essa abordagem, de um processo que fortaleça a projeção das comunidades interna e externamente.

Em novembro de 2021, tivemos a oportunidade de retornar nas duas comunidades para o lançamento do livro didático “Arqueologia e conhecimentos tradicionais nas comunidades ribeirinhas: da terra para a lousa”. No trabalho com Tauary, conseguimos reunir uma parcela da comunidade para a apresentação do material no período do final da tarde, em que realizamos algumas devolutivas do trabalho com as urnas na UFOPA, em Santarém-Pará, e da minha pesquisa de doutorado. Eu pude apresentar algumas das escutas e ideias que o trabalho local tinha me suscitado, como o desejo da criação de um Museu por Tauary e como esse espaço já está delineado por uma série de elementos que podem compor esse museu comunitário. Na ilustração abaixo, criamos uma visualidade de vários elementos que podem compor o Museu comunitário de Tauary, como a trilha ecológica; a produção de objetos artesanais como o tipiti, a peneira, o tupé, entre outros; a pesca e seus conhecimentos milenares; a memória da extração da seringa; o trabalho na roça com a produção da farinha; o processo de salgar as mantas de pirarucu; a casa de farinha antiga; o trabalho com a soltura de quelônios; a arqueologia local, entre muitos outros elementos.

Ilustração 18- Alguns elementos que podem integrar o museu comunitário de Tauary.



Arte Carolina Itza, 2021.

As urnas Tauary, que ressurgem em outro território socialmente construído pela comunidade, são como objetos gatilho. Conforme discute Meneses (2018, p.207), “os lugares e as coisas, em sua ‘materialidade’, constituem obrigatórios gatilhos, pautas, guias, ordenadores, condensadores e legitimadores de memória”. Segundo ele, essas ativações das memórias pelos objetos necessitam ser compartilhadas para haver uma atuação no mundo social. Logo, nada melhor do que os espaços dos museus nesse sentido.

Em Boa Esperança, não existe um desejo tão latente para a criação de um museu como em Tauary, entretanto a comunidade já possui uma experiência de gestão com a coleção arqueológica da Rádio a Voz da Selva. Devido aos meandros dessa coleção, que passou por muitos momentos ao longo da sua gestão, atualmente os materiais se encontram guardados em uma caixa de papelão, em um espaço que está fechado devido ao término do projeto e do falecimento de um dos seus protagonistas. No trabalho de lançamento do livro de 2021, no processo de formação dos/das professores/as, foi demandado pela coordenadora que fizéssemos algo com os materiais. Espalhamos as “caretinhas” em uma lona de plástico e pedimos para que os/as professores/as explorassem com base em suas diferenças e semelhanças, e que elaborassem em grupo um plano de aula com o uso dos materiais. A proposta mostrou que embora a latência educacional dos materiais arqueológicos esteja adormecida, pode ser uma grande aliada da escola no processo de educação das crianças e da comunidade como um todo. Na fotografia abaixo Anne Rapp Py Daniel conversa sobre a coleção e seus conjuntos com os/as professores.

Fotografia 31- Professores/as do Lago Amanã discutem sobre a coleção arqueológica com a arqueóloga Anne Rapp Py Daniel.



Fonte Acervo Pessoal, 2021.

Existe uma experiência anterior de guarda e de uso dos materiais arqueológicos, bem como da leitura do sítio arqueológico onde a comunidade está localizada em cima. A constituição de um museu comunitário, ligado à Escola, poderia ampliar os processos da gestão do patrimônio arqueológico e cultural de forma mais ampla. Nessa mesma ocasião, em 2021, o presidente da comunidade informou-nos que resolveram gramar uma boa parte de Boa Esperança a fim de diminuir o processo de lixiviação do solo. Com as chuvas e o regime das águas, houve um aumento de carapanãs, mas o ato de gramar tem ajudado a segurar o solo da comunidade. Tal ação garantiu a manutenção da terra, também dos materiais arqueológicos e do sítio de forma mais ampla. Com efeito, para a construção desses dois museus comunitários, nós cientistas somos apoiadores/as do processo, no entanto quem precisa protagonizar a discussão e buscar formas de sua constituição são as comunidades.

Um museu comunitário, além de ser um espaço de diálogo da vida local com o público externo, é uma forma de se poder atuar fortemente com a gestão de seus referenciais patrimoniais e da arqueologia. Cabral, Pereira e Bezerra (2018) analisaram dados durante vinte anos, entre 2007 e 2017, como portarias de pesquisas do IPHAN, e evidenciaram o cenário das pesquisas arqueológicas e produção e guarda de acervos na região norte. A partir do início dos anos 2000, tem-se um fortalecimento das instituições de guarda da região. No período entre 2007 e 2017, 89% das pesquisas na região norte estão relacionadas à arqueologia preventiva e 11% às pesquisas acadêmicas (CABRAL; PETRY; BEZERRA, 2018). Mesmo com o fortalecimento das instituições de guarda, ainda é muito comum os materiais arqueológicos serem levados para outras localidades, afastando as pessoas dos referenciais patrimoniais.

A experiência de museus comunitários pelo país é muito vasta, sendo localizados em contextos urbanos, rurais, indígenas, quilombolas, ribeirinhos, terreiros de candomblé. Foram mapeados 196 museus no Brasil, os quais são nomeados de muitas formas, como museu comunitário, ecomuseu, museu indígena, museu vivo, museu afro, museu de favela, museu de território e muitos outros, além de outras terminologias, como casa de cultura, casa de memória (SANTOS, 2017, p. 213). As motivações para a sua criação também são as mais variadas, mas geralmente estão relacionadas ao controle das comunidades da representação cultural de seus grupos, e dos seus patrimônios locais. Todas as terminologias agregam em comum uma atualização do espaço museu, que extrapola seus muros e se une à vida social de sua comunidade, sendo utilizado como um espaço de luta. Segundo Susy Santos, essas denominações tiveram um crescimento exponencial entre 2001 e 2010, em um período democrático no âmbito das políticas públicas promovidas pelo Governo do Partido dos

Trabalhadores para o campo da memória e dos museus. Na região Norte, foram registrados dez exemplos de museus comunitários, sendo três no Amazonas, um no Amapá, três no Pará, dois em Rondônia e um no Tocantins.

No estado do Amazonas, estão localizados o Museu Maguta, criado em 1988-1991 na cidade de Benjamin Constant pelos indígenas Ticuna; o Ecomuseu do Seringal Vila Paraíso, criado 2002 na cidade de Manaus; e o Museu Vivo Casa Cultural Povo Kokama Patriarca Cacique Geral Antônio Januário Samias, criado em 2006 na cidade de Tabatinga. O Estado do Amapá possui a experiência do Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque, criado em 1997 na cidade de Oiapoque com apoio da Profa. Lux Vidal. O estado do Pará possui o Ecomuseu da Amazônia, criado em 2007 na cidade de Belém; o Ponto de Memória da Terra Firme, criado em 2009 na cidade de Belém; o Ecomuseu do Mangue, criado em 2009 na cidade de Curuçá. O estado de Rondônia possui o Museu Paiter A Soe, criado em 2016 na cidade de Cacoal, e o Museu do Babaçu, criado em 2016 na cidade de Porto Velho. Por fim, o Estado de Tocantins possui o Yny Heto, Museu dos Povos Indígenas da Ilha do Bananal Javaé e Karajá, criado em 2010 na cidade de Formoso do Araguaia (SANTOS, 2017).

O Museu Maguta, o primeiro museu indígena do país, criado pelo povo Ticuna na cidade de Benjamin Constant, no Amazonas, é emblemático e reposiciona o espaço museal como um local de luta política dos povos indígenas. As motivações para a sua criação extrapolam a experiência com os objetos, visto que esse espaço materializa uma luta histórica pelo reconhecimento de sua cultura, pelo combate ao preconceito e pelo direito à terra (ROCA, 2015). É a primeira vez na história brasileira que indígenas realizam uma experiência museológica em primeira pessoa e buscam combater os conflitos simbólicos com madeireiros e fazendeiros (ABREU, 2005; VASCONCELLOS, 2021). Essas demandas estão presentes em diversos museus indígenas e comunitários pelo país, que se transformam em ferramentas locais de mobilização dos grupos para a defesa de seus direitos.

O Ecomuseu do Seringal Vila Paraíso, localizado na cidade de Manaus e inaugurado em 2002, foi criado para explorar o modo de vida do seringueiro, a partir dos ciclos econômicos da borracha, que transformaram profundamente a realidade amazônica. Está localizado em uma área ribeirinha, no Igarapé Tarumã Mirim, nos arredores da cidade. O Museu surge após a criação de cenários para a realização do filme “A Selva”, gravado em 2001 e atualmente é mobilizado pelos/as moradores/as como um atrativo que apresenta o modo de vida ribeirinho e a memória da borracha (TRINDADE; AGUIAR; VIEIRA, 2016). Ademais, explora o cotidiano da vida nos seringais com diferentes espaços, como o trapiche; o barracão dos seringueiros; o casarão do patrão; o barracão de aviamento; o tapiri para defumação da borracha; a

casa de farinha; a trilha das seringueiras, entre outros locais. Esses museus a céu aberto também são alvos de muitas críticas por espetacularização e reificação do passado, da história, sendo considerados antipedagógicos, com um cotidiano enciclopédico de cenas típicas, atemporais, sem conflitos, sem tensões (MENESES, 1994). Em Tauary, existe o desejo de manutenção da casa de farinha antiga e dos modos artesanais de sua produção, que podem se aproximar desses modelos. Dessa forma, o desafio é como apresentar esses ofícios em sua correlação e tensões com um sistema econômico mais amplo de exploração e, da mesma forma, de resistência e existência dos/as agricultores.

No contexto Latino-Americano existem muitas experiências de museus locais que atuam na gestão do patrimônio arqueológico, especialmente como uma crítica das comunidades sobre a retirada dos bens para outras localidades, demandando a criação de formas de gestão mais participativas. Esses museus têm trabalhado para fortalecer as identidades das populações rurais, indígenas, que são historicamente marginalizadas, mediante atividades diretamente relacionadas com o cotidiano, com o foco no fortalecimento do patrimônio local (MALAGA; BROWN, 2019, p.64). Esses projetos atuam diretamente para a melhoria da qualidade de vida e para a ampliação de ações para a preservação do patrimônio, ao mesmo tempo que geram renda para as comunidades e fortalecem a cultura.

O Museu Nacional de Sicán, por exemplo, localizado na província de Ferreñafe, região de Lambayeque, no Peru, foi criado em 2001 fundamentado em uma pesquisa arqueológica na localidade que se iniciou em 1978, ou seja 22 anos antes. O Museu atua de forma colaborativa com as escolas locais, participando diretamente no currículo direcionado para a valorização do patrimônio arqueológico e para o fortalecimento dos povos (MALAGA, BROWN, 2019, p. 63). Atualmente, desenvolve o turismo local, com uma importante participação no fortalecimento das culturas Muchik e Quechua das comunidades rurais e promove ações de preservação do Bosque de Pómac, recurso natural e cultural para o país (BROWN; DAVIS; RAPOSO, 2019, p. 119).

O Museu de Sítio Túcume, localizado na região de Lambayeque, foi inaugurado em 1992 e renovado em 2014. Ele surgiu de um programa de pesquisa arqueológica comunitária e tem como objetivo envolver a comunidade local na preservação do complexo arqueológico local. O Museu criou a *Oficina de Educación para la Conservación*, que promove a participação da comunidade no planejamento das atividades; a organização de reuniões e ações para discussão do planejamento urbano e rural; e a atuação com as escolas para a formação de novas gerações sensíveis ao patrimônio (MALAGA; BROWN, 2019, p. 64). Além disso, a Instituição atua na promoção de conexões entre o passado arqueológico e o presente das comunidades com a

gastronomia, a produção têxtil e os conhecimentos locais (BROWN; DAVIS; RAPOSO, 2019, p. 121).

No Chile, o *Museo Despierta Hermano - Malalhue* foi criado em 1996 e está localizado no sul do país em uma pequena cidade Los Rios. Esse município conta com uma população de agricultores/as de aproximadamente 2.500 habitantes e possui uma série de comunidades Mapuche que habitam a região (WEIL, 2020). O Museu surgiu de uma proposta escolar do *Liceo República del Brasil* para combater o preconceito contra os povos Mapuche e a discriminação das crianças, que sofriam em sala de aula desde pelo menos a década de 1980 devido a seus nomes e hábitos alimentares. Tal instituição nasceu de uma atividade educativa dos/as professores/as com as crianças com a motivação de que os objetos contassem a história da localidade, dos povos Mapuche e de migrantes que vieram trabalhar na estrada de ferro e na indústria madeireira, com objetivo de compartilhar sentidos em torno das histórias e patrimônios locais. Com essa experiência, outras ações foram desenvolvidas, o que culminou no surgimento do Museu.

No conhecido contexto mexicano de Oaxaca, os museus comunitários têm crescido desde a década de 1980 e sido exemplos para outras localidades do mundo devido ao uso desses espaços pelas comunidades, com diferentes níveis de desenvolvimento e com a participação de indígenas, como Zapoteca, Mixteca, Mixes e as comunidades tradicionais de Oaxaca. A criação desses museus está relacionada a três fatores: o fomento de políticas culturais estatais e federais; a atuação das comunidades e o controle da representação de suas culturas; e o ativismo de grupos indígenas em defesa de suas culturas (SEPÚLVEDA SCHWEMBER, 2017, p. 70).

A criação do Museu Comunitário Shan-Dany em 1986 pela comunidade Zapoteca de Santa Ana del Valle nos Vales Centrais do México é emblemática, pois parte de uma disputa da comunidade indígena local com órgãos patrimoniais e pesquisadores/as. A comunidade reclamou para si os materiais arqueológicos identificados pelo Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) na reforma da praça central, pois muitas vezes esses materiais eram expropriados da localidade ou levados para outras instituições para estudo e pesquisa (SEPULVEDA SCHWEMBER, 2017, p. 75). Após uma série de reuniões com a comunidade e antropólogos/as, decidiu-se pela criação do Museu para promover a cultura local.

Os exemplos são inúmeros e desde pelo menos a década de 1980 a América Latina tem apresentado um rico contexto com a criação de museus comunitários, geridos pela população local. O espaço/conceito museu é apropriado e praticado de muitas formas, uma museologia socialmente engajada, que está imersa nas relações

de tempo e espaço, que se traduz por meio de uma multiversidade⁷⁸ de saberes e práticas do sul global (PORTO, 2016, p. 61). Nessa perspectiva, os museus indígenas são ótimos exemplos, pois em sua diversidade de casos, eles ganham sentido na ação social e com atuação de seus/suas protagonistas. Além disso, eles atuam para dentro e para fora das culturas por meio da autorrepresentação e de um poder que se estabelece por uma vontade de memória (GOMES, 2019, p. 860). A proliferação de museus indígenas pelo país está relacionada “a um processo em que essas populações tomaram de assalto o seu direito de produzir ‘autorrepresentações’, saíram de ‘objetos de estudo’ da antropologia e expostos nas vitrines dos museus no final do séc. XIX, para protagonistas de sua representação no final do XX e início do XXI.” (OLIVEIRA, SANTOS, 2019, p. 8).

Nesse contexto de mobilização dos movimentos sociais, também têm sido realizadas discussões sobre o senso de responsabilidade ética dos espaços museológicos tradicionais e instituições de guarda com as comunidades que possuem acervos, sobretudo as indígenas, que podem inspirar a nossa prática local. Essas populações passaram a ter maior controle sobre sua herança cultural, como ela é estudada, interpretada e representada (KREPS, 2011, p. 70). De modo igual, pode-se apontar outros desdobramentos, como a indigenização dos museus (ROCA, 2015a; 2015b); a guarda compartilhada dos acervos e das responsabilidades institucionais (MARSTINE, 2011); a realização de curadorias nativas, colaborativas e mudanças das relações entre sujeitos e objetos nas exposições (ENGELSTAD, 2010; SHANNON, 2009, p. 218); a descolonização dos acervos e a criação de espaços de cura para os processos traumáticos vivenciados pelos grupos indígenas (LONETREE, 2009). Tais desdobramentos referem-se a diferentes estratégias de repatriação de acervos (FIENUP-RIORDAN, 2010), reflexões sobre os objetos vivos em uma reserva (SILVA; GORDON, 2011), processos colaborativos com grupos indígenas na elaboração de exposições e ações educativas culturais (CURY, 2017; SILVA, CARNEIRO, 2021), proposição de catálogos abertos e instalações etnográficas (PORTO, 2016), entre muitas outras frentes. As experiências no âmbito da arqueologia e dos museus, com trabalhos desenvolvidos com indígenas, são referências para serem realizadas com outras populações, pois potencializam diferentes estratégias de colaboração e reinvenção da área.

⁷⁸ Porto (2016) trabalha com o conceito de multiversidade criado no final dos anos de 1990 pelo ugandês Paulo Wongoola e pelo goês Claude Alvares, que reforçam a ideia da existência de diversas formas de percepção do mundo, como de cosmologias, como uma forma de se contrapor a normatividade do pensamento Ocidental.

Como apresentado, a partir da década de 1970 o campo da preservação ambiental e cultural ao redor do mundo sofreu profundas mudanças com o surgimento de políticas e da promoção desses referenciais em prol da melhoria da vida. O conceito clássico de museu, que até hoje é mobilizado por grande parte das pessoas, foi alterado. Ele se estruturava por meio de uma sede em um edifício; com a salvaguarda de uma coleção direcionada para um público. Novas experiências e demandas sociais alargaram e se apropriaram do espaço museu, relacionando outros conceitos, como noções de território socialmente praticado, de um patrimônio socialmente construído e de uma comunidade formada por laços de parentesco (CHAGAS, 2006, p. 3), que passam a mobilizar de outras maneiras as noções de pertencimento, identidade, preservação e futuro. Um claro movimento de contra narrativas, que colocam a história hegemônica em cheque, que ainda se faz muito presente nos materiais didáticos mobilizados pelas comunidades locais, por exemplo.

No contexto desta tese, o desenvolvimento da arqueologia e a construção da longa duração, como a do patrimônio arqueológico pelos/as especialistas, desencadearam a vontade da criação de um Museu em Tauary e experimentações de salvaguarda em Boa Esperança. Essas situações locais podem ser potencializadas por um processo de gestão mais amplo das comunidades em relação a seu patrimônio. A nossa presença, a nossa prática científica são aparatos que mobilizam uma nova linguagem, os quais introduzem uma nova forma, um novo sistema de pensar o contexto local e seu território. Como discute Levy (2011, p. 22), “diversos sistemas de registro e de transmissão (tradição oral, escrita, registro audiovisual, redes digitais) constroem ritmos, velocidades ou qualidades de histórias diferentes”. Nossa prática arqueológica, construída com fundamentos em uma rede mundial de produção de conhecimentos, com suas especificidades nacionais e regionais, também imputa outros ritmos e formas de se relacionar com a história com o local e com o tempo, especialmente pela maneira como pesquisamos, salvaguardamos e comunicamos. Dependendo das ações implementadas, esse sistema pode ser incorporado com eficácia pela vida local, mas é necessário tomar cuidado para que possamos contribuir para a preservação dos conhecimentos anteriores, da memória, que será tensionada em uma nova forma de apreender o mundo por meio dos dados da arqueologia. Dessa forma, em contextos tradicionais, a arqueologia precisa caminhar lado a lado com o registro e a documentação da materialidade arqueológica, das memórias e histórias locais a todo momento. Podemos estender essa percepção para os museus, pois eles também ampliam, acrescentam um espaço tempo específico e uma cartografia específica, que no caso de um museu comunitário terá a condução e a participação ativa das comunidades.

No contexto de Tauary e Amanã, as motivações latentes para a criação de um museu comunitário são muitas e alinham-se com:

- a atuação do IDSM de forma geral, que busca equacionar a sustentabilidade e a participação ativa das comunidades no processo de gestão e cuidado de seus territórios;
- a vontade dos/as comunitários/as de estarem mais perto dos dados produzidos pela arqueologia e da ciência em geral;
- o fortalecimento das escolas nas comunidades, como apresentado, tendo em vista que são espaços centrais e estruturantes da vida em comunidade;
- a gestão local e comunitária dos referenciais patrimoniais;
- a geração de benefícios locais da pesquisa que fortaleçam as ações em desenvolvimento como o turismo de base comunitária;
- a ampliação geral da participação local, que contribui para a transformação de nossa prática em uma arqueologia parente, o que pode apresentar profundas transformações benéficas ao modo de vida local.

Como sintetiza uma das lideranças de Boa Esperança, o Luiz Sérgio dos Reis, “Espia só! Quando vocês se casarem, tiverem a família de vocês (...), alguém dos seus filhos vai ficar curioso em saber porque surgiu essas urnas. Talvez, vocês não têm curiosidade em conhecer. Mas, talvez, o filho de vocês vai querer conhecer. Ah eu vou estudar. Eu vou estudar a vida dessas pessoas. Porque se eu não estudar a vida deles como eu vou estudar a minha vida, se eu não conheci a vida de outra pessoa?” Ou seja, é necessário que se conheça a vida do outro, para que possamos entender a nossa própria, e os espaços dos museus comunitários são excelentes para isso.

Essa discussão com as comunidades sobre a criação dos museus comunitários somente é retomada e tampouco esta tese tem a pretensão de resolver, mas apresenta caminhos possíveis para o futuro. No relatório técnico de Cristiana Barreto, gerado a partir de sua visita em 2014 por meio de um convite da arqueóloga Jaqueline Belletti às comunidades do Lago Tefé, já indicava o desejo pela construção de um museu local, mas que sua viabilidade deveria ser avaliada assim como as relações entre pesquisadores/as e comunidades deveriam ser melhor estreitadas. O desenvolvimento das pesquisas arqueológicas precisa levar essa discussão em consideração e criar estratégias e meios para que o debate ocorra com as comunidades, para que possamos continuar a ouvir as pessoas de uma forma atenta e com uma perspectiva educativa sobre seus desejos. Precisamos tirar o foco das nossas escavações e ampliar o caminho para se debater a gestão. Esses museus podem contribuir com o processo de criação de inventários pessoais, fomentar o registro das histórias de vida e de sua comunidade.

Com base em minha escuta, esses museus, se concretizados, podem ter a força do significado do alguidar para os mais velhos. Uma lembrança de uma tipologia, que viajou afetivamente com seus familiares no processo de migração para Amazônia e se misturou com as tecnologias ancestrais indígenas, um alguidar de índio. Esses museus poderão ser locais para se apresentar a memória social dessas comunidades, suas conquistas e dores. Poderão ser espaços de cura aos traumas coloniais e também apresentar esses encontros com essa história milenar, que está presente e latente. As comunidades do Amanã e da FLONA tiveram suas histórias transformadas por meio da tecnologia do rádio com os processos de alfabetização. Gosto de pensar em quais seriam as transformações que essas mesmas comunidades fariam em decorrência de seus museus locais. De acordo com Varine (2012, p. 34), o conhecimento do patrimônio local é responsabilidade de educadores/as, compreendido por eles/as como a família, a escola e os movimentos sociais, mais do que os poderes públicos tradicionais.

Do ponto de vista prático, o próximo passo é retornar com as comunidades essa discussão, ampliar as escutas em torno da construção desses espaços e nós, como pesquisadores/as, nos colocarmos à disposição para trabalharmos de forma conjunta, mas sendo que o protagonismo é das comunidades. A criação de um museu não é fácil, mas já existe a potência desse território museal, desse museu comunitário que está ali, vivo. A vida em comunidade pode se beneficiar assim como a arqueologia e sua dimensão social, engajada com os problemas do tempo presente.

5.6- Exposições locais como experimentação da não linearidade.

Como foi discutido no capítulo 2, o desenvolvimento de algumas experiências educativas em uma perspectiva da educação patrimonial apresentou ótimos resultados de trabalho com as comunidades. Existe um desejo para que atividades como essas ocorram mais, especialmente com as escolas, professores/as e alunos/as. Dessa forma, minha proposta para a continuidade dos trabalhos e para que possamos ampliar a escuta e o fortalecimento dos processos de musealização da arqueologia é o desenvolvimento de exposições nas duas comunidades, com o foco nos trabalhos educativos.

Colwell (2016), em sua sistematização sobre as arqueologias colaborativas, não explicita como avançamos em uma escala de colaboração, do polo de controle da arqueologia nas mãos dos/as especialistas para o polo de controle das comunidades. Por meio da minha atuação, acredito que seja pela escuta que podemos avançar nessas distintas camadas. Essa capacidade é acionada por diversos profissionais, porém, para

o questionamento do poder e do controle das pesquisas com as comunidades, é o território da educação e do desenvolvimento de ações dentro desse escopo que tem o objetivo de provocar transformações em nós e no outro. Faço um exercício de pensar, baseado no chão de terra das comunidades, sobre quem nos lê e como o que produzimos é mobilizado. Nesse sentido, o desenvolvimento dos trabalhos por meio da educação, como oficinas, produção de materiais didáticos, exposições, produções artísticas, entre muitas outras, tem o poder de transformação do outro.

Sonya Atalay, referência para as pesquisas arqueológicas de base comunitária, tem experimentado em sua longa atuação com grupos indígenas o desenvolvimento de múltiplos trabalhos de comunicação, como o desenvolvimento de histórias em quadrinhos para comunidades indígenas que ela trabalha. Com a antropóloga Jen Shannon e com o arqueólogo e ilustrador John Swogge, desenvolveu o “gibi” *Stories about repatriations and changing the way we brin. Native American ancestors home* (ATALAY; SHANOON; SWOGER, 2017). Nesse material são discutidos temas cruciais para as populações indígenas norte-americanas, como a gestão das coleções e a repatriação. Ademais, trata-se de um material extremamente ilustrado, com vinte e seis páginas, que contém um diálogo didático e claro sobre temas espinhosos para as instituições. Quando especialistas se esforçam para traduzir temáticas das mais diversas para o chamado grande público, criam pontes que reafirmam o papel da arqueologia como uma ciência social com um engajamento na sociedade. Obviamente que a criação isolada de um gibi não produz esses efeitos, mas sim a sua inserção em um amplo processo de diálogo.

Poderíamos traduzir o termo *braiding knowledge*, mobilizado por Atalay (2019, p. 519), como trançando conhecimentos. Tal tradução é bem eficaz para refletirmos sobre a perspectiva de justapor, em vários níveis, conhecimentos acadêmicos e não acadêmicos, direcionados para a comunicação de múltiplos públicos. Concordo com a pesquisadora que precisamos aproximar, tencionar, justapor, friccionar, aproximar o que não é aproximável para vermos o que surge. A possibilidade de unir tudo o que está separado pelas estratégias educacionais pode promover um movimento criativo de quebra das fronteiras e o surgimento de algo novo. O que dificulta o entrecruzamento de conhecimentos para a transformação dos centros de pesquisa e da sociedade são divisões entre os departamentos que põem obstáculos à interdisciplinaridade. Dentre eles, podemos citar que o conhecimento indígena não é reconhecido como ciência; o conhecimento acadêmico que muitas vezes não chega até as comunidades; a não existência de um fluxo contínuo nessa direção; o problema da não consideração do fazer com as comunidades em todo o processo da pesquisa devido ao tempo e às demandas; os currículos com ênfase no crescimento intelectual e nenhum tipo de trabalho para se

desenvolver o emocional e outras habilidades (ATALAY, 2019, p. 520). Nosso grupo de pesquisa do Laboratório de Arqueologia do IDSM tem se esforçado arduamente em cada trabalho desenvolvido a fim de superar essas questões e buscar uma maior aproximação com as comunidades.

Dessa maneira, as exposições elaboradas com as comunidades podem assumir um enorme potencial para ser esse local de encontro das fronteiras disciplinares. Luiz Rufino Rodrigues Junior (2018) tem desenvolvido, no campo da educação, o conceito da pedagogia da encruzilhada, uma prática que busca se esquivar dos esquecimentos propagados pelo colonialismo por meio dos conhecimentos que se situam nas fronteiras, no cruzamento, na encruzilhada. Em especial, destacam-se os saberes subalternizados pelos regimes consolidados do saber, pois são alvo de extermínio. As exposições são ótimas plataformas para promover esses encontros e principalmente evidenciar saberes que tendem a ficar nas tangentes, tensionar a produção e os dados acadêmicos.

Por meio do desenvolvimento desta tese, das escutas realizadas e do trabalho educativo desenvolvido, acredito fortemente que temos um amplo contexto para a elaboração de exposições com as comunidades como uma forma de continuidade das ações. Para reforçar esse argumento, retomo a experiência que tivemos, mais especificamente com a comunidade de Tauary, com as pastas catálogos, apresentada acima. Esse material, que foi elaborado com pouco recurso, com a impressão digital de imagens das atividades com as comunidades e a sua salvaguarda em uma pasta, teve um efeito extremamente eficaz nas pessoas, que passaram a ter em suas mãos um conjunto de imagens. Estas, ao serem folheadas, permitem que a comunidade relembre o vivido, produza mais histórias sobre a relação da arqueologia e da nossa presença com elas.

Dessa maneira, sugiro a construção de duas exposições como uma experimentação no âmbito da museologia aplicada, que busca promover bens selecionados, preservados que ressoam na sociedade de muitas formas e reforçam a sua função social, além de visibilizar a memória social dos grupos e comunidades. Tal ação vincula-se à pedagogia museológica, que almeja novas abordagens para os referenciais patrimoniais (BRUNO, 2014, p.10). Mobilizo, assim, a estrutura básica do desenvolvimento de exposições proposto por Bordinhão, Valente e Simão (2017).

A proposta das exposições parte da escuta do trabalho com algumas famílias, apresentada anteriormente nesta tese, em uma rede de “parentesco” específica e que pode reverberar para outras pessoas das comunidades, inclusive para aquelas que não costumam nos ouvir em campo. Os acervos elaborados por nós, no caso não somente os materiais arqueológicos, mas imagens, textos, mapas, entre outros materiais, quando

produzidos têm a vocação de serem mobilizados pelas estratégias educacionais voltadas para o patrimônio, ou seja, para construção da noção de bem comum, para os direitos humanos e para a identidade (BRUNO, 2020, p. 11).

A proposta parte da perspectiva de um tempo não linear, com o foco na memória social dos grupos. Nessa abordagem, em que muitas perspectivas coexistem, há o limite ético do respeito à diferença, diferença esta que não pode colocar em risco a vida e a existência de outro grupo. De modo igual, a arqueologia pode assumir seu papel provocativo, que lide com questões desconfortáveis e provoque reflexões sobre as narrativas, identidades; que assuma o seu papel de ensinar, de maneira dialógica; que repense formas de contornar a estrutura capitalista do patrimônio (GONZÁLES-RUIBAL; GONZÁLEZ; CRIADO-BOADO; 2018). A diversidade que vem sendo discutida nas últimas décadas é fruto dos movimentos sociais no Brasil e do processo de redemocratização, porém no debate atual tende a homogeneizar as diferenças e a apaziguar o conflito no âmbito de um mundo neoliberal e multicultural. Ao optarmos pela diferença, que também possui uma série de motivações teóricas, reforçamos que o conflito ainda se faz presente, e não o apaziguamento. Além do mais, a função da diferença é a produção de mais diferenças; não cabe somente reconhecer a diferença, mas estimular a sua produção (ABRAMOWICZ; RODRIGUES; CRUZ, 2011) e também perceber os pontos em comum que possam se tornar plataformas de luta para pautas comuns.

Logo, propomos exposições que não busquem somente abordar uma justificativa do desenvolvimento das ações arqueológicas nas localidades ou divulgar o patrimônio arqueológico, mas fomentar leituras críticas. Nós, especialistas, tendemos a hierarquizar a produção do patrimônio arqueológico devido a sua temporalidade e especialmente a sua antiguidade, a sua excepcionalidade e, por sua vez, a veracidade da informação, que alcançamos por meio do método científico. Esses dados possuem uma importância enorme para a construção das histórias de longa duração e, de modo específico, para a reafirmação dos territórios ancestrais dos grupos indígenas e tradicionais. Entretanto, o desafio dos trabalhos com as comunidades em uma perspectiva educativa é promover que todo patrimônio, e não somente o arqueológico, existe como uma parte do contexto da vida das pessoas (VARINE, 2012, p. 20). Para os/as *experts* da política cultural e ambiental, o patrimônio, em uma perspectiva global, é relacionado e chancelado em torno dos bens materiais e imateriais com valores inestimáveis para a humanidade. Por outro lado, temos um movimento consolidado, que entende o patrimônio como um bem comum para as populações locais, detentoras do conhecimento (VARINE, 2012, pg. 32), constituindo um terreno fértil de atuação e produção da vida das pessoas em torno da sua cultura e da sua herança.

Apresento abaixo a proposta inicial de duas exposições para serem realizadas nas comunidades de Boa Esperança, na RDS Amanã, e na comunidade de Tauary, na FLONA Tefé.

Boa Esperança

Sugestão de título da exposição:

Nas ondas da educação do rádio. Se fazer comunitário/a em Boa Esperança.

Tema da exposição, conceito gerador:

A exposição possui como tema gerador a criação da comunidade de Boa Esperança no Lago Amanã, RDS Amanã, com o foco no surgimento da vida em comunidade a partir da década de 1980, possibilitado pela atuação da Prelazia de Tefé, pelo Movimento de Educação de Base, pela formação das comunidades eclesiais de base e pela implantação dos sistemas de alfabetização com o sistema radiofônico. Esse novo momento da vida rompeu com um longo processo de exploração dos povos da floresta, surgiram os encontros com os materiais arqueológicos, a ativação da memória e experiência de vida arigó. A mostra reforça a anterioridade da presença arqueológica e as fricções entre os vários sistemas de conhecimento: o arqueológico, o ambiental, interpretados pela memória social do grupo.

Público alvo: Comunidade de Boa Esperança e demais do Lago; pesquisadores/as e turistas.

Acervo: Fotografias produzidas pelas pesquisas desenvolvidas pelo IDSM; ilustrações que serão elaboradas para a mostra; coleção arqueológica da rádio comunitária A Voz da Selva e objetos tradicionais produzidos pela comunidade.

Local: Rádio comunitária a Voz da Selva ou na Escola Municipal Cristiano Tramontini

Período da exposição: Longa duração.

Sugestão das temáticas dos módulos.

Módulo 1:

Esse módulo explora a memória dos alguidares e dos potes dos/as antigos/as, encontrados na comunidade atualmente, as interpretações das cerâmicas arqueológicas e as lembranças das tias e avós ceramistas no Juruá. Documentação do registro dessa tipologia que está em processo de adormecimento.

Módulo 2:

Esse recua a memória para a migração das famílias no Juruá, o processo de chegada dos soldados da borracha e a infância dos/as mais velhos/as da Boa

Esperança, com o foco na vida dos seringais. Tempo das dificuldades e das longas jornadas de trabalho.

Módulo 3:

Processo de mudança para o Lago Amanã e a chegada no Juá Grande. Memórias em torno do contato com os/as moradores/as das demais comunidades no Lago. Primeiras aproximações e estranhamentos.

Módulo 4:

Processo de ocupação da ponta da Saumaúma e a fundação da comunidade da Boa Esperança. Atuação da Igreja Católica com a formação das comunidades eclesiais de base e do MEB.

Módulo 5:

A formação dos primeiros alfabetizadores da Boa Esperança, os desafios do ensino no período noturno após a jornada de trabalho. A centralidade do rádio para a formação das comunidades.

Módulo 6:

A luta contra os grandes pesqueiros no Lago e o trabalho dos primeiros agentes ambientais. Criação da RDS Amanã e o tempo da preservação.

Módulo 7:

Os primeiros encontros com os cacos de cerâmica durante a ocupação da ponta da Samaúma e as histórias dos antigos.

Módulo 8:

Homenagem às ceramistas de Boa Esperança e o modo de fazer das cerâmicas, que mistura tecnologias indígenas e das avós no Juruá.

Módulo 9:

Aprendizados em torno da memória da escavação de uma urna pela comunidade, os receios em torno delas.

Módulo 10:

Chegada das pesquisas arqueológicas e as lembranças dos/as pesquisadores/as. A longa duração arqueológica e as tensões em torno dos 3 mil anos de história da localidade de Boa Esperança.

Módulo 11:

Brinquedos arqueológicos e a formação da coleção arqueológica da rádio comunitária A Voz da Selva.

Módulo 12:

Boa Esperança, território ancestral dos/as arigós, dos/as indígenas, dos/as beradeiros/as, da maloca.

Comunidade de Tauary

Sugestão de título da exposição: O futuro educacional das urnas de Tauary.

Tema da exposição, conceito gerador.

A exposição tem como conceito gerador o desejo de uma melhor educação para a comunidade e a melhoria da qualidade de vida, que ocasionou a descoberta do conjunto de urnas arqueológicas. Explora as muitas visões sobre os materiais e as memórias em torno dos potes de ouro, das visagens e das painéis dos antigos. Reforça a anterioridade de nossa presença e os encontros da memória social local com os dados arqueológicos, que possibilitam que as pessoas falem de si e de suas histórias, sendo a arqueologia um dos seus componentes.

Público alvo:

Moradores/as de Tauary, demais comunidades do lago Tefé e da FLONA Tefé. Turistas e pesquisadores/as.

Acervo:

Fotografias produzidas pelas pesquisas desenvolvidas pelo IDSM; pelo ICMBio e outros/as parceiros/as; ilustrações que serão elaboradas para a mostra; réplicas arqueológicas das urnas e objetos tradicionais produzidos pela comunidade.

Local:

Escola Municipal Criança Esperança.

Período da exposição:

Longa duração.

Módulo 1

O primeiro módulo apresenta as lembranças do projeto de criação de uma Escola Polo, o achado das 6 urnas de Tauary em 2014 pela comunidade e a mobilização que elas geraram.

Módulo 2

A memória do tempo do barracão e a exploração da borracha na localidade com o foco na memória das primeiras famílias que circulavam pela região e trabalhavam na economia dos seringais.

Módulo 3

Fundação da comunidade de Tauary pelas primeiras famílias, atuação da Prelazia de Tefé, o incentivo para a formação das comunidades eclesiais de base.

Módulo 4

Memória sobre os desafios da aprendizagem na localidade e a melhoria com a criação da Escola Municipal Criança Esperança.

Módulo 5

O processo de desenraizamento dos/as jovens da comunidade que precisam ir para Tefé para estudarem e as memórias dos potes de ouro, do fogo fato e das visagens em torno dos cacos arqueológicos.

Módulo 6.

A chegada da pesquisa arqueológica na comunidade, lembranças dos/as arqueólogos/as e a descoberta de mais nove urnas arqueológicas. Desconfianças com os/as pesquisadores de fora.

Módulo 7.

Articulação da comunidade com o turismo de base comunitária e a trilha ecológica, a criação de abelhas sem ferrão, a soltura dos quelônios, a produção artesanal de objetos e da farinha de mandioca.

Módulo 9.

Casa de farinha antiga e os objetos dos antigos, como o tipitipi, a peneira, o pano, entre outros.

Módulo 10.

Urnas Tauary e os desenhos dos antigos. Conexões entre pessoas, animais e seres.

Módulo 11.

Arqueologia a serviço da educação local. Aprendizados com os povos da floresta e as perspectivas de futuro com preservação ambiental e cultural.

Esses dois esboços de exposições são propostos com base nas escutas e nas ações educativas realizadas por esta tese ao longo dos últimos cinco anos. Para a sua efetivação, é necessária a discussão com as comunidades sobre a sua estruturação e temática. É um projeto que apresenta as vozes comunitárias, mas que precisam ser validadas e ampliadas. Nessa perspectiva, o trabalho é sem fim, com muitas idas e vindas para o fortalecimento das ações.

Não necessariamente os módulos precisam estar nessa ordem, inclusive precisamos exercitar a não linearidade do tempo, pois o tempo linear é racial e racializado (CHACALTANA, 2021). Logo, partimos da memória social dos grupos atuais, em que a arqueologia aparece em seu processo, imbricada com esses encontros. As memórias compartilhadas e produzidas, as identidades promovidas atuam como mediadoras sociais no processo de construção das noções de patrimônio por meio das experiências expositivas (MENESES, 2018). São *locus* que possibilitam que a comunidade veja a sua própria história retratada, que não aparece nos livros didáticos, nos programas de televisão, nas revistas. Dessa forma, nosso trabalho na Amazônia se vincula às histórias locais negadas, evidenciadas pelas experiências e memórias de suas gentes. Como apresenta Mignolo (2019, p.6), “portanto, reexistir depende do lugar do indivíduo nas histórias locais negadas, diminuídas e demonizadas nas narrativas da modernidade ocidental”. As exposições também possuem um papel de ampliar as nossas redes de trabalho, atuar com a relação de parentesco com outras famílias com que não trabalhamos e, dessa forma, ter outras reverberações, assim como ampliar o populismo epistêmico de nossas práticas.

Em 2001, no relatório encaminhado ao IPHAN pelo pesquisador Glenn Sheppard, é solicitado o pedido de apoio para que o sítio arqueológico da Boa Esperança fosse estudado, resgatado e preservado. Ele indica o interesse da comunidade com as pesquisas arqueológicas e também o cansaço dela em esperar a chegada de pesquisadores. Outro apontamento feito por Sheppard é a sua sugestão de uma pesquisa em colaboração com a comunidade e que gere algum retorno concreto, como a criação de um museu de sítio, a sinalização da área com placas e o

desenvolvimento de publicação de materiais que poderiam contribuir com a escola e com as atividades turísticas (COSTA, 2012, p. 16).

Passados 21 anos de pesquisas interrompidas e em um contexto atual de um país em ruínas, implantamos poucas dessas sugestões indicadas pelo Sheppard e, com muito custo, conseguimos lançar o primeiro material didático. Minha pergunta, ou nossa pergunta nessa direção é: por que se passaram tantos anos e ainda não conseguimos mobilizar esses trabalhos? Nesse sentido, quero reiterar que foram feitas muitas outras ações, entretanto, por que não foram desenvolvidas essas frentes, especialmente os trabalhos e intervenções com a comunidade, que estão relacionados com a área de socialização?

Em tantos trabalhos anteriores realizados por colegas, dentre os quais podemos citar relatórios com indicações de planos de ação, aparece o fomento da musealização da arqueologia, por exemplo, com a criação de espaços locais para a gestão e desenvolvimento de ações educativas, exposição, planos de gestão, entre outras ações. Contudo, a nossa pergunta deve ser: por que não conseguimos implementar? Por que não conseguimos captar verba para o desenvolvimento desses trabalhos com as comunidades? Obviamente, o contexto atual para o desenvolvimento da pesquisa científica no país é complexo, mas não podemos deixar de olhar criticamente para o imperativo das verbas destinadas para as pesquisas arqueológicas na floresta amazônica, que são em sua maioria para o levantamento de dados em áreas de vazios científicos.

Muitas vezes, esses financiamentos estão preocupados em levantar dados que contribuam para responder a grandes perguntas da arqueologia, antropologia, mas novamente cometem violências contra as populações locais ao deixá-las em segundo plano, principalmente no que diz respeito às ações de extensão, por exemplo. Por conseguinte, os trabalhos que de fato podem ter uma maior inserção na vida comunitária, como a elaboração de uma exposição, precisam esperar sobras de verbas ou aparecem somente quando tal demanda é uma contrapartida dos editais e projetos. Nós, brasileiros/as, amazonistas, amazônidas precisamos nomear mais esse sistema de financiamentos das pesquisas, que ainda está impregnado com marcas coloniais e posturas exploratórias e pouco direcionadas para o fomento das relações da ciência com as pessoas.

. Obviamente que alguns financiamentos estão orientados para o trabalho com comunidades, mas para que contribuam para as grandes questões e perguntas, como o desafio moderno da própria conservação, preservação do meio ambiente, em um mundo de ruínas.

5.7- Por que uma arqueologia parente?

Ao longo desta tese, em diversos momentos mencionei o termo arqueologia parente, relacionado à algumas situações de trabalho com as comunidades em uma perspectiva de um horizonte possível de colaboração. Dentre essas menções, destacam-se a ampliação das ações de educação patrimonial baseada no envolvimento efetivo das comunidades em todo processo da pesquisa e não somente nos fechamentos de ciclos; a compreensão de que nosso trabalho se insere mais em algumas redes familiares e da mesma forma passamos a ser lidos por intermédio da posição delas localmente; a maneira como nos marcamos na memória local por nossas posições dentro do modelo de família local, se somos casados, temos filhos, etc. Ressaltam-se ainda a potência de relação de compadrio local e o estabelecimento de alianças para o desenvolvimento de ajuris, que constituem ações conjuntas em prol de um bem comum e podem nos ensinar a arqueologia como “fazer com”; a necessidade como arqueólogos/as de estarmos mais presentes na vida comunitária com o desenvolvimento de trabalhos mais contínuos; a possibilidade de superação das marcas do colonialismo promovido entre povos indígenas e populações ribeirinhas por meio do reconhecimento de um parente distante. Além disso, é importante citar a valorização das interpretações locais dos materiais arqueológicos, como o alguidar de índio, que está entranhado no fazer das mães e avós que trouxeram do sertão nordestino a memória de uma tipologia que se misturou com as tecnologias locais; a maneira como a arqueologia pode construir histórias com as comunidades que promovam noções de reconhecimento e também de aprendizagem. Por fim, a forma como a memória social de sábios/as senhores/as narradores/as, transmitida via oralidade, pode se misturar com as nossas interpretações, entre muitas outras.

Entretanto, pergunto: o que de fato seria uma arqueologia parente? Tendo como ponto inicial as minhas escutas, entendo tal termo como uma abordagem arqueológica com as comunidades localizadas em UCs de Uso Sustentável, que evidencia o nosso lugar primeiro como educadores/as no desenvolvimento dos trabalhos, os quais podem trazer múltiplos benefícios para as pessoas, para nós profissionais e, sobretudo, criar conexões mais duradouras. Podemos gerar redes efetivas entre nós, a arqueologia e as pessoas, da mesma forma como as relações de compadrio são estruturantes para a vida local. Como reforça Murrieta *et al.* (2006, p. 353) sobre as comunidades tradicionais na floresta amazônica, “O ponto de referência ontológico seja para o presente ou para o passado é sempre a família e as relações pessoais que foram assimiladas através da lógica da parentela”. Minha proposta não busca simplificar as complexas relações de

parentesco e o seu papel na conformação das comunidades, mas após tanto ouvir sobre a importância das famílias e a criação da vida em comunidade, passei a refletir que esse processo teria algo a nos ensinar. A lógica das famílias é central e para que a arqueologia possa ser efetiva em suas vidas, precisa buscar formas criativas para entrar nesse sistema, assim como ampliá-lo. Independente de qual arqueologia se realiza em contextos comunitários, da prática mais *hard science* até a mais pós, pós-processual, a dimensão educativa e pedagógica é primordial para o desenvolvimento de uma ciência engajada.

O movimento significativo de se tornar comunitário/a, a partir da década de 1980, devido aos processos sociais, culturais e políticos apresentados nos capítulos anteriores, teve o protagonismo da escola, assim como da alfabetização para a criação desse novo modo de vida. Tanto a figura do/a professor/a como do catequista contribuiu para uma nova configuração de vida. De maneira igual, a escola foi um elo para o se fazer comunitário, que legitimou o modo de vida e também deu autonomia a ela para a garantia de seus direitos (VAZ, 2019). Também podemos afirmar que com base em perspectivas não eurocêtricas, como o pensamento Freireano e a Teologia da Libertação (AGUILO, 2020), que influenciaram o MEB e a atuação da Igreja Católica, ocorreram profundas transformações, com a promoção de uma visão crítica para o mundo. Os animadores de setor, escolhidos pelas igrejas para atuarem nas comunidades, promoviam uma leitura dos problemas da realidade para se interpretar as passagens bíblicas, dessa forma, profundamente marcados pelas demandas do presente, procuraram sensibilizar as famílias para a transformação. Outro ponto importante dessa corrente, é a crítica ao individualismo moderno, neoliberal que pode ter suas consequências nefastas superadas por meio da noção de comunidade. Especialmente pelas comunidades eclesiais de base, marcadas pela fraternidade, reciprocidade, ajuda mútua e pela disseminação das ideias cristãs (LOWY, 1989). Princípios que são praticados até hoje, inclusive demandado no desenvolvimento das pesquisas.

Eu, como sudestino, também aprendi sobre a existência e a atuação de uma outra escola, diferente da minha experiência na cidade de São Paulo. Nas comunidades de Boa Esperança e Tauary, como em tantas outras no contexto amazônico, as instituições escolares são espaços que assumem muitos papéis. Recebem crianças e jovens cotidianamente para estudarem; transformam-se em locais das reuniões e das decisões comunitárias; acolhem as celebrações em muitas datas comemorativas; recebem pesquisadores/as para dialogarem com as lideranças e comunidades; são acessadas pelas pessoas em diversos momentos para as mais

distintas atividades. A comunidade está presente na escola, principalmente pela falta de outros aparatos do Estado no âmbito local. Na imagem abaixo, de 2001, há crianças em uma sala de aula da comunidade Boa Esperança, conquistada com muito esforço.

Fotografia 32- Crianças da comunidade Boa Esperança assistindo aula na Escola Municipal Christiano Tramontini.



Fonte Eduardo Góes Neves, 2001.

A escola, a educação, os/as professores/as nos contextos amazônicos, devido à luta que os povos travaram para conquistar sua autonomia, possuem uma valorização, que muitas vezes se perdeu em outras realidades do país. Ao longo dos diversos momentos de trabalho, compreendi como a dimensão da dialogia, inerente às práticas educativas e engajada com a transformação social, é fundamental para o desenvolvimento de qualquer prática arqueológica e científica com as comunidades. Nossa atuação científica é perpassada pelos diálogos e pelo papel das trocas no processo da dialogia, que compreendo pelo viés de uma perspectiva da dialogicidade de Paulo Freire (2014, p. 107), em que toda palavra é uma ação para atuação e transformação do mundo a partir do encontro. Ao contrário de ação/reflexão, se tem uma palavra oca, um palavreado que não busca transformar o mundo e combater as injustiças sociais. Por sua vez, a atuação sem a reflexão pode cair somente em uma militância. Logo, a dualidade ação/reflexão permite a atuação entre as pessoas para mudar a realidade. As comunidades nos colocam o desafio de acionarmos o lugar do diálogo, da dialogia, para que possamos buscar pontos em comum de interesses entre o que fazemos e a vida local.

Para o desenvolvimento de qualquer atividade de pesquisa nessas localidades, é necessária uma autorização por meio de uma reunião com o presidente, com as

lideranças em geral e com os/as moradores/as. Pesquisadores/as buscam, fundamentados em suas expertises, explicar o que vieram fazer, por que e quais os benefícios que esse trabalho pode trazer para as pessoas. O desafio é superar o convencimento das populações para a realização dos trabalhos, buscar uma sinergia entre o desenvolvimento das práticas científicas e os interesses locais. Após o início das pesquisas, a dialogia e o movimento de trocas entre pesquisadores/as e comunidades pode se tornar constante⁷⁹. Entretanto, dificilmente um trabalho realizado em comunidade não promove uma transformação nos/as pesquisadores/as e quanto mais a escuta estiver atenta e a vocação para as abordagens educacionais for estimulada, maior será a possibilidade para o estreitamento de colaborações.

Por outro lado, nossa prática geralmente é desenvolvida com algumas famílias, não com a totalidade da comunidade. Nós entramos nas redes de parentesco, que possuem uma determinada inserção política e, conseqüentemente, possibilita-nos uma visão específica do contexto. De modo geral, em pesquisas colaborativas com grupos indígenas, quilombolas, entre outros, os trabalhos são desenvolvidos mais proximamente com algumas famílias, em que os/as pesquisadores/as são “adotados/as” em uma rede de cuidado e de reciprocidade. Esse movimento comum ao trabalho de vários colegas aponta para a complexidade das pesquisas e da reverberação de nossas ações. Nesse processo, inclusive, muitos/as colegas foram adotados pelas famílias, sendo considerados/as filhos/as.

Dessa forma, no trabalho com as comunidades de Boa Esperança e Tauary, tenho entendido a possibilidade da tradução do desenvolvimento das práticas colaborativas, de base comunitária, etc. (ATALAY, 2012; 2019; 2020; CABRAL, 2014; COLWELL, 2016; FERREIRA, 2011; MACHADO, 2013; RIZVI, 2020; SILVA, 2015; WYLIE, 2019, entre outros) como uma arqueologia parente. Ela nasce justamente das relações de reciprocidade entre arqueólogos/as e comunidades por meio da dialogia das práticas educacionais que carregamos e implementamos, ou pelas marcas que deixamos desses processos, pois quem educa, sempre marca o corpo do outro (DOWBOR, 2008, p. 47). Nesse sentido, não somente eu como educador patrimonial, arqueólogo educador e educador museal aciono esse lugar, mas qualquer pesquisador/a que atua em comunidade. Nossas pesquisas, baseadas na vida cotidiana, passam a ampliar seus interesses iniciais e se interessar pelas pessoas, quem elas são, quais são suas histórias de vida, as marcas que elas carregam consigo daquele determinado território e das memórias de seu grupo social. Nos contextos

⁷⁹ Reitero que autorização para realização de pesquisas em comunidades não se configura como práticas colaborativas ou comunitárias, mas sim somente como uma postura ética básica para o desenvolvimento de uma pesquisa em qualquer localidade.

comunitários, somos educadores/as e educandos/as potenciais a todo instante. Obviamente, que não é uma regra assumir esse lugar, pois as pesquisas podem ocorrer de forma tradicional somente com a sua autorização, mas mesmo assim, sem sombra de dúvidas, a vida em comunidade irá acompanhar o/a pesquisador/a.

Podemos nos perguntar: mas a arqueologia colaborativa e de base comunitária já não realiza tudo isso? Sim, mas é o desenvolvimento das práticas educativas, fundamentado em muitas abordagens e correntes que possibilita a criação de rastros eficazes entre a maneira como a arqueologia pensa o mundo por meio da longa duração, com a forma como as comunidades operam seus territórios por meio de suas memórias e experiências. Advogo que uma abordagem educativa não ocorre somente com ações estruturadas, mas também por meio de uma educação informal⁸⁰, que se mistura com as práticas do cotidiano e da nossa presença. A diferença que defendo entre as práticas colaborativas na arqueologia e uma arqueologia parente é o papel central das ações educativas e pedagógicas nos trabalhos arqueológicos com as comunidades, independente da abordagem. Precisamos assumir que a prática educativa estrutura a construção das relações nos nossos trabalhos e estão presentes desde o primeiro momento em que pisamos nesses territórios. Todo/a pesquisador/a em campo atua, age e é afetado/a pela educação não informal, que ocorre em todos espaços e encontros, e ele/a pode potencializar esse lugar, com o aguçamento da escuta. Poderíamos ler esses efeitos das comunidades em nossos trabalhos como um efeito etnográfico (STRATHERN, 2014), mas reafirmar e reposicionar o papel central da educação em nosso país, marcado pela colonialidade, é um ato político e necessário de se fazer a todo instante.

Obviamente que no desenvolvimento de muitas arqueologias colaborativas, as práticas educativas e culturais também são centrais para a construção das relações entre pesquisas e comunidades. Todavia, em uma arqueologia parente com as comunidades tradicionais, especialmente localizadas em Unidades de Conservação de Uso Sustentável, elas são o centro e de onde serão desdobradas as demais ações, como no caso as escavações. Nesse sentido, é uma inversão de prática em que geralmente as ações educacionais em suas mais variadas manifestações são vistas sempre ligadas ao final dos processos, dentro dos modelos tradicionais que seguem a ordem pesquisa, interpretação dos dados e a sua socialização. Em uma arqueologia

⁸⁰ Entretanto é importante compreendermos as diferenças, entre a educação formal, que é um sistema estruturado e cronologicamente graduado, relacionado às escolas; a educação não formal, que se organiza fora do sistema formal com ações complementares ou atividades mais amplas, como as oferecidas nos museus; por fim a educação informal que está relacionada à um processo de aprendizagem ao longo da vida, que ocorre em múltiplos espaços como na família, no trabalho, nas comunidades, entre outros. (MARANDINO, 2008).

parente, não existe fim e as práticas educativas estruturam os trabalhos e os encadeiam em novas ações, sempre no processo constante da ação/reflexão entre a mudança constante de papéis de educadores/as – educandos/as, entre pesquisadores/as e comunidades.

Os muitos procedimentos relacionados aos trabalhos colaborativos, como o desenvolvimento de objetivos comuns entre pesquisadores/as e comunidades; a participação efetiva de parcelas da comunidade no processo; a compreensão das muitas camadas políticas e sociais que perpassam as relações locais; a gestão dos referenciais patrimoniais e culturais produzidos pelas comunidades; o controle dos dados de pesquisa assim como o seu uso; a construção de relações de confiança; o processo de devolutiva constante do trabalho realizado e o seu redirecionamento por meio de outras demandas, entre outros são perpassados pela dialogia entre pesquisadores e comunidades. Ou seja, são marcados pelo processo de aprendizagem e ensino, por seu caráter pedagógico tanto para a nós da academia como para as pessoas locais.

Essa percepção em torno de uma arqueologia parente, que é marcada como um local primordial da escuta, ocorre pela libertação em conjunto dos/as pesquisadores/as e comunidades promovida pela dialogia. Como discute Paulo Freire (2014, p. 74), ninguém se liberta sozinho e tampouco libertamos o outro, mas ocorre em comunhão, em conjunto. Essa perspectiva pode nos ajudar a entender quando as pesquisas em campo com determinados objetivos são atravessadas pelos dilemas do contexto e suas demandas libertam-se das nossas perguntas iniciais para se alinharem à vida local. Da mesma forma, quando comunidades recebem pesquisadores/as com uma série de propostas abstratas e sem muito sentido, mas percebem possibilidades para criarem aliados/as às suas lutas. Por conseguinte, a academia e a ciência se transformam, assim como as comunidades, que passam a olhar para alguns pontos em comum conosco. Esses laços de solidariedade, reciprocidade, complementaridade, relacionalidade são os novos motores para a desconstrução da racionalidade capitalista (ACOSTA, BRAND, 2018, p. 136). Além disso, o mundo necessita de uma racionalidade ambiental que se reaproprie da natureza e reterritorialize as culturas. O Estado não é o principal agente para impulsionar mudanças que criem alternativas para um mundo do decrescimento. É necessário, pois, uma rede de colaborações de organizações políticas e de movimentos sociais (ACOSTA, BRAND, 2018, p.154).

Conforme nos ensina Rolnik (2020), para romper a surdez do regime colonial, racializante e capitalista, precisamos nos orientar pela bússola vital da vida. Nesse caso, na atuação com comunidades, poderíamos romper a surdez dos nossos objetivos iniciais das pesquisas, em que vamos para campo orientados pelos grandes problemas

da pesquisa arqueológica, patrocinada pelo capital econômico acadêmico. Em outras palavras, nos deixar influenciar e transformar pela experiência da vida em comunidade. Reitero a importância dos trabalhos tradicionais na arqueologia assim como dos alinhados às grandes perguntas internacionais, contudo, o problema ocorre devido à concentração de recursos somente nesses projetos, o que impede que possamos estabelecer relações mais duradouras com as pessoas e também mudar os grandes centros de produção acadêmica. Por outro lado, a criatividade proporcionada pelas escutas e pelos trabalhos em conjunto com as comunidades não podem ser potencializadas, pois muitas vezes escapam à compreensão dos órgãos de financiamento.

Uma arqueologia parente com as comunidades pode ter o efeito que nós como pessoas temos na vida dessas famílias, que lembram mais de quem somos do que daquilo que nós fazemos. Uma arqueologia que pode se alinhar nessa rede e servir como ferramentas para o engajamento social. Muitos/as moradores/as, apesar de não se relacionarem diretamente com as populações indígenas, reconhecem que são parentes, que tem algo em comum em suas vidas. O que buscamos com a arqueologia é algo análogo. Embora seja uma área com uma práxis específica, que constrói histórias que escapam à memória social, que fala em períodos bem remotos no tempo, que é vista como algo diferente, mas próximo, um parente distante, se acionada, mesmo com o passar do tempo poderá colaborar.

Esta tese não desenvolveu uma arqueologia parente em sua potência. Por meio de um trabalho inicial de socialização do patrimônio arqueológico; da mobilização das ações de educação patrimonial; dos ecos de colaborações do passado ainda presentes nas comunidades, promovidos por outros colegas; do trabalho conjunto com outros/as pesquisadores/as; e especialmente da escuta que promovi com os/as mais velhos/as, entendi que temos um potencial enorme para fazer com que a arqueologia possa ser mais relevante, assim como foi o movimento da fundação da vida em comunidade com as relações de compadrio. Retomo o que me disse um senhor, “aqui se você não é parente, um dia será”. A força das relações de compadrio e de ajuda mútua que mudou a realidade dessas famílias pode ensinar muito à arqueologia, para que ela também contribua para mudanças efetivas. Como nos sugere a música de Chico Science, *Da lama ao caos*, “Que eu me organizando posso desorganizar, que eu desorganizando posso me organizar”, se de fato ativarmos a escuta, podemos ser tomados pela vida em comunidade que nos desorganiza beneficentemente, para que possamos nos organizar juntos nessa rede de cumplicidade e de parentesco.

As escavações arqueológicas, o levantamento de mais dados no contexto amazônico é fundamental. No entanto, não podemos deixar de reconhecer que a falta

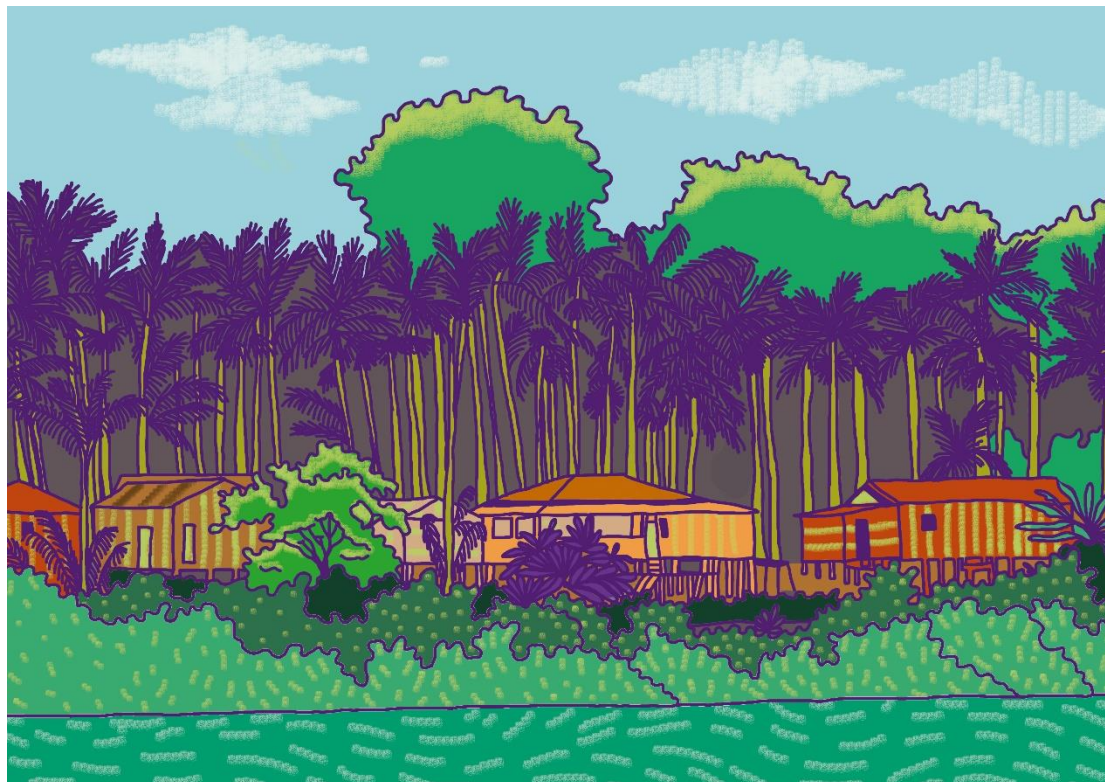
de investimentos na educação do país, o desprezo pela escola e pela profissão dos professores/as fazem parte de um projeto político, que carrega as marcas coloniais. Como arqueólogos/as, como cientistas sociais, nossos dados somente poderão reverberar mais na sociedade com o seu pleno desenvolvimento e melhoria da qualidade de vida. Além desse problema relacionado ao acesso ao ensino, ainda temos que superar o pensamento abissal (SANTOS, 2007, p. 76), que separa dois universos de conhecimento: de um lado, o legado ocidental, com o advento da ciência, da filosofia e da teologia; e do outro, conhecimentos incompreensíveis e incomensuráveis, como crenças, opiniões, idolatria, intuição, entre outros, relacionados às populações indígenas, tradicionais, que não se “encaixam” na modernidade.

A arqueologia parente é um meio, mas também um fim, com a produção de resultados em que as pessoas se reconhecem em nossas interpretações, embora também se estranhem. São histórias que não renunciam àquilo em que acreditamos como ciência, mas que também se influencia pela memória social, com a justaposição de saberes. Como nos ensinam as próprias comunidades, parentes se apoiam e ajudam; por outro lado, também brigam e se desentendem, o conflito faz parte do trabalho.

A prática de uma arqueologia parente, ao mesmo tempo em que ajuda a entender as limitações das nossas cooperações em comunidade, geralmente realizadas com algumas famílias, ela amplia essa rede de reverberações por meio das ações educacionais realizadas de forma constante. A criação de relações colaborativas que superem o parentesco sanguíneo, que reconheçam inclusive outras espécies nesse processo, pode criar espaços de refúgios para o enfrentamento da destruição do planeta (HARAWAY, 2016). Acredito fortemente que a arqueologia pode deixar marcas e, para isso, precisa experimentar mais o seu lado criativo nos processos educacionais e culturais com as comunidades. Concomitantemente à realização de novas escavações, investimos em áreas desconhecidas na floresta.

Considerações finais

Ilustração 19- Boa Esperança, o lugar de se tornar parente.



Arte Carolina Itza, 2021.

Quando iniciei essa tese em 2017, com o convite para contribuir com as ações de socialização do patrimônio arqueológico nas áreas de atuação do Laboratório de Arqueologia do IDSM, minha intenção era realizar um trabalho que extrapolasse a minha atuação como arqueólogo educador e como educador patrimonial. O propósito era de uma tese arqueológica que pudesse reverberar em nossa área de forma ampla. Esse movimento não estava relacionado a um desconforto da minha parte nessa fronteira do campo disciplinário, mas à busca de um novo desafio, que pudesse agregar mais à minha prática. Entretanto, após a minha estadia em campo com as comunidades ao longo desses anos, percebi a centralidade dos trabalhos educativos com as escolas comunitárias e principalmente das relações dialógicas com as famílias. Fui reconectado à minha própria atuação e àquilo que sou dentro da arqueologia, um arqueólogo educador.

Fui convidado pelos/as comunitários/as a ressaltar justamente esse local da dialogicidade que tem a capacidade de nos transformar, assim como o outro. Essa prática ocorre em comunhão, em um processo intermediado pela escuta e pela fala, que nos possibilita um envolvimento atento com as pessoas. Inicialmente fui colocado rapidamente no local privilegiado de professor das comunidades, pois ao entenderem que eu, além de cientista, também atuava com escolas, passei a ser lido dessa maneira. Ao chegar nas comunidades, contribuí com o desenvolvimento das ações da educação patrimonial e, no decorrer do processo, com o movimento de escuta, fui aprendendo outros aspectos e repensando a minha prática. Ao longo do trabalho, ao mesmo tempo em que cumpria o papel da devolutiva das pesquisas, uma demanda legítima, também fui aprendendo mais sobre as especificidades locais. Tal movimentação nos coloca na mobilidade constante dos papéis de educadores/as e educandos/as. Esse trabalho, além de ser plenamente avaliado como algo bom, também nos permitiu um respeito maior perante boa parte das famílias, afinal, somos arqueólogos/as, mas também educadores/as.

Nesse sentido, fui percebendo como as minhas noções de patrimônio arqueológico encontravam ressonâncias, especialmente em uma concepção de patrimônio como meio para a produção de mais diferenças, e não um fim em si mesmo. Ao buscarmos essas conexões com as comunidades, podemos falar de maneira conjunta sobre os aspectos mais básicos que nos interligam como pessoas, como a noção de pertencimento; a noção de comunidade, que são as mais variadas; as histórias dos/as antigos/as que nos acompanham; o passado que lembramos, ou que preferimos esquecer e tocar em frente; a possibilidade de sermos quem somos ao resignificarmos o passado; as experiências sensíveis vividas entre indígenas e não indígenas que coloca a longa duração, facilmente operada por nós, em outro patamar;

as memórias produzidas, que atualizam a vida no presente; a maneira como nos inserimos nas redes de parentesco, por meio das posições que possuímos dentro de nossas famílias, entre muitas outras abordagens.

A consideração dessas noções amplia o conceito ocidental de patrimônio, que é tão caro a nós, arqueólogos/as, pois ao realizarmos as pesquisas, transformamos os territórios em sítios arqueológicos, em locais com o potencial de projetar a história para tempos bem remotos, da mesma forma que mudamos as coisas vividas para um bem da União. Entretanto, esse processo ocorre nos quintais das pessoas ou em seus entornos, logo, a vida atual pode se misturar facilmente às nossas interpretações. Nossa atuação também possui a sua relevância para a formulação de políticas públicas e para a defesa de direitos de populações tradicionais, contudo podemos nos manter atentos às noções locais e promover mais engajamentos. As categorias de patrimônio, preservação e longa duração, por exemplo, são elementos de exterioridade, criados pela nossa especialidade, que não é ruim, mas carrega um legado moderno que pode ser friccionado localmente com a memória social dos grupos e ganhar outras apropriações no presente. A compreensão da anterioridade de nossa presença nesse sentido, é fundamental nos trabalhos com as comunidades, pois podemos justamente perceber e valorizar os conhecimentos tradicionais antes da chegada do regime de produção do conhecimento arqueológico. Nesse caso, sem purismo, visto que essas narrativas estão impregnadas da nossa presença.

Da mesma forma, não podemos deixar de levar em consideração que ao pisarmos nas comunidades, elas passam a valorar os cacos, os pedaços de potes em outras instâncias. A antiguidade dos materiais de quase 3 mil anos antes do presente, que nos leva a interpretar esses espaços ancestrais, convive facilmente com as histórias dos potes dos antigos, não como uma negação de uma leitura pela outra, mas lado a lado, e podem ser mobilizadas de formas distintas em vários contextos e situações. Portanto, as ações de educação patrimonial de educação em geral encontraram um terreno favorável para a discussão de distintos patrimônios, como os familiares, comunitários, indígenas, tradicionais, beradeiros/as, entre tantos outros, em que a arqueologia se torna parente assim como promove conexões com o que fazemos.

A vida em Boa Esperança e em Tauary foi profundamente transformadora para mim. Um morador, por exemplo, com toda sua diplomacia, forneceu-me algumas sugestões nesse sentido, pois segundo ele, para uma efetiva troca de experiências entre nós e a comunidade, precisávamos passar mais tempo, para entender como os/as amazonenses vivem, sobrevivem e convivem. Influenciado pelos trabalhos colaborativos desenvolvidos no MAE, pela literatura específica da área, foram os conselhos fornecidos, as experiências de vida intercambiadas, que me geraram uma

reflexividade, uma inquietação sobre como poderíamos tornar a arqueologia mais relevante socialmente.

Quando as pessoas me contavam suas histórias, sempre surgia na memória, a vida árdua nos seringais do Juruá em contraste com a fundação das comunidades no presente. Entretanto, essas lembranças, contadas de muitas formas, marcavam-me pela força avassaladora da transformação e da superação de um momento difícil e de dependência, para uma melhor qualidade de vida. Passei a refletir como nossa prática, a ciência arqueológica, que possui em seu horizonte no século XXI o engajamento com as pessoas e com os grupos sociais, também poderia contribuir para a vida local. A arqueologia pode ser relevante para as comunidades do Médio Solimões? Acredito que sim, mas para isso precisamos investir mais nessas escutas, algo trilhado de muitas formas pelo nosso grupo de pesquisa.

O contexto das comunidades, a sua organização política, as relações entre diferentes comunidades de um mesmo setor, a maneira como atualizam a vida em comunidades inseridas em Unidades de Conservação de Uso Sustentável, a forma como interagem com as pessoas de fora, com pesquisadores/as, foram atravessamentos em meu trabalho. Aos poucos, entendi que tudo o que precisávamos estava ali presente, bastava exatamente compreendermos os códigos locais por meio do movimento de fala e escuta, que permite reformular nossas ideias, assim como as famílias o tempo todo se apropriavam de muitas formas dos dados arqueológicos.

Devido a dimensão de base comunal das famílias, que envolve muitas pessoas em uma atividade, como as pescarias, o trabalho familiar na roça, os ajuris, entre muitas outras, criam-se possibilidades de narrar e contar suas experiências de marcadas pela colaboração. Portanto, os territórios das Unidades de Conservação de Uso Sustentável, além de promoverem a conservação da bio e sociodiversidade, também possibilitam que essas histórias sejam narradas, produzidas e o modo de vida compartilhado. Por outro lado, as demais gerações no futuro podem associar os cacós a nós, o que já ocorre, sendo os materiais que os/as arqueólogos/as amam. Em algumas situações as pessoas ficam perplexas porque viemos de tão longe estudar os pedaços de potes dos antigos e não acreditam que isso seja somente devido a um interesse arqueológico, histórico e cultural. Como se estivéssemos escondendo algo. O que está sendo adormecido e o que está sendo preservado do ponto de vista da história da comunidade? Qual o nosso papel nesse sentido? Como promover a potência da multitemporalidade dos materiais arqueológicos sem que a nossa visão prevaleça? Como construir essa história multitemporal e não linear que comporte o fluxo entre esses distintos mundos? A escuta atenta das experiências de vida e das memórias locais pode indicar caminhos possíveis para que transformemos nossa prática em uma arqueologia

parente, compromissada com a vida local e com o estabelecimento efetivo de relações de ajuda mútua e da correlação benéfica de mundos.

Ao buscar responder à minha pergunta inicial nesta tese sobre qual o papel das ações de socialização do patrimônio arqueológico em contextos comunitários inseridos em Unidades de Conservação de Uso Sustentável, entendi que elas são centrais para que nossas marcas de uma dimensão sutil e afetiva também possam se ampliar, para que possamos tornar a ciência arqueológica relevante localmente. As comunidades querem crescer, e para esse movimento ocorrer de forma “sustentável”, que é um desafio do gerenciamento das UCs, a educação se torna primordial para a promoção da bio e sociodiversidade. Cabe salientar que essa perspectiva é muito clara para as famílias. Elas sempre mostram preocupação com as novas gerações, e a educação é vista como um pilar para promover as aproximações intergeracionais, para ancorar o legado dos antigos com os anseios e desejos de mudanças da juventude.

Nesta tese, busquei mostrar como a memória social dessas famílias na região do Médio Solimões foram indicando pistas de como os materiais arqueológicos também são outras coisas, discussão esta consolidada para nós amazonistas, amazônidas. As coisas carregam essa dubiedade de materiais que estão imersos na longa duração, mas também acionam histórias que falam especialmente da vida em comunidade. Qualquer trabalho arqueológico que busque ressonâncias nessas localidades, pode levar em consideração esses encontros de mundos entre a materialidade, os lugares e o tempo. Quando pensamos nas práticas de socialização do patrimônio arqueológico, é justamente este o ponto de partida para que possamos superar uma prática educativa que busque conscientizar outro, para que possa promover encontros mobilizadores para todos/as os/as envolvidos/as. Também entendi que a dimensão educativa não estava circunscrita somente ao meu trabalho, mas em todas as pesquisas desenvolvidas, pois pesquisar em contextos comunitários necessita desse esforço de interação da ciência com os conhecimentos tradicionais, e sem a dialogia, voltamos de campo da mesma forma que chegamos.

As demais arqueologias desenvolvidas nesses contextos também possuem sua relevância e são cruciais, inclusive o meu trabalho só pode ocorrer nesse patamar, pois eu estava trabalhando de forma conjunta com outros/as colegas que atuavam com as frentes de estudos cerâmicos, arqueobotânicos, geoarqueológicos, entre tantos outros. Nessas pesquisas, pude aprender muito e também ver as suas reverberações com as pessoas. O que enfatizo é que todas essas práticas em comunidade também acionam a perspectiva educativa, que parte do protocolo mínimo para que a comunidade entenda quem somos e o que estamos fazendo. Nesse sentido, cada um/a irá utilizar em menor ou maior grau essa abordagem, sendo que para avançarmos cada vez mais para uma

arqueologia com as pessoas, precisamos fomentar e alimentar a dimensão educativa. De modo especial, em nosso contexto colonizado, como já salientou Darcy Ribeiro ao afirmar que “A crise da educação no Brasil não é uma crise; é um projeto”, necessitamos arduamente defender a educação, suas práticas e trazê-la para o centro do debate, até mesmo na ciência, que também a olha como algo menor e menos relevante, vide o desprestígio das ações de socialização, divulgação, extensão, entre tantas outras, que muitas vezes nem pesquisas são consideradas.

O entendimento de uma arqueologia parente, que me acompanhou nessa pesquisa como um devir, um horizonte a ser praticado, parte deste lugar também fronteiro entre as formas de ler o mundo, seja pela arqueologia, seja pelas comunidades. Nossos dados podem adentrar essas memórias por meio do tempo não linear para contribuir com a vida local e também para as discussões mais amplas da arqueologia. Ao mobilizarmos o termo alguidar de índio, que aprendi em campo por exemplo, também podemos falar sobre os vasilhames Caiambé, pertencentes à Tradição Borda Incisa. Dessa forma, conectamos algo conhecido, com as nossas interpretações. O que resulta dessa correlação? Precisamos atuar mais com as comunidades e verificar como nossos dados são interpretados. Assim, podemos aos poucos ver como eles serão apropriados e misturados à vida, da mesma forma que a tipologia de um alguidar viajou nas bagagens afetivas do sertão nordestino e se misturou às técnicas indígenas amazônicas para a sua confecção aos longos das décadas e ainda se faz presente nas memórias. Eu como arqueólogo não consigo mais olhar os materiais arqueológicos somente dessa forma, são pedaços de potes dos/as antigos, pedaços de alguidar de índio nessas localidades.

Essa arqueologia é uma forma de aproximação das comunidades, possui em seu horizonte o desafio da colaboração e também leva em consideração as complexas relações familiares locais, não genealógicas, o que nos permite atuar dentro de uma determinada rede política e de prestígio. Os/as nossos/as colaboradores/as, parceiros/as de trabalho nos permitem uma determinada visão das camadas que constituem as comunidades, pois existem outras que muitas vezes não acessamos, mas com a atuação juntamente com a escola local, professores/as e crianças, podemos chegar a essas outras redes. A arqueologia parente absorve em seu fazer as ações de socialização, pois elas são os pilares de nossa prática, ocorrem a todo instante e não somente nos fechamentos de ciclos das pesquisas. Portanto, esse movimento de se implicar na vida do outro, de se fazer parente, seja com pessoas, com seres humanos e não humanos, apresenta o futuro de nossa existência no planeta. O reconhecimento de que precisamos fazer uma arqueologia com as pessoas é cada vez mais urgente.

Acredito fielmente na importância e na relevância das ações de educação patrimonial, na arqueologia pública, na educação museal, entre tantas outras. Além do mais, se formos a campo com as discussões atuais em torno da educação patrimonial como um processo transversal, que está envolvido em todas as etapas das pesquisas e que considera as demandas das comunidades para a rediscussão dos patrimônios, faremos algo muito análogo às arqueologias colaborativas, comunitárias e outras. Devido à historicidade da nossa prática arqueológica, infelizmente essas ações ainda tendem a ser colocadas como algo a ser realizado como apoio para as pesquisas, ou somente nos momentos de devolutiva para as comunidades e nos fechamentos de ciclos.

Em uma tarde chuvosa, eu estava na sede da comunidade de Boa Esperança com uma das lideranças, rodeado de crianças esperando o tempo melhorar. Ele aproveitou e indagou-me sobre qual era o meu trabalho dentro da arqueologia, pois eu não ficava escavando com os/as colegas. Expliquei que gostaria de encontrar um diálogo maior entre os dados arqueológicos, que estavam sendo produzidos naquele exato momento, com a vida local. Por isso, passava o dia, de casa em casa, em conversas e escutas sobre o modo de vida das pessoas. Ele me interrompeu e comentou: “você está estudando a nossa origem” e, em seguida, fez uma analogia sobre a importância das pessoas saberem de onde vieram, estudarem a sua própria vida, para vivê-la bem e saber por onde ela vai caminhar. Ele complementou: “assim como quando alguém vai projetar uma casa, precisa fazer a planta dela, da mesma forma é a nossa vida, precisamos planejá-la”. Fiquei reflexivo com esse comentário, que me fez questionar se a arqueologia e os nossos dados poderiam ajudar no alicerce do planejamento dessa casa local. Acredito que sim, mas precisamos misturar as nossas interpretações com as noções locais.

Compreendi que o desenvolvimento de uma arqueologia amazônica com o foco na longa duração indígena e com a preocupação de socializar esses conhecimentos poderia ocorrer por outra perspectiva, a de uma arqueologia parente. Sabemos dos problemas e das potencialidades das conexões entre as populações ribeirinhas na Amazônia com as populações indígenas, desse modo, os laços de apoio e de solidariedade se estabelecem pela complexidade de se fazer parente, como alguém que é da sua família, não necessariamente consanguínea, mas que possui um vínculo, um compromisso de ajuda mútua. Nesse sentido, durante a pandemia da Covid-19, em algumas situações, nós pesquisadores/as também fomos acionados para que pudessemos ajudar com as dificuldades enfrentadas, passamos a ter vínculos com algumas famílias que extrapolam nossos fazeres como cientistas.

Todo trabalho de aproximação da pesquisa arqueológica das comunidades é contextual e desafiador, porque por meio das histórias de cada localidade, aquilo que é produzido no âmbito da academia e com as comunidades pode reverberar de muitas formas. Nós cientistas encontramos um apoio imediato na escola e na figura dos/as professores/as, das crianças e dos/as autodidatas, que veem de forma direta e latente maneiras de conciliar os dados produzidos com a sala de aula e com a curiosidade de conhecerem mais. A preservação arqueológica é uma política e prática do Estado, da mesma forma que a escola. Entretanto, nos contextos amazônicos, ela também teve um papel central para a conformação do tempo da vida em comunidade e seus/suas professores/as, de maneira geral, foram figuras que transpuseram um contexto de muitas dificuldades para se alfabetizarem e para promoverem atualmente uma melhor qualidade de vida às novas gerações. As escolas são patrimônios locais, conquistados com muita luta e resiliência das famílias, são legados lembrados a todo instante, mas que ainda precisam avançar para garantir mais melhorias, sobretudo com a conciliação dos conhecimentos tradicionais com os currículos escolares, que são elaborados por pessoas que muitas vezes não conhecem essas realidades e instituídos por políticas federais, estaduais e municipais. Em alguns casos, como no achado das urnas de Tauary, a arqueologia já nasceu localmente com o devir educacional, com o desejo e a luta por uma melhor educação e por uma escola que atenda às demandas das famílias.

Os aprendizados realizados sobre as coisas arqueológicas localmente me deixaram fascinados sobre a porosidade da materialidade na vida local. A maneira como a memória arigó de ex-serigueiros/as reatualiza os territórios e os materiais arqueológicos; os fragmentos que ali ressurgem a cada chuva, remetem aos potes produzidos pelas mulheres das famílias, como as avós e tias; a força do alguidar de índio sintetiza o modo de vida ribeirinho com uma latência indígena; as muitas brincadeiras com as caretinhas arqueológicas e o movimento de guardá-los nas casas; a curiosidade e estranhamento com a temporalidade arqueológica produzidas por nós; a reverberação local da escavação de uma urna funerária e os aprendizados realizados é mobilizada por várias gerações como um elemento de troca conosco; a necessidade de manter os materiais arqueológicos no solo das comunidades, pois eles as sustentam, são seu alicerce; o movimento de seleção de cacos mais “bonitinhos” que expandem e democratizam o processo curatorial restrito a especialistas; a riqueza dos brinquedos arqueológicos que mobilizaram muitas histórias na imaginação infantil; os meandros da gestão arqueológica com o exemplo da coleção arqueológica da rádio comunitária a Voz da Selva devido a mobilidade desses materiais que extrapolam a nossa noção de salvaguarda; entre outras. Essas percepções expandem uma determinada política da “subjetividade arqueológica”, que nos leva a pensar muitas vezes de diferentes formas,

convida-nos a conhecer outras realidades, a ser mais criativos em nossas interpretações com a busca pela bússola vital da vida, onde ela está pulsando.

Baseado nesses aprendizados, ao longo do processo fui me desorganizando para me reorganizar. Por conseguinte, passado esses cinco anos, agora posso realizar um trabalho arqueológico mais amplo com as comunidades, o qual parta de outro lugar. Posso também continuar com o necessário movimento de documentação dessas narrativas, que são estruturantes do desenvolvimento arqueológico com as comunidades. Muitas outras ainda estão por lá, circulando, sendo produzidas e esse movimento de registro pode contribuir com um desejo que ouvi de quase todos os/as mais velhos/as. Segundo eles/as, as novas gerações que nasceram nas comunidades, muitas vezes não reconhecem todos os desafios vividos por eles/as no tempo do Juruá e, sobretudo, a luta que foi para serem autônomos/as em suas vidas, e os percalços para a criação das Reservas. Portanto, algumas dessas histórias e conhecimentos podem se perder, ou como nos ensinam os/as indígenas, adormecer, como o caso do alguidar, que é falado de modo especial pelos/as mais velhos/as. Nesse sentido, os nossos aparatos modernos de registro, como o movimento de salvaguarda dos museus, podem ser atualizados pela vida comunitária e contribuir com o processo de produção de mais diferenças e da salvaguarda das memórias. Em Tauary, assim como em Boa Esperança, existe um contexto favorável para que as comunidades criem seus museus comunitários, não restritos a um prédio, mas que envolvam todo o território e onde o patrimônio arqueológico é mais um elemento entre tantos outros. Esse movimento que precisa vir das comunidades e nós sermos seus aliados.

Acredito profundamente que esses espaços podem nos ajudar com o complexo desafio da gestão dos sítios e do patrimônio arqueológico nas áreas de atuação do IDSM, que tem como missão promover ações sustentáveis. Os exemplos de museus comunitários na América Latina têm implementado muitas contribuições para o campo museológico assim como promovido a transformação e a justiça social, especialmente para grupos marginalizados pela história oficial, comunidades que passam a assumir o processo de gestão de seus referenciais patrimoniais. No âmbito da RDS Amanã e da FLONA Tefé, outras comunidades não abordadas nesta tese, mas que tive o privilégio de conhecer como Bom Jesus do Baré, Ubim, Bom Jesus da Ponta da Castanha dentre outras também possuem um contexto favorável para a criação de museus comunitários, todos os elementos estão ali, à espera de serem ouvidos.

Tanto o contexto do meu mestrado, desenvolvido no interior de Rondônia, quanto do meu doutorado me indicaram, em relação à política patrimonial arqueológica na floresta amazônica, que as ideias de Paulo Freire foram cruciais para a transformação das comunidades. No primeiro caso, foram seus ensinamentos que

possibilitaram que professores/as valorizassem as lâminas de machado e fragmentos cerâmicos que os/as alunos/as traziam de suas roças para sala de aula. Mesmo sendo algo desconhecido para os/as professores/as, inspirados nessas ideias levaram em consideração essa curiosidade, que culminou na criação do Museu Regional de Arqueologia de Rondônia. No segundo, o MEB de inspiração Freiriana e também a influência da Teologia da Libertação possibilitaram a fundação das comunidades, mesmo durante o período de repressão da ditadura militar brasileira. Essas ideias fomentaram o espírito de trabalho coletivo e a melhoria de vida, que rompeu com um longo modelo de opressão, conformando as comunidades atuais que nos recebem atualmente para o desenvolvimento de nossas pesquisas.

No Médio Solimões, ainda precisamos investigar melhor a influência desses dois pensamentos e, sobretudo, estudar mais a organização política e participativa das comunidades, que pode nos apresentar alternativas às ideias anglófonas de colaboração com base em nossa realidade. Não que elas sejam ruins, mas para que possamos ser memoriosos com a nossa tradição intelectual e indicar novos caminhos para o debate internacional. As ideias apresentadas nesta tese não terminam aqui, ainda temos muitos desafios para o futuro, como dar continuidade aos trabalhos com as comunidades, especialmente tendo como ponto inicial suas perguntas; contribuir para que o turismo de base comunitária possa se desenvolver e também agregar o componente arqueológico; promover o trabalho constante com as escolas, com professores/as e estudantes; produzir materiais em conjunto com os agentes locais, como mais materiais educativos e exposições. Cabe destacar que o Laboratório de Arqueologia do IDSM contratou a pesquisadora Karina Nymara Brito Ribeiro para atuar com a área de socialização do patrimônio e poderá agregar muito nessas ações. Também se faz necessário detalhar mais e praticar essa arqueologia parente; para isso, é fundamental que outros colegas, com quem tanto aprendi ao longo deste percurso, também vejam sentido nessa abordagem, bem como contribuam para a sua consolidação. De modo igual, precisamos potencializar mais as relações de colaboração entre nós pesquisadores/as, a fim de que possamos transformar nossos centros de pesquisa, apresentar respostas alternativas à produção acadêmica atual, combater o neoliberalismo e a competitividade para construirmos mundos em conjunto. Ademais, necessitamos demonstrar que as grandes perguntas são cruciais assim como o são as dos/as moradores/as das comunidades.

Mesmo realizando quatro campos significativos nas comunidades entre os anos de 2017 a 2021, gostaria de ter estado mais perto das famílias e das comunidades. Conseguimos lançar um primeiro material educativo, que tem um formato tradicional, mas que cumpre uma demanda antiga, o retorno das pesquisas em uma plataforma de

fácil acesso. Tal material rompe em certa medida com a tirania do mercado editorial dos livros didáticos, que ainda levará muito tempo para a incorporação dos dados produzidos pela arqueologia localmente no Médio Solimões nos materiais que circulam e são distribuídos pelas escolas. As comunidades têm muitas sugestões de como a arqueologia pode caminhar e em Boa Esperança a vontade de que façamos escavação com as urnas Caimbé é bem latente assim como o desejo de retorno das urnas para Tauary e a criação de um “muselzinho”.

Eu desejo continuar atuando com essas comunidades e outras no Médio Solimões, para poder contribuir com a vida das pessoas que tanto me ensinaram. Nesse sentido, nós como arqueólogos/as amazonistas estamos a serviço de quem? Esforçamo-nos arduamente para estarmos ao lado das comunidades e, além de contribuirmos para a produção de uma história indígena de longa duração mais polissêmica, nossos trabalhos, ao serem afetados pelas pessoas, ressoam não somente nas comunidades mas também nos locais que ocupamos fora dos trabalhos no contexto amazônico. Esta pesquisa também reverbera de forma potencial em minha prática em São Paulo no MAE-USP, pois qualquer trabalho que eu desenvolvo com a temática da arqueologia amazônica é povoada pelas histórias, pelas memórias e experiências de vida desses/dessas agricultores/as, pescadores/as, artesãos/ãs, ex-seringueiros/as, entre tantos outros, que me receberam em suas casas e tanto me ensinaram.

Mesmo longe, eu mobilizo os ensinamentos que aprendi, para poder ajudar na desconstrução dos estereótipos urbanos em torno dos povos da floresta. Inclusive, esse desconhecimento em torno da Amazônia tem consequências desastrosas para seus povos e populações. Quando cheguei em 2017 para a retomada dos trabalhos arqueológicos no Lago Amanã após um hiato, a arqueologia tinha vínculos distantes mas afetivos com as famílias, o que automaticamente me possibilitou uma entrada efetiva na vida delas. Caso não consiga continuar com esse trabalho localmente, eu também posso cair nesse lugar da lembrança, de um tal professor de São Paulo que veio trabalhar com as escolas. Outras pessoas poderão dar continuidade a essas redes, que atualizamos por meio de nossas práticas arqueológicas com as famílias, promovendo e vendo a relevância ou não de uma arqueologia parente.

Referências Bibliográficas.

- ABRAMOWICZ, Anete. RODRIGUES, Tatiane Cosentino. DA CRUZ, Ana Cristina Juvenal. A diferença e a diversidade na educação. **Contemporânea-Revista de Sociologia da UFSCar**, v. 1, n. 2, p. 85-97, 2011.
- ABREU, Regina. Museus etnográficos e práticas de colecionamento: antropofagia dos sentidos. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Rio de Janeiro, vol. 31, p. 101-125. 2005.
- ACERVO DA SAB, Grupo. Recomendações de Ouro Preto/abril – 2017 – Fórum de Arqueologia da SAB – Acervos Arqueológicos. **Revista Arqueologia Pública**, v. 11, n. 2[19], p. 2-5, 30 nov. 2017.
- ACOSTA, Alberto. BRAND, Ulrich. **Pós-extrativismo e decrescimento**: saídas do labirinto capitalista. São Paulo: Elefante, 2018.
- ADAMS, Cristina. MURRIETA, Rui. NEVES, Walter (Ed.). **Sociedades caboclas amazônicas**: modernidade e invisibilidade. São Paulo: Annablume, 2006.
- AGOSTINI, Camilla. Temporalidades e saberes inscritos em ruínas e memórias. Vestígios - **Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica**, [S. l.], v. 13, n. 1, p. 29–50, 2019. DOI: 10.31239/vtg.v1i13.14932. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/vestigios/article/view/14932>
- AGUILÓ, Antoni. Aguiló: O fascinante declínio do eurocentrismo. **Outras Palavras**: Jornalismo de profundidade e pós-capitalismo, 2020. Disponível em: <https://outraspalavras.net/eurocentrismoemxeque/aguiló-fascinante-declinio-do-eurocentrismo/?fbclid=IwAR2ACRgE1qdgZZAWOU6W09NaR2l6DiF9sgpGUAIfgoN5836RUSPvOb5ceCXk>. Acesso em: jan. 2021.
- ALBERTO, Luana Antoneto. **Registros Rupestres de São Paulo. Conhecer para preservar**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. DOI: 10.11606/D.71.2014.tde-14042014-121333
- ALCÂNTARA, Aureli Alves. **Paulo Duarte entre sítios e trincheiras em defesa da sua dama – a pré-história**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- ALEGRETTI, Mary Helena. **A construção social de políticas ambientais. Chico Mendes e o Movimento dos Seringueiros**. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável – Gestão e Política Ambiental) - Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília – DF, 2002.
- ALENCAR, Edna Ferreira. **Terra Caída: Encante, Lugares e Identidades**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de Brasília, Brasília – DF, 2002.
- ALENCAR, Edna Ferreira. O tempo dos padrões “brabos”: fragmentos da história da ocupação humana da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, AM. In. **Amazônica** 1 (1), p. 178-199, 2009.
- ALENCAR, Edna Ferreira. Dinâmica territorial e mobilidade geográfica no processo de ocupação humana da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã - AM.

Uakari. Tefé: Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, v.6, n.1, p.39-58, 2010.

ALENCAR, Edna Ferreira. SOUZA, Isabel Soares de. Tradição e mudanças no modo de habitar as várzeas dos rios Solimões e Japurá, AM. In: **Illuminuras**, Porto Alegre, v. 17, n. 41, p. 203-232, jan/jun, 2016.

ALENCAR, Edna Ferreira. SOUZA, Isabel Soares de. Histórico de Ocupação Humana a partir do século XX. In: NASCIMENTO, Ana Claudeise Silva. MARTINS, Maria Isabel Figueiredo Pereira de Oliveira, GOMES, Maria Cecília Rosinski Lima, FERREIRA-FERREIRA, Jefferson, SOUZA, Isabel Soares de. FRANCO, Caetano Lucas Borges, SOUZA, Marília de Jesus da Silva (orgs). **Sociobiodiversidade da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã (1998-2018): 20 anos de pesquisas.** Tefé, AM: IDSM, p. 170-187, 2019.

ALFONSO, Louise Prado. **Arqueologia e Turismo: sustentabilidade e inclusão social.** Tese (Doutorado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. DOI:10.11606/T.71.2012.tde-16012013-141541

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Nova Cartografia Social: territorialidades específicas e politização da consciência das fronteiras. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. JUNIOR, Emmanuel de Almeida Farias (Org.). **Povos e comunidades tradicionais: nova cartografia social.** Manaus: UEA Edições, p. 157-173, 2013.

ALMEIDA, Fábio Guaraldo. **Terra de quilombo: arqueologia da resistência e etnoarqueologia no território Mandira, município de Cananéia/SP.** Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

ALMEIDA, Fabio Guaraldo. **Passado e presente na paisagem: temporalidades da paisagem quilombola na ilha de Tinharé, Cairú (BA).** . 2021. Tese (Doutorado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021. doi:10.11606/T.71.2021.tde-21032022-153521.

ALMEIDA, Mauro Barbosa de. WOLFF, Cristina Scheibe, COSTA, Eliza Lozano, FRANCO, Mariana C. Panjota. Habitantes: os seringueiros. In: CUNHA, Carneiro Manuela e ALMEIDA, Mauro Barbosa W.B (orgs.) **Enciclopédia da Floresta: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações.** São Paulo, Companhia das Letras, p. 105-146, 2002.

AMARAL, Daniella Magri. **Loiça de barro do Agreste: um estudo etnoarqueológico de cerâmica histórica pernambucana.** 2012. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. doi:10.11606/D.71.2012.tde-15012013-171253.

AMARAL, Daniella Magri. **Loiceiras, potes e sertões: um estudo etnoarqueológico de comunidades ceramistas no agreste central pernambucano.** Tese (Doutorado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. DOI:10.11606/T.71.2019.tde-13082019-104534. Acesso em: 06 dez. 2020

AMARAL, Daniella Magri. Os Potes no Cotidiano Doméstico Sertanejo: Materialidades Resistentes. **VI SAB Nordeste**, 2020.

- AMARAL, Márcio. ROSA, Patrícia. CASSINO, Mariana Franco. Arqueologia e Simbologia na Região do Baixo Rio Juruá. **Resumo expandido**. XX Congresso da SAB. Pelotas: 2019.
- AMMANN, Stefan. **Etnobotânica de árvores e palmeiras em três comunidades ribeirinhas do rio Jauaperi**, na divisa entre Roraima e Amazonas. Dissertação (Mestrado) - Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Manaus, 2014.
- ANAHATA. **A complexidade do “pardo” e o não-lugar indígena**. 2019. Disponível em: <<https://medium.com/@desabafos/a-complexidade-do-pardo-e-o-n%C3%A3o-lugar-ind%C3%ADgena-a8a1e172e2b0>> Acesso em: 24 out. 2021.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANDERSON, Jay. Living History: Simulating Everyday Life in Living Museums. **American Quarterly**, vol. 34, no. 3, Johns Hopkins University Press, pp. 290–306, 1982. <https://DOI.org/10.2307/2712780>
- ANDRADE, Rodrigo de Oliveira. O peso das desigualdades. **Pesquisa FAPESP**. 2020. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/o-peso-das-desigualdades/>. Acesso em: dez. 2020.
- ANTUNES, André Pinassi. **Um século de caça comercial na Amazônia**. Tese (Doutorado em Ecologia) - Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Manaus, 2015.
- ANZALDUA, Gloria. **Borderlands/ La fronteras**. San Francisco: Pinsters/Aunt Lute Book Company, 1987.
- ANZALDUA, Gloria. La conciencia de la mestiza: rumo a uma nova consciência. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 704-719, dez. 2005.
- ANZALDUA, Gloria. Queer(izar) a escritora – Loca, escritora y chicana. Tradução: Tatiana Nascimento. In: KEATING, AnaLouise (Ed.). **The Gloria Anzaldúa Reader**. Durham: Duke University Press, p. 163-175, 2009.
- ARAÚJO, Ana Carvalho Ziller de. CARVALHO, Ernesto Ignacio de. CARELLI, Vicent Robert. **Cineastas indígenas: um outro olhar – guia para professores e alunos**. Olinda, PE: Vídeo nas Aldeias, 2010.
- ARAÚJO, Geórgia Layla Holanda de. LIMA, Márcio Amaral. TAMANAHA, Eduardo Kazuo. História, memória e patrimônio da cidade de Tefé pelo viés da arqueologia urbana. **Transfronteiras, epistemologias, culturas e vozes disciplinares**. Caderno de Resumos do V Encontro, Manaus, Tefé, 2020.
- ATALAY, Sonya. Multivocality and Indigenous Archaeologies. In: FAWCETT, Clare. HABU, Junko. MATSUNAGA, John (Org.). **Evaluating Multiple Narratives: Beyond Nationalist, Colonialist Archaeology**. New York: Springer, p. 24-29, 2008.
- ATALAY, Sonya. **Community-Based Archaeology. Research with, by, and for Indigenous and Local Communities**. Berkely: University of California, 2012.

- ATALAY, Sonya. Can Archaeology Help Decolonize the Way Institutions Think? How Community-Based Research is Transforming the Archaeology Training Toolbox and Helping to Transform Institutions. **Archaeologies: Journal of the World Archaeological Congress**, 2019. <https://DOI.org/10.1007/s11759-019-09383-6>
- ATALAY, Sonya. Indigenous Science for a World in Crisis. **Public Archaeology**. p.1-16, 2020. DOI: [10.1080/14655187.2020.1781492](https://doi.org/10.1080/14655187.2020.1781492)
- ATALAY, Sonya. SHANNON, Jennifer A. SWOGER, John. **Journeys to complete the work: stories about repatriations and changing the way we bring Native American ancestors home**, 2017. Disponível em: <https://www.worldcat.org/title/journeys-to-complete-the-work-stories-about-repatriations-and-changing-the-way-we-bring-native-american-ancestors-home/oclc/1041934511>. Acesso em: 10 dez. 2021.
- BAIMA, Carlúcio de Brito. **A Educação Patrimonial nos projetos de Arqueologia de Contrato: reflexões e contribuições**. Dissertação (Mestrado Profissional) - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Rio de Janeiro: IPHAN, 2016.
- BANDEIRA, Arkley Marques. Aproximações entre a etnografia arqueológica e os modos de fazer na comunidade quilombola de Itamatatua, Alcântara – Maranhão. **Revista Arqueologia Pública**, v. 12, n. 1, p. 30-46, 2018.
- BALÉE, William. ERICKSON, Clark. **Time and complexity in historical ecology: studies in the neotropical lowlands**. Columbia University Press, 2006.
- BALÉE, Willian. OLIVEIRA, Vinícios Honorato. SANTOS, Raquel et al. Ancient Transformation, Current Conservation: Traditional Forest Management on the Iriri River, Brazilian Amazonia. **Human Ecology** 48, 1–15, 2020. <https://DOI.org/10.1007/s10745-020-00139-3>
- BARBOSA, Fabíola Holanda. **Experiência e Memória**. A palavra contada e a palavra cantada de um nordestino na Amazônia. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- BARRETO, Cristiana Nunes Galvão. Socialização do patrimônio arqueológico no lago Tefé, Am. Relatório diagnóstico preliminar. **Projeto mapeamento arqueológico do Lago Tefé**. Tefé: IDSM, 2015.
- BARRETO, Cristiana. Do teso marajoara ao sambódromo: agência e resistência de objetos arqueológicos da Amazônia. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, 15(3), e20190106, p. 1-19, 2020. DOI: [10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0106](https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0106)
- BARRETO, Cristiana Nunes Galvão. MACHADO, Juliana. Exploring the Amazon, explaining the unknown: views from the past. In: MCEWAN, COLIN. BARRETO, Cristiana. NEVES, Eduardo Góes (Eds). **Unknown Amazon**. Londres: The British Museum Press, p.232-251, 2001.
- BARROS, Rooney Augusto Vasconcelos. **O futebol como espaço de manifestação sociocultural vivenciada em comunidades rurais no Baixo Amazonas**. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014. <http://tede.ufam.edu.br/handle/tede/4216>

- BARTHES, Roland. **A câmera clara**: nota sobre a fotografia. 7ªed. Nova fronteira, 2018.
- BELLETTI, Jaqueline. **Arqueologia do Lago de Tefé**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- BELLETTI, Jaqueline. A tradição policroma da Amazônia. BARRETO, Cristiana. LIMA, Helena Pinto. BETANCOURT, Carla Jaimes (orgs.). **Cerâmicas arqueológicas da Amazônia: rumo a uma nova síntese**. Belém: IPHAN: Ministério da Cultura, p. 348-364, 2016.
- BELK, Russel.W. Collectors and collecting. In: PEARCE, SUSAN (Ed.). **Interpreting Objects and Collections**. London: Routledge, p.317-326, 1999.
- BENAVIDES, Oswaldo Hugo. A ilha dos homens menstruados: introdução de leacock sobre "Origem da família, a propriedade privada e o Estado" do Engels. **Revista Arqueologia Pública**, Campinas, SP, v. 13, n. 1[22], p. 85–98, 2019.
- BENJAMIN, Walter. Desempacotando minha biblioteca: um discurso sobre o colecionador. In: **Rua de mão única**. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo, Brasiliense, p. 227-235, 1987.
- BENJAMIN, Walter. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia e Técnica. Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, p. 197- 221, 1994.
- BENJAMIN, Walter. Rua de Mão única. In. **Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação**. São Paulo: Editora 34, 2002.
- BENJAMIN, Walter. O colecionador. In: **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, p.103-109, 2009.
- BENTES, Rosineide. A intervenção do ambientalismo internacional na Amazônia. **Estudos Avançados**, v. 19, n. 54, p. 225-240, 2005.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. BRANQUEAMENTO E BRANQUITUDE NO BRASIL In: **Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil** / Iray Carone, Maria Aparecida Silva Bento (Organizadoras) Petrópolis, RJ: Vozes, p. (25-58), 2002.
- BERNADINO-COSTA, Joaze. MADONALDO-TORRES, Nelson. GROSGOUEL, Ramón. (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2ª ed., 2019.
- BETTO, Frei. **O que é Comunidade Eclesial de Base**. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- BEZERRA, Márcia. Nossa herança comum: considerações sobre a educação patrimonial na arqueologia Amazônica. In: PEREIRA, Edith. GUAPINDAIA, Vera (Org.). **Arqueologia Amazônica 2**, 1ª ed. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, p.1021-1037, 2010.
- BEZERRA, Márcia. “As Moedas dos índios”: um estudo de caso sobre os significados do patrimônio arqueológico para os moradores da Vila de Joanes, ilha de Marajó,

Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 6, n. 1, p. 57-70, jan.- abr. 2011.

BEZERRA, Márcia. RAVAGNANI, Luíz. **O verdadeiro ouro de Serra Pelada**. Histórias de Vida no garimpo. Curinópolis: Programa de Prospecção e Educação Patrimonial em Serra Leste, 2011.

BEZERRA, Márcia. Os sentidos contemporâneos das coisas do passado: Reflexões a partir da Amazônia. **Revista de Arqueologia Pública**, Campinas: LAP/NEPAM/Unicamp, n. 7, p.107122, 2013.

BEZERRA, Márcia. Arqueologia e [Des]envolvimento: Patrimônio, Contrato e Comunidades Locais na Amazônia. Simpósio Patrimônio. In: ROSTAIN, Stéphen (Ed.). **Antes de Orellana. Actas del 3er Encuentro Internacional de Arqueologia Amazônica**. Instituto Francês de Estudios Andinos, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Embajada de EEUU, p.334-341, 2014.

BEZERRA, Márcia. Na beira da cava: arqueologia, educação patrimonial e direitos humanos em Serra Pelada, Pará, Amazônia. **Revista de Arqueologia**. Sociedade de Arqueologia Brasileira. V.28, p.216-228, 2015.

BEZERRA, Márcia. Brincando no sítio: crianças, cultura material e passado na Amazônia. **Nova Revista Amazônica**. Bragança: Universidade Federal do Pará, v.4, n.3, p. 1-7, 2016.

BEZERRA, Márcia. **Teto e Afeto: Sobre as Pessoas, as Coisas e a Arqueologia na Amazônia**. 1. ed. Belém: GK Noronha. v. 1. 108p, 2017.

BEZERRA, Márcia. Com os Cacos no Bolso: colecionamento de artefatos arqueológicos na Amazônia Brasileira. **Revista do Patrimônio**. Revista do Patrimônio Histórico Artístico e Nacional. Patrimônio do Norte: Outros olhares para a gestão. n. 38, pp. 85-99, 2018a.

BEZERRA, Márcia. O machado que vaza ou algumas notas sobre as pessoas e as superfícies do passado presente na Amazônia. **Vestígios, Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica**. Belo Horizonte, UFMG. pg. 51-58, 2018b.

BEZERRA, Márcia. For a solidary activist [public] archaeology in the Amazon. **Online Journal in Public Archaeology** Volume 10 p. 59-64, 2020a.

BEZERRA, Marcia. A urna bordada: artesanato e arqueologia na Amazônia contemporânea. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, v. 15, 2020b. DOI:[10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0124](https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0124)

BEZERRA, Mirthyani. Uma nação se faz na cama? **Tilt Uol**. 2020. Disponível em: <https://www.uol.com.br/tilt/reportagens-especiais/dados-do-genoma-de-brasileiros-revelaram-violento-processo-miscigenacao/index.htm#cover>. Acesso em: 22 jan. 2021.

BIANCHEZZI, Clarice. SANTOS, Adriano Márcio dos. BASSI, Filippo Stampanoni. LIMA, Helena Pinto. MACHADO, Michel Carvalho. CRUZ, Alef Fernandes. BATISTA FILHO, Arnoud de Oliveira. PAIVA, Maurício de. **Fragmentos: arqueologia, memórias e histórias de Parintins**. 1. ed. – Parintins, AM: Eskenazi Gráfica, 2021.

- BOFF, Leonardo. BOFF, Clodovis. **Como fazer teologia da libertação**. Editora Vozes: Petrópolis, 2001.
- BONDIA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n. 19, p. 20 - 28, 2002. <https://DOI.org/10.1590/S1413-24782002000100003>.
- BORDINHÃO, Katia. VALENTE, Lúcia. SIMÃO, Maristela dos Santos. **Caminhos da memória: para fazer uma exposição**. Brasília, DF: IBRAM, 2017.
- BOSI, Ecléa. **O Tempo Vivo da Memória: Ensaio de Psicologia Social**. 3. ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- BOURDIEAU, Pierre. DARBEL, Alain. **O amor pela arte**. Os Museus de Arte na Europa e seu Público. TEIXEIRA, Guilherme (trad.). São Paulo: Zouk Editora, 2007.
- BRASIL. **Portaria Minc/Iphan nº 196, de 18 de maio de 2016**. Dispõe sobre a conservação de bens arqueológicos móveis, cria o Cadastro Nacional de Instituições de Guarda e Pesquisa, o Termo de Recebimento de Coleções Arqueológicas e a Ficha de Cadastro de Bem Arqueológico Móvel.
- BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular – terceira versão**. Brasília: MEC, 2017.
- BROSIUS, J. Peter. Sites and Topologies in the Study of Transnational Movements. In **New Directions in Anthropology & Environment: Intersections**, eds. C. L. Crumley, E. van Deventer, J.J. Fletcher, pp. 90-111, Altamira Press, Boston. 2002.
- BROWN, Karen. DAVIS, Peter. RAPOSO, Luis (eds). **On Community and Sustainable Museums. Sobre Museos Comunitarios y Sostenibles**. EULAC Museums, 2019.
- BRUM, Eliane. Eu+ 1: Uma jornada de saúde mental na Amazônia. **Youtube**, 2017. Disponível em <https://youtu.be/IG_DdW4znCE>. Acesso em: dez. 2020.
- BRUNO, Maria Cristina Oliveira. **Museu do Instituto de Pré-História: um museu a serviço da pesquisa científica**. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1984.
- BRUNO, Maria Cristina Oliveira. **Musealização da Arqueologia: um estudo de modelos para o Projeto Paranapanema**. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.
- BRUNO, Maria Cristina Oliveira. **Museologia: a luta pela perseguição ao abandono**. Tese (Livre-Docência) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.
- BRUNO, Maria Cristina Oliveira. Arqueologia e Antropofagia: A musealização de sítios arqueológicos. **Revista do Patrimônio Histórico Artístico Nacional**. Rio de Janeiro, n. 31, p. 234-247, 2005.
- BRUNO. Maria Cristina Oliveira (ed.). **Waldisa Rússio Camargo Guarnieri, textos e contextos de uma trajetória profissional**. São Paulo: Pinacoteca do Estado, Secretaria de Estado da Cultura, Comitê Brasileiro do Conselho Internacional de Museus, 2010a.

- BRUNO, Maria Cristina Oliveira (ed.). **O ICOM-Brasil e o pensamento museológico brasileiro**: documentos selecionados. São Paulo: Pinacoteca do Estado, Secretaria de Estado da Cultura, Comitê Brasileiro do Conselho Internacional de Museus, 2010b.
- BRUNO, Maria Cristina Oliveira. Musealização Da Arqueologia: Caminhos Percorridos. **Revista De Arqueologia**. Vol. 26, n. 2, p.04-15. 2014. <https://DOI.org/10.24885/sab.v26i2.379>.
- BRUNO, Maria Cristina Oliveira. “Acervos arqueológicos: Relevâncias, Problemas e desafios desde sempre e para sempre”. **Revista de Arqueologia**. v. 33 n. 3. p. 8-18, 2020. <https://DOI.org/10.24885/sab.v33i3.845>
- BRUNO, Maria Cristina Oliveira. COMERLATO, Fabiana. COSTA, Carlos Alberto. LAIA, Paulo Otávio. MONTALVÃO, Ana Carolina. Motta Rocha. MORAES WICHERS, Camila Azevedo. POLO, Mário Junior. RIBEIRO, Diego Lemos. SALADINO, Alejandra. SILVA, Maurício André. VASCONCELOS, Mara Lúcia Carret. Resiliência do devir: notas sobre o lugar, o papel e a atuação da REMAAE na defesa das coleções arqueológicas e etnográficas brasileiras. **Revista De Arqueologia**. v. 33, p. 3, p. 19–42, 2020. <https://DOI.org/10.24885/sab.v33i3.844>
- CABRAL, Mariana Petry. **No tempo das pedras moles**: arqueologia e simetria na floresta. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Belém, 2014.
- CABRAL, Mariana Petry. Entre passado e presente: arqueologia e coletivos humanos na Amazônia. **Teoria & Sociedade**. Revista do Departamento de Antropologia e Arqueologia, Ciência Política e Sociologia da Faculdade de Filosofia e Ciências HUmanas da Universidade Federal. Belo Horizonte, v. 24, n. 2, p. 76-91, 2016.
- CABRAL, Mariana. PEREIRA, Daiane. BEZERRA, Márcia. Patrimônio arqueológico da Amazônia: a pesquisa, a gestão e as pessoas. In: **Revista do Patrimônio Histórico Artístico e Nacional**. Brasília: IPHAN, n. 38, p. 247-268, 2018.
- CALVINO, Italo. **Coleção de areia**. Editora Companhia das Letras: São Paulo, 2010.
- CÂMPERA, Luiza Maria Fonseca. **O lago encantado e o caminho da chuva: noções de corpo, cura e cosmologia no Médio Solimões**: Um estudo antropológico em comunidades da RDS Amanã. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas – UFAM, Manaus, 2017.
- CÂNDIDO, Manuelina Maria Duarte. **Ondas do Pensamento Museológico Brasileiro**. Lisboa: ULHT, (Cadernos de Sociomuseologia, 20), 259 p., 2003.
- CÂNDIDO, Manuelina Maria Duarte. **Arqueologia Musealizada: patrimônio cultural e preservação em Fernando de Noronha**. Dissertação (Mestrado) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CARNEIRO, Carla Gibertoni. **Ações educacionais no contexto da arqueologia preventiva: uma proposta para a Amazônia**. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

- CARNEIRO, Carla Gibertoni. Educação Patrimonial e Arqueologia: Alguns Aspectos dessa Interface. **Amazônia. Revista de Antropologia** (Online), v. 6, n. 2, p. 442-458, 2014.
- CAROMANO, Caroline Fernandes. GASPAR, Meliam Viganó. PEREIRA, Ester Ribeiro. LIMA, Márjorie do Nascimento. LIMA, Jaqueline Carou Felix. Nem todas são Betty ou Anna: o lugar das arqueólogas no discurso da Arqueologia Amazônica. **Revista de Arqueologia**, v. 30, n. 2, p. 115-129, 2017. DOI: 10.24885/sab.v20i2.547. Disponível em: <https://revista.sabnet.org/index.php/sab/article/view/547>. Acesso em: 6 jun. 2021.
- CARVALHO, Patrícia Marinho. **A travessia atlântica de árvores sagradas: estudos de paisagem e arqueologia em área de remanescente de quilombo em Vila Bela/MT**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- CARVALHO, Patrícia Marinho. **Visibilidade do negro: arqueologia do abandono na comunidade quilombola do Boqueirão - Vila Bela/MT**. Tese (Doutorado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- CARVALHO, Patrícia Marinho. SOARES, Alice de Matos Soares. Todo poder ao povo preto: diálogos sobre práticas colaborativas entre seres em lugares e tempos afrodiáspóricos. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, [S. l.], n. 37, p. 164-177, 2021. DOI: 10.11606/issn.2448-1750.revmae.2021.163773. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revmae/article/view/163773>.
- CARVALHO, Aline Vieira. MENESES, Victor Henrique. Práticas em Arqueologia Pública: considerações acerca do projeto LAP com as Escolas. In: SEMANA DE ARQUEOLOGIA "ARQUEOLOGIA E PODER", 1º, **Anais**, 2013.
- CASSINO, Mariana Franco . FRANCO, Caetano. FREIRE, Guilherme. COELHO, Sara. LIMA, Marjorie. LIMA, M.. TAMANAHA, Eduardo Kazuo. Paisagens culturais da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã: identificação de florestas úteis na região do sítio arqueológico Boa Esperança, Amazonas, Brasil. In: **XVI Congresso da Sociedade Internacional de Etnobiologia, XII Simpósio Brasileiro de Etnobiologia e Etnoecologia**, Belém. Anais do XVI Congresso da Sociedade Internacional de Etnobiologia, XII Simpósio Brasileiro de Etnobiologia e Etnoecologia, 2018.
- CASSINO, Mariana Franco. SHOCK, Myrtle. Pearl. FURQUIM, Laura. . ORTEGA, Daniela Dias. MACHADO, Juliana Salles. CLEMENT, Charles Roland. Arqueobotânica: história dos povos indígenas e plantas alimentícias do Brasil. **Labnutrir**, Natal, RN, 13 out. 2020.
- CASTAÑEDA, Quetzil. **What is Ethical in Archaeology? An Analysis of Codes, Value and Reasoning in Archaeological Ethics**. Manuscript Submission to American Anthropologist, p.1-38, 2005.
- CASTAÑEDA, Quetzil. The Ethnographic turn in archaeology: research positioning and reflexivity in ethnographic. In: CASTAÑEDA, Quetzil. MATTHEWS, Christopher N. **Ethnographic Archaeologies: Refletions on stakeholders and archaeological practices**. AltaMira Press, p. 25-61, 2008.

- CASTAÑEDA, Quetzil. The 'past' as transcultural space: using ethnographic installation in the study of archaeology. **Public Archaeology**. Volume 8, p. 262-282, 2009.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. O recado da mata. IN: KOPENAWA, Davi. ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 1ª edição, 2015.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes, 1994.
- CHACALTANA, Sofia. Conferência Sofia Chacaltana - Espanhol - Arqueologia e Gênero na América Latina. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-UzEmPZmk>
- CHAGAS, Mario. **Imaginação museal: museu, memória e poder em Gustavo Barroso, Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro**. Tese (Doutorado em Ciências), Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.
- CHAGAS, Mário. Diabruras do saci, museu, memória, educação e patrimônio. In: **MUSAS – Revista Brasileira de Museus e Museologia**, v.1, n.1, Rio de Janeiro, p. 136-146, 2004.
- CHAGAS, Mário. Educação, Museu e Patrimônio: Tensão, Devoração e Adjetivação. Patrimônio: **Revista Eletrônica do IPHAN**. Dossiê: Educação Patrimonial. Nº 03, jan/fev 2006. Disponível em: <http://www.labjor.unicamp.br/patrimonio/materia.php?id=145>
- CHAGAS, Mário. Memória social em fragmentos: o poder das encruzilhadas e a museologia em ação. **Cadernos SESC de Cidadania**, v.15, p. 34-38, 2019.
- CHAUÍ, Marilena. Paulo Freire e os intelectuais brasileiros. CERP-SC Centro de Estudos em Reparação Psíquica, Santa Catarina. **Youtube**, 2017. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=sw_eA8OcsjE>. Acesso em 08 de maio de 2021.
- CIPOLLA, Craig. QUINN, James. LEVY, Jay. Theory in collaborative indigenous archaeology: insights from Mohegan. **American Antiquity**, vol.84, n.1, p. 1-16, 2018.
- CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. GONÇALVES, José Reginaldo Santos (org.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 4ª ed., 2014.
- COELHO, Leni Rodrigues. SILVEIRA, Cristiane da. Educação de jovens e adultos: Movimento de Educação de Base em Tefé, Amazonas (1963/1980). **Educação Popular**. Vol.12, n.1, p.21-29, 2013.
- COHN, Clarice. Concepções de infância e infâncias: um estado da arte da antropologia da criança no Brasil. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 13, n. 2, p. 221-244, 30 jan. 2014.
- COLWELL, Chip. Myth of the Anasazi: archaeological language, collaborative communities, and contested past. **Public Archaeology**, Volume 8, p. 191-207, 2009.

- COLWELL-CHANTHAPHONH, Chip et al. **The premise and promise of indigenous archaeology. American Antiquity**, v. 75, n. 2, p. 228-238, 2010., Volume 75(2), p. 228-238, 2010.
- COLWELL, Chip. Collaborative archaeologies and descendant communities. **Annual Review of Anthropology**. Volume 45, p. 113-127, 2016.
- COLWELL, Chip. **Arqueologia colaborativa não é o fim**. Palestra de encerramento da VI Semana Internacional de Arqueologia do MAE USP, 2019.
- COLWELL, Chip. LOPES, Rafael de Almeida. Arqueologia colaborativa não é o fim. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, [S. l.], v. 34, n. 34, p. 41-47, 2020. DOI: 10.11606/issn.2448-1750.revmae.2020.163597. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revmae/article/view/163597>. Acesso em: 7 dez. 2020.
- COSTA, Ana Paula. RIBEIRO, Paulo Rennes Marçal. Ser professora, ser mulher: um estudo sobre concepções de gênero e sexualidade para um grupo de alunas de pedagogia. **Revista de Estudos Feministas**. Florianópolis, v.19, n.2, 2011.
- COSTA, Bernardo Lacale Silva. **Levantamento arqueológico na reserva de desenvolvimento sustentável (RDS) Amanã: Estado do Amazonas**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- COSTA, Bernardo Lacale Silva. PY-DANIEL, Anne Rapp. GOMES, Jaqueline. NEVES, Eduardo Góes. Urnas funerárias no Lago Amanã, Médio Solimões, Amazonas. Contextos, gestos e processos de conservação. **Amazônica – Revista de Antropologia**. V. 4, n. 1, p.60-91, 2012.
- COSTA, Carlos Alberto Santos. Um grito de sobrevivência: agenciamento das bases jurídico-legais de endosso institucional para a guarda e pesquisa de acervos arqueológicos e a militância político-acadêmica das comunidades arqueológica e museológica. **Revista Arqueologia Pública**, Campinas, SP, v. 11, n. 2[19], p. 215–253, 2017. DOI: 10.20396/rap.v11i2.8650060. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rap/article/view/8650060>.
- COSTA, Carlos Alberto Santos. FERNANDES, Henry Luydy Abraham. Joga Fora No lixo?: Reflexões Sobre O Descarte De espólio De Pesquisas arqueológicas No Brasil. **Revista De Arqueologia**. 33 (3), p. 189-205. 2020. <https://DOI.org/10.24885/sab.v33i3.847>.
- COSTA, Diogo Menezes. Arqueologia Histórica Amazônica: Entre sínteses e Perspectivas. **Revista De Arqueologia**, 30 (1):154-74. 2017. <https://DOI.org/10.24885/sab.v30i1.506>.
- COSTA, Francisco Pereira. **Para a chuva não beber o leite. Soldados da borracha: imigração, trabalho e justiças na Amazônia**. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- CRUZ, Manuel de Jesus Masulo da. **Territorialização componesa na várzea da Amazônia**. Tese (Doutorado em Geografia Humana) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. DOI:10.11606/T.8.2007.tde-03122007-112229.

- CUNHA, Euclides da. **À margem da história**. BERNUCCI, Leopoldo M. HARDMAN, Francisco Foot. RISSATO, Felipe Pereira (Orgs.). São Paulo: Editora Unesp, 2019.
- CUNHA, João. Instituto Mamirauá resgata o passado pré-colonial da cidade de Tefé no Amazonas. **Site do IDSM**. 2018. Disponível em <<https://www.mamiraua.org.br/noticias/instituto-mamiraua-resgata-o-passado-pre-colonial-da-cidade-de-tefe-no-amazonas>>.
- CUNHA, Manuela Carneiro. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: CUNHA, Manuela Carneiro. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naif, p. 311-373, 2009.
- CUNHA, Manuela Carneiro. MAGALHÃES, Sônia Barbosa. 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, 2021.
- CURADO, Danilo. **Contradições entre as Políticas Públicas do PCN e PNLD 2011**: uma análise da arqueologia brasileira nos livros didáticos de história. Dissertação (Mestrado em Educação) – Núcleo de Ciências Humanas da Universidade Federal de Rondônia, 2013.
- CURY, Marília Xavier. **Comunicação Museológica**: uma perspectiva teórica e metodológica da recepção. Tese (Doutorado em Museologia) – Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CURY, Marília Xavier. Lições Indígenas para a Descolonização dos Museus? Processos Comunicacionais em discussão. **CADERNOS CIMEAC**, v. 7, p. 184-211, 2017.
- CURY, Marília Xavier. Circuitos museais para a visita crítica: descolonização e protagonismo indígena. **Revista Iberoamericana de Turismo**, v. 7, p. 87-113, 2017. Disponível em: <<https://www.seer.ufal.br/index.php/ritur/article/view/4175>>. Acesso em: 13 jun. 2020a.
- CURY, Marília Xavier. Metamuseologia: Reflexividade sobre a tríade musealia, musealidade e musealização, museus etnográficos e participação indígena. **Museologia & Interdisciplinaridade**, v. 9, n. 17, p. 129-146, 17 maio 2020b.
- CURY, Marília Xavier. As coleções Kaingang, Guarani Nhandewa e Terena - Percurso documental, requalificação e colaboração. **Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material**, [S. l.], v. 29, p. 1-39, 2021. DOI: 10.1590/1982-02672021v29e6. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/anaismp/article/view/172430>.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Um mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis**. 1ª ed. Buenos Aires: Tinta Lomón, 2018.
- DANOWSKI, Deborah. Não tem mais mundo pra todo mundo. **Pública**: Agência de jornalismo investigativo. 2020. Disponível em: <https://apublica.org/2020/06/nao-tem-mais-mundo-pra-todo-mundo-diz-deborah-danowski/>. Acesso em: 10 dez. 2021.
- DE PAULA, Bernardo Duque. SALADINO, Alejandra. SOARES, André Luis Ramos. Aquisição e descarte de bens arqueológicos: a experiência de elaboração de uma

política de acervos para o LASCA/UFSM. **Revista de Arqueologia**, v. 33, n. 3, p. 171-188, 2020. <https://DOI.org/10.24885/sab.v33i3.829>.

- DEMARCHI, João Lorandi. **Referências culturais da escola, na escola**: contribuições do Projeto Interação para a educação patrimonial. 2020. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, University of São Paulo, São Paulo, 2020. DOI:10.11606/D.8.2020.tde-13082020-132634. Acesso em: 02 mai. 2021.
- DERICKX, João Antônio. TRASFERETTI, João. **No Coração da Amazônia**. Juruá, o rio que chora. Editora Vozes. 2ª Edição. 181 p, 1992.
- DIEGUES, Antônio Carlos Sant'Ana. **O mito moderno da natureza intocada**. 6ª ed. São Paulo: Hucitec: Nupaub - USP/CEC, 2008.
- DOMESCHEL, Jenna. The Well-Worn Road: Archaeological Collections, NAGPRA, and the Drive to Decolonize In: **Museums Journal, Death to Museums**. Volume 4, p.1-7, 2019.
- DOWBOR, Fátima Freire. **Quem educa marca o corpo do outro**. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2008.
- DOWSON, Thomas A. Why Queer Archaeology? An Introduction. **World Archaeology**, v. 32, n. 2, p. 161-165, 2000.
- DRUMMOND, José Augusto. FRANCO, José Luiz de Andrade. OLIVEIRA, Daniela de. Uma análise sobre a história e a situação das unidades de conservação no Brasil. In: GANEM, Roseli Senna (Org.) **Conservação da Biodiversidade**: legislação e políticas públicas. Brasília: Edições Câmara, p. 341-386, 2010.
- DUNKER, Christian. THEBAS, Cláudio. **O palhaço e o psicanalista**: Como escutar os outros pode transformar vidas. Editora Planeta, 2019.
- EDGEWORTH, Matt. Multiple origins, development, and potential of ethnographies of archaeology. In: EDGEWORTH, Matt. (ed). **Ethnographies of Archaeological Practices**. Rowman: Altamira Press, p. 1-19, 2006.
- ENGELSTAD, Bernadette Driscoll. Curators, collections and Inuit communities. In: BROEKHOVEN, Laura. van. BUIJS, Cunera. e HOVENS, Pieter. (Eds). **Sharing knowledge and cultural heritage: first nations of the Americas. Studies in Collaboration with indigenous peoples from Greenland, North and South America**. Leiden: Sidestone Press, p. 39-52, 2010.
- ESCOBAR, Arturo. Ecología Política de la globalidad y la diferencia. In: ALIMONDA, Hector. **La Naturaleza colonizada**: Ecología política y minería en América Latina. Buenos Aires: CLACSO, p.61-92, 2011.
- ESCOBAR, Arturo. Sustaining the Pluriverse: The Political Ontology of Territorial Struggles in Latin America. In: Brightman M., Lewis J. (eds). **The Anthropology of Sustainability**. Palgrave Studies in Anthropology of Sustainability. Palgrave Macmillan, New York. p. 237-256, 2017. https://DOI.org/10.1057/978-1-137-56636-2_14
- FABIAN, Johannes. Colecionando pensamentos: sobre os atos de colecionar. **Mana**. Vol.16, n.1, p.59-73, 2010.

- FAHLANDER, Fredrik. Archaeology and anthropology: brothers in arms? On analogies in 21st century archaeology. In: FAHLANDER, Fredrik e OESTIGAARD, Terje. (eds). **Material culture and other things. Post-disciplinary studies in the 21st century**. Lindome: Bricoleur Press, p. 157-180, 2004.
- FAULHABER, Priscila. **O Lago dos Espelhos: um estudo antropológico das concepções de fronteiras a partir dos movimentos dos índios de Tefé/AM**. Tese (Doutorado) - Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas. UNICAMP, 1992.
- FAULHABER, Priscila. A história dos institutos de pesquisa na Amazônia. Dossiê Amazônia Brasileira II. **Estudos Avançados**. São Paulo, v. 19, n. 54, p.241-247, 2005.
- FAUSTO, Carlos. NEVES, Eduardo Góes. Timeless Gardens: Deep Indigenous History and the making of biodiversity in the Amazon. In: **Tropical Forest Conservation Exploring Frameworks for Integrating Natural and Cultural Diversity for Sustainability, a Global Perspective**. UNESCO, Mexico City, p.150-179, 2018.
- FÁVERO, Osmar. **Uma pedagogia da participação popular: análise da prática educativa do MEB – Movimento Educação de Base (1961-1966)**. Campinas, SP: Autores Associados, 2006.
- FERGUSON, Thomas J. Native Americans and the practice of archaeology. **Annual review of anthropology**, v. 25, n. 1, p. 63-79, 1996.
- FERNANDES, Estevão R. **Existe Índio Gay?: a colonização das sexualidades indígenas no Brasil**. 1ª ed. Curitiba: Editora Prismas, 245 p., 2017.
- FERNANDES, Estevão Rafael. Periferia como locus de resistência: Anticolonialismo epistêmico como horizontes utópicos. **Revista Interterritórios**. Revista de Educação. Universidade Federal de Pernambuco, Caruaru, v.5, n.8, p.193-199, 2019.
- FERNANDES, Tatiana Costa. **Vamos criar um sentimento?! Um olhar sobre a Arqueologia Pública no Brasil**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- FERRAZ, Lidia Rochedo. **O cotidiano de uma escola rural ribeirinha na Amazônia: práticas e saberes na relação escola-comunidade**. 2010. Tese (Doutorado em Psicologia) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2010. DOI: 10.11606/T.59.2010.tde-20092011-135047
- FERREIRA, Iremar Antônio. MACIEL, Márcia Nunes. Um olhar sobre a Amazônia: história oral e debate de políticas desenvolvimentistas. In: **Oralidades: Revista de História Oral / Núcleo de Estudos em História Oral do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo**, São Paulo: Ano 6, n. 11, p.155-182, 2012.
- FERREIRA, Lúcio Meneses. Sob fogo cruzado: arqueologia comunitária e patrimônio cultural. **Revista Arqueologia Pública**, v. 3, n. 1[3], p. 81-92, 12 jun. 2008.

- FERREIRA, Lúcio Meneses. Quieta non movere: arqueologia comunitária e patrimônio cultural. Patrimônio Cultural, **Diversidade e Comunidades. Campinas: IFCH/UNICAMP**, p. 17-38, 2011.
- FERREIRA, Lúcio Meneses. Essas coisas não lhes pertencem: relações entre legislação arqueológica, cultura material e comunidades. **Revista de Arqueologia Pública**. Volume 7, p. 87-106, 2013.
- FIENUP-RIORDAN, Ann. From consultation to collaboration. In: BROEKHOVEN, L. van. BUIJS, C. e HOVENS, P. (Eds). **Sharing knowledge and cultural heritage: first nations of the Americas. Studies in Collaboration with indigenous peoples from Greenland, North and South America**. Leiden: Sidestone Press, p. 1-5, 2010.
- FIGUEIREDO, Thiago Antônio de Sousa. **A Voz da Selva: Comunicação para o Desenvolvimento**. Dissertação (Mestrado em Gestão de Recursos Naturais e Desenvolvimento Local na Amazônia) - Núcleo de Meio Ambiente, Universidade Federal do Pará, 2009.
- FLORENCIO, Sônia Rampim. CLEROT, Pedro. BEZERRA, Juliana. RAMASSOTE, Rodrigo. Educação Patrimonial. **Histórico, conceitos e processos**. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico Artístico e Nacional, 2014.
- FLORENCIO, Sônia Rampim. Política de educação patrimonial no Iphan: diretrizes conceituais e ações estratégicas. **Revista CPC**, v. 14, n. 27esp, p. 55-89, 30 ago. 2019.
- FRANCO, José Luiz de Andrade. SCHITTINI, Gilberto de Menezes. BRAZ, Vivian da Silva. História da conservação da natureza e das áreas protegidas: panorama geral. **Historiæ**, [S. l.], v. 6, n. 2, p. 233 - 270, 2016.
- FRANCO, Mariana Ciavatta Panjota. **Os Milton. Cem anos de história familiar nos seringais**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2001.
- FREIRE, José Ribamar Bessa. A descoberta do museu pelos índios. In: ABREU, Regina. CHAGAS, Mário (Org.). **Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DP&A, p. 217-253, 2003.
- FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler: em três artigos que se completam**. São Paulo: Autores Associados: Cortez editora, 1989. (Coleção polêmicas do nosso tempo. 4)
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 49ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014a.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014b.
- FREIRE, Paulo. Nós podemos reinventar o mundo. **Nova Escola**, 01 de março de 1993. Disponível em: <<https://novaescola.org.br/conteudo/266/paulo-freire-nos-podemos-reinventar-o-mundo>> Acesso em: 19 set. 2021
- FREITAS, Juliana. **O lugar certo é aqui: paisagem e território no alto sertão baiano, comunidade Cristina**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Museu de

Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.
DOI:10.11606/D.71.2019.tde-30102019-172109.

- FUNARI, Pedro Paulo Abreu. BEZERRA, Marcia. Public Archaeology in Latin America. In: SKEATES, Robin. MCDAVID, Carol. CARMAN, John. (Org.). **The Oxford Handbook of Public Archaeology**. 1ed.Oxford: Oxford University Press, v. 1, p. 100-115, 2012.
- FUNARI, Pedro Paulo Abreu. BEZERRA, Márcia . Arqueologia Pública na América Latina. In: MACHADO, Gerson. SOUZA, Flávia Cristina Antunes de. STEINBACH, Judith. (Org.). **Educação Patrimonial e Arqueologia Pública: experiências e desafios**. 1ªed.Itajaí: Casa Aberta, p. 75-99, 2013.
- FUNARI, Pedro Paulo Abreu. CAMPOS, Juliano Bitencourt (Orgs). RODRIGUES, Marian Helen da Silva Gomes. **Arqueologia pública e patrimônio: questões atuais**. Criciúma, SC: UNESC, 2015.
- FURQUIM, Laura Pereira. **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 inédito. Tefé: IDSM, 2014.
- FURQUIM, Laura. WATLING, Jennifer. SHOCK, Myrtle. NEVES, Eduardo Góes. O testemunho da arqueologia sobre a biodiversidade, o manejo florestal e o uso do fogo nos últimos 14.000 anos de história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro. MAGALHÃES, Sônia Barbosa. ADAMS, Cristina (Orgs.) **Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil** [recurso eletrônico]: 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.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2006.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. **Patrimônio cultural imaterial e povos indígenas: exemplos no Amapá e norte do Pará**. Iepé, 2011.
- GAVUA, Kdzo. Conferência de Abertura Kdzo Gavua. **XXI Congresso da Sociedade de Arqueologia – SAB**. 2021. Disponível em: <<https://youtu.be/uINJYN2rkRk>>. Acesso em: 5 dez. 2021.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1ª edição. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GELL, Alfred. A rede de Vogel, armadilhas como obras de arte e obras de arte como armadilhas. **Arte e Ensaios: Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais**. Rio de Janeiro: Escola de Belas Artes da UFRJ, ano 8, n. 8, p. 174-191, 2001.
- GNECCO, Cristóbal. DIAS, Adriana Schmidt. Sobre Arqueologia De Contrato. **Revista de Arqueologia**. Vol. 28, n. 2, p. 03-19. 2015. <https://www.revista.sabnet.org/index.php/sab/article/view/425>.
- GOLDMAN, Marcio. Contradiscursos afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem Estudos Etnográficos. **Revista de Antropologia da UFSCAR**, v. 9, n. 2, p. 11-28, 2017.

- GOMES, Alexandre. O. **Por uma antropologia dos museus indígenas: práticas de colecionamento, categorias nativas e regimes de memória**. 29ª Reunião Brasileira de Antropologia. Natal-RN, v. 29, 3 a 6 de ago. 2014.
- GOMES, Alexandre Oliveira. **Museus indígenas, mobilizações étnicas e cosmopolíticas da memória: um estudo antropológico**. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Departamento de Antropologia e Museologia da Universidade Federal de Pernambuco, 2019. Disponível em: <<https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/36806>>. Acesso em: 20 de jun. 2020.
- GOMES, Jaqueline. Análise Laboratorial do Material Cerâmico Proveniente dos Sítios Arqueológicos Boa Esperança e Cacoal – RDS Amanã – AM. **Relatório Técnico Final das Atividades de Bolsa/CNPq**. Tefé: IDSM, 2011.
- GOMES, Jaqueline. Arqueologia e Cultura Material na RDS Amanã: Análise Cerâmica dos Sítios Cacoal, Calafate e São Miguel. **Relatório Técnico Final das Atividades de Bolsa/CNPq**. Tefé: IDSM, 2012.
- GOMES, Jaqueline. SANTOS, Rafael Barbi Costa. COSTA, Bernardo Lacali Silva. Arqueologia comunitária na Reserva Amanã: História, alteridade e patrimônio arqueológico. In: Bezerra, Marcia. e Cabral, Mariana. **Dossiê: Arqueologia e comunidades locais na Amazônia. Amazônica. Revista de Antropologia**, Volume 6(2), p. 387 - 417, 2014.
- GOMES, Jaqueline. **Cronologia e mudança cultural na RDS Amanã (Amazonas): um estudo sobre a fase Caiambé da Tradição Borda Incisa**. Dissertação (Mestrado) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. DOI:10.11606/D.71.2016.tde-22012016-114613
- GOMES, Jaqueline. Alteridades e Paisagens na Comunidade Boa Esperança, RDS AMANÃ (AM). **Teoria & Sociedade** (UFMG). vol.24, p.92 – 114, 2016.
- GOMES, Jaqueline. NEVES, Eduardo Góes. Contexto e relações cronoestilísticas das cerâmicas Caiambé no Lago Amanã, Médio Solimões. In: BARRETO, Cristiana. LIMA, Helena Pinto. BETANCOURT, Carla Jaimes (Org.) **Cerâmicas Arqueológicas da Amazônia: Rumo a uma nova síntese**. 1ed. Belém: IPHAN. Ministério da Cultura, p. 321-333, 2016.
- GOMES, Jaqueline. Uma perspectiva ontológica para uma análise etnoarqueológica das paisagens do Lago Amanã, Baixo Japurá, Amazonas. **Vestígios - Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica**, p. 59 – 81, 2018.
- GOMES, Jaqueline. **Etnoarqueologia das paisagens na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, Amazonas**. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. 2019.
- GOMES, Jaqueline. “Desvios E Encantados: Uma Outra Arqueologia Da Paisagem Na Amazônia”. **Revista De Arqueologia** 34 (2):61 - 73, 2021. <https://www.revista.sabnet.org/index.php/sab/article/view/826>.
- GONÇALVES, José Reginaldo. **Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônio**. Rio de Janeiro: [s. n.], 2007.

- GONÇALVES, José Reginaldo. O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 28, n.55, p. 211-228, 2015.
- GONZALEZ, Jeferson Aníbal. **Cultura, educação popular e transformação social nas formulações do MEB e do CPC (1961 – 1964)**. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.
- GONZALEZ-RUIBAL, Alfredo. De la etnoarqueología a la arqueología del presente. In: J. Salazar. I. Domingo. J.M. Azkárraga e H. Bonet (eds). **Mundos tribales. Una visión etnoarqueológica**. Valencia: Museu de Prehistoria de Valencia, p. 16-27, 2008.
- GONZALEZ-RUIBAL, Alfredo. Malos nativos. Una critica de las arqueologias indígenas e poscoloniales. **Revista de Arqueologia**. Sociedade de Arqueologia Brasileira. Volume 27, p. 47-63, 2014.
- GONZALEZ-RUIBAL, Alfredo. Arqueologia Pública, considerações sobre um volume original. In: FUNARI, Pedro Paulo Abreu. CAMPOS, Juliano Bitencourt. RODRIGUES, Marian Helen da Silva Gomes (Orgs). **Arqueologia pública e patrimônio: questões atuais**. Criciúma, SC: UNESC, p.12-15, 2015.
- GONZALEZ-RUIBAL, Alfredo. Ethics of Archaeology. **Annual Review of Anthropology**. Volume 47, p. 345-360, 2018.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo. GONZÁLEZ, Pablo Alonso. CRIADO-BOADO, Felipe. Against reactionary populism: Towards a new public archaeology. **Antiquity**, Vol: 92, p. 507–515, 2018.
- GOSDEN, Chris. Postcolonial Archaeology: Issues of Culture, Identity, and Knowledge. In: Hodder, **Archaeological Theory Today**, Cambridge. 2001.
- GRIMA, Reuben. But Isn't All Archaeology 'Public' Archaeology? **Public Archaeology**. Vol. 15, n1, p.50-58, 2016.
- GUATTARI, Félix. BITTENCOURT, Maria Cristina F. ROLNIK, Suely. **As três ecologias**. Campinas: Papirus, 1990.
- GUEDES, Aureliano da Silva. **As fontes de informação significantes para a construção da representação mental e social da Cabanagem no Estado do Pará (Brasil)**. Tese (Doutorado em Informação e Comunicação em Plataformas Digitais) - Universidade do Porto/Universidade de Aveiro, 2011.
- GUEDES, Leandro. BESSA, José Ribamar. Curadorias compartilhadas em exposições indígenas: o caso de “Dja Guata Porã” no Museu de Arte do Rio. **Espaço Ameríndio**. Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 89 - 117, jan./jul. 2020.
- GUERRA, Marília Falcone. **Musealização de territórios e turismo de base comunitária: reflexões sobre a comunicação e a salvaguarda do patrimônio da Reserva Extrativista do Mandira, Cananéia/SP**. Dissertação (Mestrado em Museologia) - Museologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. DOI:10.11606/D.103.2016.tde-20102016-102802.
- GUERRA, Marília Falcone. VASCONCELLOS, Camilo de Mello. Museologia e Turismo de base Comunitária em Reservas Extrativistas: diálogos possíveis. **Revista**

Iberoamericana de Turismo- RITUR, Penedo, V. 8, Dossiê Número 4, p. 96-114, 2018.

GUILLEN, Isabel Cristina Martins. **Errantes da selva: histórias da migração nordestina para a Amazônia.** Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.

GUIMARÃES, Adriana Meinking. **Aproveitamento turístico do patrimônio arqueológico do município de Iranduba, Amazonas.** Tese (Doutorado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. DOI:10.11606/T.71.2012.tde-27112012-110410

GUIMARÃES, Claudioney. VENTURI, Eunice. SOUZA, Paulo Roberto. **Protagonistas: relatos de conservação do Oeste da Amazônia.** Protagonists: conservation stories from Western Amazônia. Tefé, AM: IDSM, Fundo Amazônia (Amazon Fund), 2017.

GUSMAN, Christine Ranier. RODRIGUES, Douglas Antônio. VILLELA, Wilza Vieira. Trâmites éticos, ética e burocracia em uma experiência de pesquisa com população indígena. **Saúde e Sociedade.** São Paulo, v.25, n.4, p.930-942, 2016. <https://DOI.org/10.1590/S0104-12902016161862>

HABER, Alejandro F. Arqueologia, Fronteira e Indisciplina. **Revista Habitus - Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia,** Goiânia, v. 9, n. 1, p. 5-16, set. 2012. ISSN 1983-7798. Disponível em: <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/view/2203>>.

HABER, Alejandro. Decolonizing archaeological thought in South America. **Annual Review of Anthropology.** Volume 45, p. 469-485, 2016.

HACKBART, Patrícia da Silva. **Repatriamento e afirmação político-identitária de comunidade indígenas em Aripuanã/MT.** Dissertação (Mestrado) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

HAFNER, Diane. Objects, agency and context: Australian Aboriginal expressions of connection in relation to museum artefacts. **Journal of Material Culture,** 18(4), p. 347–366, 2013. DOI: [10.1177/1359183513502262](https://doi.org/10.1177/1359183513502262).

HAHNER, June E. Escolas mistas, escolas normais: a coeducação e a feminização do magistério no século XIX. **Revista Estudos Feministas.** V.19, n.2, 2011. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2011000200010>

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo: Centauro, 2003.

HAMILAKIS, Yannis. ANAGNOSTOPOULOS, Aris. What is archaeological ethnography? **Public archaeology,** v. 8, n. 2-3, p. 65-87, 2009.

HAMILAKIS, Yannis. Archaeological ethnography: a multitemporal meeting ground for archaeology and anthropology. **Annual Review of Anthropology,** Volume 40, p. 399-414, 2011.

HAMILAKIS, Yannis. Decolonial archaeologies: from ethnoarchaeology to archaeological ethnography. **World Archaeology,** v. 48, n. 5, p. 678-682, 2016.

- HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. Trad. Susana Dias, Mara Verônica e Ana Godoy. **ClimaCom – Vulnerabilidade** [Online], Campinas, ano 3, n. 5, 2016.
- HARTEMANN, Gabby. MORAES, Irislane Pereira. 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, 2019. DOI: 10.31239/vtg.v12i2.12196. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/vestigios/article/view/12196>.
- HARTEMANN, Gabby. Nem ela, nem ele: por uma arqueologia (trans*) além do binário. **Revista Arqueologia Pública**, Campinas, SP, v. 13, n. 1[22], p. 99–115, 2019. DOI: 10.20396/rap.v13i1.8654589.
- HARTOG, François. **Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo**. 1ªed. Autêntica Editora: Belo Horizonte, 2015.
- HATTORI, Marcia Lika. **Arqueologia em áreas de conflito: Cemitérios, obras de desenvolvimento e comunidades**. 2015. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. doi:10.11606/D.71.2015.tde-03062015-153625.
- HECKENBERGER, Michael. Entering the ‘agora’: archaeology, conservation, and indigenous peoples in the Amazon. In: COLWELL-CHANTHAPHONH, Chip e FERGUSON, T.J. **Collaboration in Archaeological Practice. Engaging Descendent Communities**. Lanham:Altamira Press, p. 243-272, 2008.
- HILL, Kewin. Conflict over Development and Environmental Values: The International Ivory Trade in Zimbabwe’s Historical Context. In M. Dove and C. Carpenter (eds.) **Environmental Anthropology: a historical reader**. Blackwell Publishing: Oxford, 2006.
- HODDER, Ian. Archaeological Reflexivity and the “Local Voice”. **Anthropological Quarterly**, Vol. 76, nº1, p. 55-69, 2003.
- HODDER, Ian. Multivocality and Social Archaeology. In: FAWCETT, Clare. HABU, Junko. MATSUNAGA, John (Org.). **Evaluating Multiple Narratives: Beyond Nationalist, Colonialist Archaeology**. New York: Springer, p.196-200, 2008.
- HODDER, Ian. **Archaeology as long-term history**. Cambridge: Cambridge University, 2009.
- HOLLOWELL, Julie. MORTESEN, Lena. Introduction: Ethnographies and Archaeologies. In: MORTESEN, Lena. HOLLOWELL, Julie (orgs.) **Ethnographies and Archaeologies**. Florida: University Press of Florida, p. 1-17, 2009.
- HOLLOWELL, Julie. e NICHOLAS, George. Using ethnographic methods to articulate community-based conceptions of cultural heritage management. In: Y. HAMILAKIS, YANNIS. A. ANAGNOSTOPOULOS (eds). Archaeological ethnographies: a special issue of public archaeology. **Public Archaeology**, vol. 8 (2-3):141-160, 2009.

- HORTA, Maria de Lourdes Parreiras. **Educação Patrimonial I**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Secretaria da Cultura, Fundação Nacional Pró-Memória, 1984a.
- HORTA, Maria de Lourdes Parreiras. **Educação Patrimonial II**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Secretária da Cultura, Fundação Nacional Pró-Memória, 1984b.
- HORTA, Maria de Lourdes Parreiras. GRUNBERG, Evelina.. MONTEIRO, Adriane Queiroz. **Guia Básico de Educação Patrimonial**. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional: Museu Imperial, 1999.
- HUTCHINGS, Richard M. LA SALLE, Marina. Sustainable archaeology: soothing rhetoric for an anxious institution. **Antiquity Publications** v. 93, n. 372, p. 1653-1660, 2019.
- INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre , v. 18, n. 37, p. 25-44, jun. 2012.
- INGOLD, Tim. Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. **Educação**. Porto Alegre, V. 39, n. 3, p. 404-411, 2016. <http://dx.doi.org/10.15448/1981-2582.2016.3.21690>
- INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL MAMIRAUÁ. Disponível em: < www.mamiraua.org.br >. Acesso em: 10 de dezembro de 2016.
- INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL MAMIRAUÁ | MAMIRAUÁ INSTITUTE FOR SUSTAINABLE DEVELOPMENT **Protagonistas: relatos de conservação do Oeste da Amazônia** | Protagonists: conservation stories from Western Amazônia / Claudioney Guimarães, Eunice Venturi e (and) Paulo Roberto e Souza. - Tefé, AM: IDSM, Fundo Amazônia (Amazon Fund), 2017.
- IPHAN. Instituto Do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Portaria 230, de 17 de dezembro de 2002. Rio de Janeiro, Departamento do Patrimônio Material, **Diário Oficial da União**, Poder Executivo, Brasília, sec. 1, n. 244, 18 dez. 2002.
- IPHAN. Instituto Do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Instrução Normativa n. 01, de 25 de março de 2015. Estabelece procedimentos administrativos a serem observados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional nos processos de licenciamento ambiental dos quais participe. **Diário Oficial da União**, Poder Executivo, Brasília, sec. 1, n. 58, p. 11, 26 mar. 2015.
- IPHAN. Instituto Do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Portaria 137, de 28 de abril de 2016. Estabelece diretrizes de Educação Patrimonial no âmbito do Iphan e das Casas do Patrimônio. **Diário Oficial da União**, Poder Executivo, Brasília, sec. 1, n. 81, p. 06, 29 abr. 2016.
- IPHAN. Instituto Do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Educação Patrimonial: Inventários Participativos. **Manual de Aplicação**. Brasília: Coordenação de Educação Patrimonial/Iphan, 2016.
- JABRA, Daniel. YANOMAMI, Sérgio. Caminhando debaixo da xawara: Manaus é aqui. **Pandemia crítica**. N-1 Edições, 2021. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/caminhando-debaixo-da-xawara-manaus-e-aqui?>

- JACOME, Camila Pereira. **Dos Waiwai aos Póco** - 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, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. DOI:10.11606/T.71.2017.tde-07072017-160154.
- JACOME, Camila Pereira. PY-DANIEL, Anne Rapp. PRESTES-CARNEIRO, Gabriela. SHOCK, Myrtle Pearl. MORAES, Claide de Paula. AMARAL, Márcio. BARBOZA, Myrian Sá Leitão. ROCHA, Bruna. OLIVEIRA, Vinicius Honorato de. PINTO, Elaine dos Santos. Pluralidade Dos Acervos Epistêmicos Na Amazônia: História, Gestão e Desafios do Laboratório de Arqueologia Curt Nimuendajú (UFOPA). **Revista De Arqueologia**, 33 (3):306-29, 2020. <https://DOI.org/10.24885/sab.v33i3.843>.
- JAMESON, John H. Introduction: The critical junctures of archaeology, heritage, and communities. In: J. H. Jameson, S. Musteață (eds.) *Transforming Heritage Practice in the 21st Century*. Springer, Cham, p. 1-12, 2019.
- JOFRÉ, Ivana Carina. Prólogo: Reflexiones para recuperar la sensibilidad. In: MAZA, Jacinta Arthur de la. ROCABADO, Patricia Ayala (eds.). **El regreso de los ancestros**. Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, Gobierno de Chile. Subdirección de investigación, p. 13-22, 2020.
- JOYCE, Rosemary. Critical Histories of Archaeology Practice: Latin American and North American Interpretations in Honduran Context. In: FAWCETT, Clare. HABU, Junko. MATSUNAGA, John (Org.). **Evaluating Multiple Narratives: Beyond Nationalist, Colonialist Archaeology**. New York: Springer, p.56-68, 2008.
- JUNIOR, Luiz Rufino Rodrigues. PEDAGOGIA DAS ENCRUZILHADAS. **Revista Periferia**, v.10, n.1, p. 71 - 88, jan./jun. 2018. DOI: <https://DOI.org/10.12957/periferia.2018.31504>
- KATER, Thiago. LOPES, Rafael de Almeida. Braudel nas Terras Baixas: caminhos da Arqueologia na construção de Histórias Indígenas de longa duração. **Revista de História**, [S. l.], n. 180, p. 1-35, 2021. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.rh.2021.174977. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/174977>.
- KEHL, Maria Rita. **O tempo e o cão: a atualidade das depressões**. São Paulo: Boitempo, 2015.
- KILOMBA, Grada. **Memórias de plantação: episódios de racismo cotidiano**. OLIVEIRA, Jess (trad.). Rio de Janeiro: Cobogó, 1ªed., 248p., 2019.
- KOJAN, David. Paths of Power and Politics. In: FAWCETT, Clare. HABU, Junko. MATSUNAGA, John (Org.). **Evaluating Multiple Narratives: Beyond Nationalist, Colonialist Archaeology**. New York: Springer, p.69-88, 2008.
- KOPENAWA, Davi. ALBERT, Bruce. Xawara: O ouro canibal e a queda do céu. In: PERBALT, Péter Pá. FERNANDES, Ricardo Muniz. (Org.). **Pandemia crítica inverno 2020**. São Paulo: edições SESC, n-1 edições, p. 240-244, 2021.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

- KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- KREPS, Christina. Changing the rules of the road: post-colonialism and the new ethics of museum anthropology. In: MARSTINE, Janet. (ed). **Redefining ethics for the twenty-first century museum (The Routledge Companion to Museums Ethics)**. Routledge, London, p. 70-84, 2011.
- LA SALLE, Marina. Community collaboration and other good intentions. **Journal of the World Archaeological Congress**. Volume 6, p. 410-422, 2010.
- LACALE, Bernardo. Levantamento arqueológico na reserva de desenvolvimento sustentável Amanã (RDSA) - estado do Amazonas. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**. Sao Paulo, Anais da I Semana de Arqueologia, Suplemento 8, p. 75-84, 2009.
- LANDER, Edgar. Ciência sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgar (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latinoamericanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, p. 8-23, set. 2005.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. COSTA, Carlos Irineu. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2ª edição, 2009.
- LATOUR, Bruno. **Diante de Gaia**: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno. São Paulo. Rio de Janeiro: Ubu Editora - Ateliê de HUmanidades Editorial, 2020.
- LEIRIS, Michel. O sagrado na vida cotidiana. Dossiê: texto e comentários. **Debates do NER**, UFRGS, ano 18, número 31, jan./jun., p. 7- 136, 2017.
- LEITE, Lúcio Flávio Siqueira Costa. **Pedaços de potes, bonecos de barro e encantados Em Laranjal do Maracá, Mazagão – Amapá**: Perspectivas para uma Arqueologia Pública na Amazônia. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.
- LEVIS, Carolina. FLORES, Bernardo. MAZZOCHINI, Guilherme. et al. Help restore Brazil's governance of globally important ecosystem services. **Nature Ecology Evolution** 4, 172–173, 2020. <https://DOI.org/10.1038/s41559-019-1093-x>
- LÉVY, Pierre. **Que é o Virtual?**, O. Editora 34, 2011.
- LIANA, John. Amazônia Central é declarada patrimônio natural da humanidade. Estado de São Paulo - São Paulo, 2003.
- LIEBMANN, Matthew. “Postcolonial Cultural Affiliation: Essentialism, Hybridity, and NAGPRA”. In: LIEBMANN, Matthew. RIZVI, Uzma (ed). **Archaeology and the Postcolonial Critique**. New York, Altamira Press, p.73-90, 2008.
- LIGHTFOOT, Kent. Culture contact studies: Redefining the relationship between prehistoric and historical archaeology. **American Antiquity**. v.60, n.2, p.199-217, 1995.
- LIMA, Deborah de Magalhães. ALENCAR, Edna Ferreira. A lembrança da História: memória social, ambiente e identidade na várzea do Médio Solimões. **Lusotopie**. Paris, p 27-48, 2001.

- LIMA, Deborah de Magalhães. NEVES, Eduardo Góes. Participação comunitária e manejo de recursos arqueológicos em uma Reserva de Desenvolvimento Sustentável na Amazônia. **Projeto**. Inédito, 2006.
- LIMA, Deborah Magalhães. A construção histórica do termo caboclo: Sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. **Novos Cadernos NAEA, [S.l.]**, v. 2, n. 2, mar. 2009. ISSN 2179 - 7536. Disponível em: <<https://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/107>>. Acesso em: 27 dez. 2020. DOI:[http://dx.Doi.org/10.5801/ncn.v2i2.107](http://dx.doi.org/10.5801/ncn.v2i2.107).
- LIMA, Deborah de Magalhães. PERALTA, Nelissa. Programas de transferência de renda em duas Unidades de Conservação na Amazônia brasileira e Sustentabilidade. **Novos Cadernos NAEA**, v. 19 n. 2, p. 43-67, 2016.
- LIMA, Frederico Alexandre de Oliveira. **Soldados da Borracha, das vivências do passado às lutas contemporâneas**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.
- LIMA, Helena Pinto. Patrimônio para quem? Por uma arqueologia sensível. **Revista Habitus** - Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, Goiânia, v. 17, n. 1, p. 25-38, ago. 2019. ISSN 1983 - 7798. Disponível em: <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/view/7086>>
- LIMA, Helena Pinto. MORAES, Bruno Marcos. PARENTE, Maria Tereza Vieira. Tráfico de Material Arqueológico, Turismo e Comunidades Ribeirinhas: Experiência de uma Arqueologia Participativa em Parintins, Amazonas. **Revista de Arqueologia Pública**. Campinas: LAP/NEPAM/Unicamp, v. 7, n.2, p.61-77, 2013.
- LIMA, Helena Pinto. ANDRADE, Ellen Barbosa. SILVA, Carlos Augusto da. Gestão do patrimônio arqueológico na Amazônia: desafios da curadoria compartilhada na REDES do Tupé, Manaus, Amazonas. **Revista Arqueologia Pública**, Campinas, SP, v. 11, n. 2[19], p. 114–137, 2017. DOI: 10.20396/rap.v11i2.8649677.
- LIMA, Helena P. BARRETO, Cristiana. FERNANDES, Camila. Museus no século 21: ações para a salvaguarda e socialização do acervo do Museu Goeldi. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, v. 38, p. 145-161, 2018.
- LIMA, Helena Pinto. BARRETO, Cristiana. Uma nova política para um antigo acervo: a redescoberta das coleções arqueológicas do Museu Goeldi. **Revista de Arqueologia**, [S. l.], v. 33, n. 3, p. 43–62, 2020. DOI: 10.24885/sab.v33i3.824.
- LIMA, Marjorie do Nascimento. **A cerâmica Pocó-Açutuba e seus processos correlatos na região Amazônica. Memorial de qualificação de doutorado**. Inédito. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, 2018.
- LIMA, Marjorie. SILVA, Maurício André. LIMA, Sílvia Cunha. CASSINO, Mariana Franco. TAMANAHA, Eduardo. Desafios das práticas arqueológicas e da preservação: dinâmicas socioculturais sobre e nos entornos dos sítios arqueológicos na Amazônia. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, 16(2), e20190153, 2021. DOI: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0153
- LIMA, Sílvia Cunha. Conservação Arqueológica: uma reflexão a partir de estudo de caso no Brasil. **Relatório científico**. Processo Fapesp n.2014/01968-1. Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, 2016.

- LIMA, Sílvia Cunha. Conservação arqueológica: uma reflexão a partir de estudo de caso no Brasil. **Relatório científico**. Processo Fapesp n.2014/01968-1. Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, 2018.
- LIMA, Tânia Andrade. Cerâmica indígena brasileira: In: RIBEIRO, Darcy (ed.). **Suma etnológica brasileira**. Tecnologia indígena 2. Vozes, 1986. p.173-232
- LIRA, Talita de Melo. CHAVES, Maria do Perpétuo Socorro Rodrigues. Comunidades Ribeirinhas na Amazônia: organização sociocultural e política. **Interações (Campo Grande)**, v. 17, n. 1, 29 fev. 2016.
- LONETREE, Amy. Museums as sites of decolonization. Truth telling in National and tribal museums. In: SLEEPER-SMITH, Susan. **Contesting knowledge. Museums and indigenous perspectives**. Lincoln/London: University of Nebraska Press. p. 322-337, 2009.
- LOPES, José Rogério. Colecionismo e ciclos de vida: uma análise sobre percepção, duração e transitoriedade dos ciclos vitais. **Horizontes antropológicos**. Porto Alegre, v. 16, n. 34, p. 377 - 404, dez. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832010000200016&lng=en&nrm=is0>.
- LOPES, Rafael Cardoso de Almeida. **A tradição polícroma da Amazônia no contexto do Médio Rio Solimões (AM)**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Universidade Federal de Sergipe, Laranjeiras, 2018.
- LOPES, Rafael Cardoso de Almeida. **A Tradição Polícroma da Amazônia e as transformações sócio-políticas nos lagos e rios do médio-alto Solimões. Memorial de qualificação de doutorado**. Inédito. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, 2020.
- LORDE, Audre. **Sou sua irmã**: escritos reunidos. BORGES, Stephanie (tra). São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- LOURO, Guacira Lopes (org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- LÖWY, Michel. O catolicismo latino-americano radicalizado. **Estudos Avançados**, v. 3, p. 50-59, 1989.
- LOWY, Michel. **A guerra dos deuses**: religião e política na América Latina. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- LUCAS, Gavin. Triangulating absence: exploring the fault-lines between archaeology and anthropology. In: GARROW, Duncan. YARROW, Thomas (eds). **Archaeology & Anthropology. Understanding similarity, exploring difference**. Oxford: Oxbow Books, p.28-39, 2010.
- LYDON, Jane. RIZVI, Uzma Z. Introduction: Postcolonialism and Archaeology. In: **Handbook of postcolonial archaeology**. Walnut Creek, Calif. Left Coast Press, p. 13-33, 2010.

- MACHADO, Juliana Salles. Arqueologia e história nas construções de continuidade na Amazônia. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém, v. 4, n. 1, p. 57-70, jan./abr, 2009.
- MACHADO, Juliana Salles. **Lugares de gente: mulheres, plantas e redes de troca no delta amazônico**. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- MACHADO, Juliana Salles. História(s) indígena(s) e a prática arqueológica colaborativa. **Revista de Arqueologia**, [S. l.], v. 26, n. 1, p. 72–85, 2013. DOI: 10.24885/sab.v26i1.369. Disponível em: <https://revista.sabnet.org/index.php/sab/article/view/369>
- MACHADO, Juliana Salles. Ilha Caviana: sobre suas paisagens, tempos e transformações. **Amazônica - Revista de Antropologia**, v. 6, n. 2, p. 283-313, 2014.
- MACHADO, Juliana Salles. Arqueologias Indígenas, os Laklãnõ Xokleng e os objetos do pensar. **Revista de Arqueologia**, [S. l.], v. 30, n. 1, p. 89 - 119, 2017.
- MACHADO, Juliana Salles. Histórias roubadas: (des)encontros entre arqueólogos, sítios, coleções arqueológicas e os Laklãnõ-Xokleng no Alto Vale do Itajaí, SC. **Hawò**, [S. l.], v. 2, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/hawo/article/view/68725>
- MADONALDO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. in: BERNADINO-COSTA, Joaze. MADONALDO-TORRES, Nelson. GROSFOGUEL, Ramón. (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2ª ed., p. 27-53, 2019.
- MÁLAGA, Luis Repetto. BROWN, Karen. Museums as Tools for Sustainable Community Development: Four Archaeological Museums in Northern Peru, **Museum International**, 71:3-4, p. 60-75, 2019. DOI: 10.1080/13500775.2019.1702258.
- MANZATO, Fabiana. **Socialização do patrimônio arqueológico no Estado de São Paulo: proposta de plano de gestão, interpretação e visitação turística em áreas arqueológicas**. Tese (Doutorado) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- MARANDINO, Marta (org.). **Educação em museus: a mediação em foco**. São Paulo, SP: GEENF/FEUSP, 48 p., 2008.
- MARSTINE, Janet. The contingent nature of the new museum ethics. In: MARSTINE, Janet. (Ed). **Redefining ethics for the twenty-first-century museum (The Routledge Companion to Museums Ethics)**. Routledge, London, p. 3-25, 2011.
- MARTINS, Raimundo Aterlane Pereira. **Das santas almas da barragem à caminhada da seca: projetos de patrimonialização da memória no sertão central cearense (1982-2008)**. 139f., Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza (CE), 2015.
- MATSUDA, Akira A Consideration of Public Archaeology Theories. **Public Archaeology**, vol.15, n.1, p. 40-49, 2016.

- MAZA, Jacinta Arthur de la. ROCA BADO, Patrícia Ayala (eds.). **El regreso de los ancestros: Movimientos indígenas de repatriación y redignificación de los cuerpos**. Santiago: Ediciones de la Subdirección de Investigación, 2020.
- MCGHEE, Robert. Aboriginalism and the problem of indigenous archaeology. **American Antiquity**. Volume 73, p. 579-597, 2008.
- MCGILL, Dru., COLWELL-CHANTHAPHONH, Chip. HOLLOWELL, Julie. Archaeological Ethics. In: Ruth Chadwick, editor. **Encyclopedia of Applied Ethics**. San Diego: Academic Press. pp. 179–188, 2012.
- MCGUIRE, Randall H. Archeology and the first Americans. **American anthropologist**, v. 94, n. 4, p. 816-836, 1992.
- MCGUIRE, Randall H. **Archaeology as political action**. California series in public anthropology, 2008.
- <http://lattes.cnpq.br/5240677783760196> MEDAGLIA, Thiago. O dono da bola: futebol e rito no interior da Amazônia. In: PAIVA, Maurício de. **Futebol na Amazônia: imagem e alarido**. São Paulo: DBA Artes Gráficas, 2012.
- MEDEIROS, Rodrigo. Evolução das tipologias e categorias de áreas protegidas no Brasil. **Ambiente e Sociedade**, Campinas, v. 9, n. 1, p. 41-64, jun. 2006.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. HOLANDA, Fabíola. **História oral, como fazer, como pensar**. São Paulo: Contexto, 2007.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. RIBEIRO, Suzana Lopes Salgado. **Guia prático de história oral para empresas, universidades, comunidades e família**. São Paulo: Contexto, 2011.
- MELLO-THÉRY, Neli Aparecida. VAN TILBEURGH, Veronique. Da Teologia da Libertação ao desenvolvimento sustentável na Amazônia Brasileira: os mecanismos políticos e sociais de sua interpretação **Revista Nera**, n. 19, p. 59-72, 2012.
- MENDONÇA, Marluce Ribeiro. SOUSA, Isabel Soares. Souza, Paulo Roberto. Organização Sociopolítica. In: NASCIMENTO, Ana Claudeise Silva. MARTINS, Maria Isabel Figueiredo Pereira de Oliveira, GOMES, Maria Cecília Rosinski Lima, FERREIRA-FERREIRA, Jefferson, SOUZA, Isabel Soares de. FRANCO, Caetano Lucas Borges, SOUZA, Marília de Jesus da Silva (orgs). **Sociobiodiversidade da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã (1998-2018): 20 anos de pesquisas**. Tefé, AM: IDSM, p.226-236, 2019.
- MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. A cultura material no estudo das sociedades antigas. **Revista de História**, São Paulo, n. 115, p. 103-117, dez. 1983.
- MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. Do teatro da memória ao laboratório da História: a exposição museológica e o conhecimento histórico. **Anais do Museu Paulista**, São Paulo, v. 2, n. 1, 1994.
- MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. Premissas para a formulação de políticas públicas em arqueologia. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, v. 33, p. 37-57, 2007.

- MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. O patrimônio cultural e a guinada da Constituição de 1988: a casa de Chico Mendes. In: **Revista do Patrimônio Histórico Artístico e Nacional**. Brasília: IPHAN, n. 38, p. 85-99, 2018.
- MERRIMAN, Nick. Introduction – Diversity and dissonance in public archaeology. MERRIMAN, Nick (Ed.). **Public Archaeology**. London: Routledge. p.1-17, 2004.
- MESQUITA, Erika. **Ver de perto pra contar de certo**. As mudanças climáticas sob os olhares dos moradores da floresta do Alto Juruá. Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, para obtenção do Título de Doutor em Ciências Sociais. CAMPINAS, UNICAMP, 2012.
- MIGNOLO, Walter. A colonialidade está longe de ter sido superada, logo, a decolonialidade deve prosseguir. **Arte e descolonização**. MASP Afeterall. São Paulo: Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand e os autores, 2019. Disponível em: <https://masp.org.br/uploads/temp/temp-YC7DF1wWu9O9TNKezCD2.pdf>
- MIGNOLO, Walter. Charla Museos y (De)colonialidad. **CECA-Lac**. In: Youtube, 2020. Disponível em: <<https://youtu.be/2-RWgcVDBXl>> Acesso em: 16 dez. 2020.
- MIRANDA COSTA, Eliane. Escolas ribeirinhas e seus desafios: faces da educação do campo na Amazônia marajoara. **Revista Teias**, [S.l.], v. 22, n. 66, p. 384-397, ago. 2021.
- MIRANDA, Gabriela Alves. Saúde e Doença na Batalha da Borracha – O Serviço Especial de Mobilização dos Trabalhadores para a Amazônia (SEMTA) (1942-1944). ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA (ANPUH-Rio), 15°. Ofício do Historiador: Ensino e Pesquisa, **Anais**, p. 1-14, 2012.
- MORAES-WICHERS, Camila Azevedo. Dois enquadramentos, um mesmo problema: os desafios da relação entre museus, sociedade e patrimônio arqueológico. **Revista de Arqueologia**, v. 26, n. 2. v. 27, n. 1, p.16-39. 2013/2014. ISSN 0102-0420 – Versão Impressa. ISSN 1982-1999. Versão Online. DOI: <https://DOI.org/10.24885/sab.v26i2/1.380>.
- MORAES, Irislane Pereira de. **Do tempo dos Pretos d’antes aos Povos do Aproaga**: Patrimônio arqueológico e territorialidade quilombola no vale do rio Capim (PA). Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2012.
- MORAES WICHERS, Camila Azevedo Moraes. **Museus e Antropofagia do Patrimônio Arqueológico**: (Des)Caminhos da Prática Brasileira. Tese (Doutorado em Museologia) – Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Lisboa, 2010.
- MORAES WICHERS, Camila Azevedo Moraes. **Patrimônio Arqueológico Paulista**: proposições e provocações museológicas. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- MORAES WICHERS, Camila Azevedo Moraes. Sociomuseologia e Arqueologia Pós-processual: conexões no contexto brasileiro contemporâneo. **Cadernos de Sociomuseologia**. nº 7, p. 31-55, 2016.

- MORAES WICHERS, Camila. Azevedo de. Narrativas arqueológicas e museológicas sob rasura: provocações feministas. **Revista de Arqueologia**, [S. l.], v. 30, n. 2, p. 35–50, 2017. DOI: 10.24885/sab.v20i2.
- MORAES WICHERS, Camila Azevedo de. “Todo mundo ficou com medo desse caco”: práticas de colecionamento e colonialidade na formação da coleção da Lagoa Mirarré, Xingu. In: LIMA FILHO, Manuel F (Org.). **Coleções étnicas e museologia compartilhada**. Goiânia: Imprensa Universitária - CEGRAF/UFG, p. 67-101, 2019.
- MORALES, Teresa. CAMARENA, Cuauhtémoc. **Manual para la creación y desarrollo de museus comunitários**. Fundación Interamericana de Cultura y Desarrollo (ICDF), 2009.
- MOSHENSKA, Gabriel. DHANJAL, Sarah. Community archaeology: Themes, methods and practices. **Community Archaeology**, p. 1-128, 2011.
- MOUTINHO, Laura. Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes. **Cadernos Pagu**, p. 201-248, 2014.
- MUNIZ, Tiago Silva Alves. Os agentes do deus elástico no Baixo Amazonas: apontamentos sobre materialidade e patrimônio do período da borracha. **Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, 6 (11): 81-96, janeiro a julho de 2019. ISSN: 2358-5587
- MURRIETA, Rui. NEVES, Walter. FILHO, Henyo Barreto. ADAMNS, Cristina. Conclusão. in: ADAMS, Cristina. MURRIETA, Rui. NEVES, Walter (eds). **Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade**. São Paulo: Annablume, 2006. p.351-362
- MYASHITA, Fernando Silva. **Entre memórias e cultura material: por uma etnografia arqueológica na Fazenda do Colégio, Campo dos Goytocazes-RJ**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.
- NASCIMENTO, Ana Claudeise Silva (Org.). **Plano de Gestão da reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã**. Série Técnica Planos de Gestão. Tefé: Secretaria do Meio Ambiente, 2019.
- NASCIMENTO, Ana Claudeise Silva. MOURA, Edila Arnaud. CORREA, Dávila S. S. MARTINS, Maria Isabel F. P. de Oliveira. CHAGAS, Hudson Cruz das. Dinâmicas Sociodemográficas. In: NASCIMENTO, Ana Claudeise Silva. MARTINS, Maria Isabel Figueiredo Pereira de Oliveira, GOMES, Maria Cecília Rosinski Lima, FERREIRA-FERREIRA, Jefferson, SOUZA, Isabel Soares de. FRANCO, Caetano Lucas Borges, SOUZA, Marília de Jesus da Silva (orgs). **Sociobiodiversidade da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã (1998-2018): 20 anos de pesquisas**. Tefé, AM: IDSM, p. 189-215, 2019.
- NASCIMENTO, Thatyana de Souza Marques do. **Minha casa é tudo o que tenho: os sentidos da sociabilidade da vida cotidiana ribeirinha**. Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia. Manaus: Universidade Federal da Amazônia, 2014.
- NASSAR, Pedro Meloni. VIEIRA, Fernanda Sá. Potencialidades do Turismo de base comunitária. In: NASCIMENTO, Ana Claudeise Silva; MARTINS, Maria Isabel

Figueiredo Pereira de Oliveira, GOMES, Maria Cecília Rosinski Lima, FERREIRA-FERREIRA, Jefferson, SOUZA, Isabel Soares de; FRANCO, Caetano Lucas Borges, SOUZA, Marília de Jesus da Silva (orgs). **Sociobiodiversidade da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã (1998-2018): 20 anos de pesquisas**. Tefé, AM: IDSM, 2019. p.304-327.

NATIV, Assaf. GAVIN, Lucas. Archaeology without antiquity. **Antiquity** Vol. 94 (376): 852–863, 2020. <https://DOI.org/10.15184/aqy.2020.90>

NEVES, Eduardo Góes. **Arqueologia da Amazônia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

NEVES, Eduardo Góes. **Sob os tempos do equinócio: Oito Mil Anos de História na Amazônia Central (6.500 AC – 1500 DC)**. Tese (Livre-Docência). São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia. Universidade de São Paulo, 2012.

NEVES, Eduardo Góes. SANTOS, Jacqueline Gomes. COSTA, Bernardo Lacale Silva da. **Plano de manejo do patrimônio arqueológico existente na Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Amanã – Estado do Amazonas**. Relatório Final das Atividades. São Paulo, 2014.

NEVES, Eduardo Góes. Existe algo que se possa chamar de “arqueologia brasileira”? **Estudos Avançados**. V. 29 (83), p.7-17, 2015.

NEVES, Eduardo Góes. Não Existe Neolítico ao Sul do Equador: As Primeiras Cerâmicas da Amazônia e sua Falta de Relação com a Agricultura. In: BARRETO, Cristiana, LIMA, Helena Pinto, BETANCOURT, Carla Jaimes. (Org.). **Cerâmicas Arqueológicas da Amazônia: Rumo a uma nova síntese**. 1ed. Belém: IPHAN/Museu Paraense Emilio Goeldi, p. 32-39, 2016.

NEVES, Eduardo Góes. Castanha, pinhão e pequi ou alma antiga dos bosques do Brasil. In: OLIVEIRA, Joana Cabral. AMOROSO, Marta. LIMA, Ana Gabriela Morim. SHIRATORI, Karen. MARRAS, Stelio. EMPERAIRE, Laure. (Org.). **Vozes Vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta**. 1ed. São Paulo: UBU, p. 109-124, 2020.

NOBRE, Emerson. A sintaxe dos corpos compósitos: agência e transformação na iconografia das tangas cerâmicas marajoara. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, 15(3), 2020. DOI:[10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0109](https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0109)

NORA, Pierre. Memória: da liberdade à tirania. In: **MUSAS – Revista Brasileira de Museus e Museologia**. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Museus, n. 4, p.6-10, 2009.

NOVAES, Sílvia Cauiby. O silêncio eloquente das imagens fotográficas e sua importância na etnografia. **Cadernos de Arte e Antropologia** vol. 3, nº 2, p. 57-67, 2014.

OLIVEIRA, Cléo Alves Pinto de. Educação patrimonial no Iphan: análise de uma trajetória. **Revista CPC**, v. 14, n. 27esp, p. 32-54, 30 ago. 2019.

OLIVEIRA, Erêndira. Corpo de barro, corpo de gente: metáforas na iconografia das urnas funerárias policromas. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, 15(3). 2020. DOI:[10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0108](https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0108)

- OLIVEIRA, Erêndira. Nobre, Emerson. BARRETO, Cristiana. Arte, Arqueologia e agência na Amazônia. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, 15(3), e20200111. 2020. DOI:[10.1590/2178-2547-BGOELDI-2020-0111](https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2020-0111)
- OLIVEIRA, João Pacheco. Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito. In: SILVA, Aracy Lopes. GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC/MARI/ UNESCO, p.61-81, 1995.
- OLIVEIRA, João Pacheco. Narrativas e imagens sobre povos indígenas e Amazônia: uma perspectiva processual da fronteira. **Indiana**. Dossier: Identidades volitivas: antropologia sudamericana da Amazônia indígena, v. 27, p. 19-46, 2010.
- OLIVEIRA, João Pacheco. Sem tutela, uma nova moldura de nação. In: **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, p. 289-316, 2016.
- OLIVEIRA, João Pacheco, SANTOS, Rita de Cássia Melo. Introdução. In: OLIVEIRA, João Pacheco, SANTOS, Rita de Cássia Melo. (Org.). **De acervos coloniais aos museus indígenas: formas de protagonismo e de construção da ilusão museal**. - João Pessoa: Editora da UFPB, p. 7-25, 2019.
- OSORIO, Rodrigo Zomkowski. BEZERRA, Nelissa Peralta. VIEIRA, Fernanda Sá. (Org.). **Lições e reflexões sobre o turismo de base comunitária na Reserva Mamirauá**. Tefé, AM: IDSM, 2016.
- PACHECO, Agenor Sarraf. As Áfricas nos Marajós: visões, fugas e redes de contatos. In: SCHAAN, Denise Pahl. MARTINS, Cristiane Pires (Orgs.) **Muito além dos campos: Arqueologia e história na Amazônia Marajoara**. Belém: 1ª Edição, GKNORONHA., p 31 – 71, 2010.
- PAIVA, Rodrigo. Moedas de ouro do tempo do Brasil colônia são encontradas enterradas no Pará. **Hypeness**, 2021. Disponível em: https://www.hypeness.com.br/2021/01/moedas-de-ouro-do-tempo-do-brasil-colonia-sao-encontradas-enterradas-no-para/?utm_source=facebook&utm_medium=hypeness_fb. Acesso em 31 de jan. 2021.
- PEIRANO, Mariza. Etnografia, ou a teoria vivida. **Ponto Urbe** (online), vol. 2, 2008. Disponível em: <http://pontourbe.revues.org/1890>.
- PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. In: **Horizontes antropológicos**. Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 377-391, 2014.
- PERALTA, Nelissa. LIMA, Deborah. Economia familiar. In: NASCIMENTO, Ana Claudeise Silva. MARTINS, Maria Isabel Figueiredo Pereira de Oliveira. GOMES, Maria Cecília Rosinski Lima. FERREIRA-FERREIRA, Jefferson. SOUZA, Isabel Soares de. FRANCO, Caetano Lucas Borges. SOUZA, Marília de Jesus da Silva (orgs.). **Sociobiodiversidade da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã (1998-2018): 20 anos de pesquisas**. Tefé, AM: IDSM, p.214-227, 2019.
- PEREIRA, Daiane. O “roubo das urnas”: a relação do patrimônio arqueológico salvaguardado e os coletivos humanos. **Revista Habitus - Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia**, Goiânia, v. 17, n. 1, p. 39-52, ago. 2019. ISSN 1983-7798.

- PEREIRA, Dirce Jorge Lipu. “Preservação da cultura Kaingang pelo conhecimento dos antepassados”. In: **CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO. Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver**. Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. – São Paulo: CRP SP, p. 53-57, 2016.
- PEREIRA, Dirce Jorge Lipu. **Dirce Lipu Pereira: a pajé Kaingang que voltou a cantar**. 2019. Disponível em: <https://deolhonosruralistas.com.br/2019/03/18/dirce-lipu-pereira-a-paje-que-voltou-a-cantar/>
- PEREIRA, Dirce Jorge Lipu. MELO, Susilene Elias de. MARCOLINO, Itauany Çarissa de Melo. Museu Worikg – Kaingang, T.I. Vanuíre. In: CURY, Marília Xavier (Org.). **Museus etnográficos e indígenas: aprofundando questões, reformulando ações**. São Paulo: Secretaria de Cultura e Economia Criativa: ACAM Portinari: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo : Museu Índia Vanuíre, p. 81-84, 2020.
- PEREIRA, Dirce Jorge Lipu. Grupo de Discussão Significações e Resignificações. **IV Fórum de Acervos Arqueológicos**. Youtube, 2021. Disponível em: <https://youtu.be/4bGfH8AJ-Xk>. Acesso em 19 de set. 2021.
- PEREIRA, Edith. FIGUEIREDO, Silvio. Arqueologia e turismo na Amazônia: problemas e perspectivas. **Revista do Laboratório de Ensino e Pesquisa em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal de Pelotas**. V.2, n.3, p. 21-35, 2005.
- PEREIRA, Eliete da Silva. **Ciborgues indígen@s.br: a presença nativa no ciberespaço**: São Paulo: Annablume, 2012.
- PEREIRA, Gilson Laone. Soldados da borracha: esquecidos ou não lembrados? **Revista Margens Interdisciplinar**, [S.l.], v. 8, n. 11, p. 199-217, 2014.
- PISANI, Jacobus A. Du. Sustainable development – historical roots of the concept, **Environmental Sciences**, 3:2, 83-96, 2006. DOI: 10.1080/15693430600688831
- PLANO DE MANEJO DA FLORESTA NACIONAL DE TEFÉ. **Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade**. Vol.I Brasília. Diagnósticos, 2014.
- PLANO DE MANEJO DA RESERVA EXTRATIVISTA DO MÉDIO JURUÁ. Governo Federal, Ministério do Meio Ambiente, **Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade**. Carauari - Amazonas, 2011.
- PLANO DE MANEJO RESERVA EXTRATIVISTA DO BAIXO JURUÁ. Governo Federal, Ministério do Meio Ambiente, **Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade**. Juruá, 2009.
- PLANO TERRITORIAL DE DESENVOLVIMENTO RURAL SUSTENTÁVEL DO ALTO JURUÁ. Ministério do Desenvolvimento Agrário, **Secretaria de Desenvolvimento Territorial – SDT**. Alto Juruá, Amazonas, 2006.
- POLITIS, Gustavo. Reflections on contemporary ethnoarchaeology. **Pyrenae**. Volume 46, p. 41-83, 2015.
- POMIAN, Krzysztof. Coleção. In: **Enciclopédia Einaudi**. Memória – História. v. I. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 51-86, 1984.

- PORTO, Nuno. Para uma Museologia do Sul Global. Multidiversidade, descolonização e indigenização dos museus. **Revista Mudaú**, n. 1, p. 59-72, 2016.
- PORTO, Nuno. Para uma museologia do Sul Global. Multiversidade, descolonização e indigenização dos museus. **Revista Mudaú**, n.1, p.59-72, 2016. DOI: <https://DOI.org/10.28998/rm.2016.n.1.2367>
- PRICE, Sally. Higienização da cultura: poder e produção de exposições museológicas. LIMA FILHO, Manuel. ABREU, Regina. ATHIAS, Renato. **Museus e atores sociais: perspectivas antropológicas**. Recife: Editora Universitária UFPE: Aba Publicações, p. 263-283, 2016.
- PRIPRÁ, Walderes Coctá. **Lugares de acampamento e memória do povo Laklãnõ/Xokleng**. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 2021.
- PRYBYLSKI, M.E. e STOTTMAN, M.J. Reconnecting community. Archaeology and activism at the Portland wharf. In: M.J. Stottman (ed). **Archaeologists as activists. Can archaeologists change the world?** Tuscaloosa: The University of Alabama Press, p. 126-140, 2010.
- PYBURN, K. Anne. The pageatry of archaeology. In: CASTAÑEDA, Quetzil. MATTHEWS, Christopher N. **Ethnographic Archaeologies: Refleitions on stakeholders and archaeological practices**. AltaMira Press, 2008. p. 139-155
- PY-DANIEL, Anne Rapp. Os contextos funerários na arqueologia da calha do rio Amazonas. **Revista de Arqueologia**, v. 27, n. 2, p. 180-183, 4 dez. 2014.
- PY-DANIEL, Anne Rapp. **Os contextos funerários na arqueologia da calha do rio Amazonas. 2015**. Tese (Doutorado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. DOI:10.11606/T.71.2015.tde-03062015-152650.
- PY-DANIEL, Anne Rapp. Práticas Funerárias na Amazônia: a morte, a diversidade e os locais de enterramento. **Revista Habitus - Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia**, Goiânia, v. 14, n. 1, p. 87-106, out. 2016. ISSN 1983-7798. Disponível em: <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/view/5077>>
- QUARESMA, Rafael de Jesus Correa. PANJOTA, Gracilene Ferreira. CORDEIRO, Yvens Ely Martins Cordeiro. Escola, comunidade e educação ribeirinha: relações sócio territoriais e concepções de ensino. **Revista Contribuciones a las Ciencias Sociales**, 2020. Disponível em: <https://www.eumed.net/rev/cccss/2020/01/escola-comunidade-educacao.html>. Acesso em: 12 dez. 2021.
- QUEIROZ, Helder Lima. Apresentação. In: NASCIMENTO, Ana Claudeise Silva. MARTINS, Maria Isabel Figueiredo Pereira de Oliveira, GOMES, Maria Cecília Rosinski Lima, FERREIRA-FERREIRA, Jefferson, SOUZA, Isabel Soares de. FRANCO, Caetano Lucas Borges, SOUZA, Marília de Jesus da Silva (orgs). **Sociobiodiversidade da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã (1998-2018): 20 anos de pesquisas**. Tefé, AM: IDSM, p. 14-15, 2019.
- QUEIROZ, Helder Lima. A reserva de desenvolvimento sustentável Mamirauá. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 19, nº 54, p. 183-203, Aug. 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-401420050002000

[11&lng=en&nrm=iso](https://doi.org/10.1590/S0103-40142005000200011). Acesso em: 16 fev. 2021. <https://DOI.org/10.1590/S0103-40142005000200011>.

- QUINTERO, Pablo. FIGUEIRA, Patrícia. ELIZALDE, Paz Concha. **Uma breve história dos estudos decoloniais**. São Paulo: MASP Afterall, 2019.
- REIS, João José. **A morte é uma festa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- REIS, Marise. **Arengas & picicas: reações populares à Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá no Estado do Amazonas**. Belém: Sociedade Civil Mamirauá, Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, 2005.
- REZENDE, Tadeu Valdir Freitas. **A conquista e a ocupação da Amazônia brasileira no período colonial: a definição de fronteiras**. Tese (Doutorado em História Econômica) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- RIBEIRO, Diego Lemos. **A Musealização da Arqueologia: um estudo dos museus de arqueologia de Xingó e do Sambaqui de Joinville**. Tese (Doutorado em Arqueologia). São Paulo: MAE-USP, 2013.
- RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.
- RIBEIRO, José da Silva. Antropologia visual, práticas antigas e novas perspectivas de investigação. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 48, n. 2, p. 613-648, 2005.
- RIBEIRO, Loredana. Empreendimentos econômicos, violação de direitos humanos e o silêncio da arqueologia no Brasil. **Revista de Arqueologia**, v. 28, n. 2, p. 172-186, 4 dez. 2015.
- RIBEIRO, Loredana. FORMADO, Bruno Sanches Ranzani da Silva. SCHIMIDT Sarah. PASSOS, Lara. A saia justa da Arqueologia Brasileira: mulheres e feminismos em apuro bibliográfico. **Revista de Estudos Feministas**, v. 25, p. 1093-1110, 2017. Disponível em: <https://DOI.org/10.1590/1806-9584.2017v25n3p1093>
- RICHARDSON, Lorna-Jane. ALMANSA-SANCHEZ, Jaime. Do you even know what public archaeology is? Trends, theory, practice, ethics. **World Archaeology**, 47, 2, p. 194-211, 2015.
- RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução de Alain François et al. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- RICOEUR, Paul. **Sobre a tradução**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- RIFIOTIS, Fernanda Cruz et al. A antropologia e as crianças: da consolidação de um campo de estudos aos seus desdobramentos contemporâneos. **Horizontes Antropológicos**, v. 27, p. 7-30, 2021.
- RIFIOTIS, Fernanda Cruz. RIBEIRO, Fernanda Bittencourt. COHN, Clarice. SCHUCH, Patrice A antropologia e as crianças: da consolidação de um campo de estudos aos seus desdobramentos contemporâneos. Apresentação. **Horizontes antropológicos**, v. 27, p. 7-30. mar./ago. 2021. Disponível em: <https://DOI.org/10.1590/S0104-71832021000200001>

- RIOS, Kênia Sousa. **Isolamento e poder: Fortaleza e os campos de concentração na seca de 1932**. E-book. Fortaleza: Imprensa Universitária, 144 p., 2014. (Estudos da Pós-Graduação)
- RIZVI, Uzma Z. Community-Based and Participatory Praxis as Decolonizing Archaeological Methods and the Betrayal of New Research. IN: SUPERNANT, Kisha. BAXTER, Jane Eva. LYONS, Natasha. ATALAY, Sonia (Editoras). **Archaeologies of the Heart**. Springer Nature Switzerland, p.83-96, ago. 2020.
- ROCA, Andrea. Acerca dos processos de indigenização dos museus: uma análise comparativa. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 123-156, 2015a. Disponível em: <<https://DOI.org/10.1590/0104-93132015v21n1p123>>.
- ROCA, Andrea. Museus indígenas na Costa Noroeste do Canadá e Estados Unidos: colaboração, colecionamento e autorepresentação. **Revista de Antropologia**, 58(2). p.117-142. 2015b.
- ROCHA, Bruna Cigaran. BELLETTI, Jaqueline. DANIEL, Anne Rapp Py. MORAES, Claide de Paula. OLIVEIRA, Vinicius Honorato. Na margem e à margem: arqueologia amazônica em territórios tradicionalmente ocupados. **Amazônica - Revista de Antropologia**, [S.l.], v. 6, n. 2, p. 358-384, out. 2014. ISSN 2176-0675.
- ROLNIK, Suely. O caso da vítima: para além da cafetinagem da criação e de sua separação da resistência. **ARS (São Paulo)**, v. 1, p. 79-87, 2003.
- ROLNIK, Suely. **Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada**. n-1 edições, 2019.
- ROLNIK, Suely. **Descolonizar a subjetividade**. Associação Juízes para Democracia, Youtube. 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=-CwE9x0gn0s&t=454s>>. Acesso em: 28 nov. 2020.
- ROLNIK, Suely. **Antropofagia Zumbi**. São Paulo: n-1 edições: Hedra, 2021.
- ROSA, Patrícia Carvalho. Histórias de índios: do passado ao presente, tudo parente. In: SILVA, Maurício André da. TAMANAHA, Eduardo Kazuo. LIMA, Marjorie Nascimento. **Arqueologia e conhecimentos tradicionais nas comunidades ribeirinhas da terra para lousa**. 1. ed. Tefé: Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, p. 48-49, 2021.
- RUBERTONE, Patricia E. The historical archaeology of Native Americans. **Annual review of anthropology**, v. 29, n. 1, p. 425-446, 2000.
- RUSSI, Adriana. ABREU, Regina. Museologia colaborativa: diferentes processos nas relações entre antropólogos, coleções etnográficas e povos indígenas. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 25, n. 53, p. 17-46, 2019. Disponível em: <<https://DOI.org/10.1590/s0104-71832019000100002>>. Acesso em: 12 set. 2020.
- RUTECKI, Dawn M. BLACKMORE, Chelsea. Towards an Inclusive Queer Archaeology: an overview and introduction. **The SAA Archaeological Record: the magazine of the Society for American Archaeology**, v. 16, n. 1, p. 9-11, 2016.

- SÁ, Lílian Panachuk. **Arqueologia preventiva e socialmente responsável: a musealização compartilhada e meu mundo expandido: Baixo Amazonas, Juruí/Pará**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- SALADINO, Alejandra. FÓRUM REMAAE E GT ACERVOS DA SAB-CARTA DE PRIORIDADES. **Revista Habitus-Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia**, v. 17, n. 1, p. 243-246, 2019.
- SALADINO, Alejandra. COSTA, Carlos Alberto Santos. MENDONÇA, Elizabeth de Castro. A César o que é de César: o patrimônio arqueológico nas organizações formais do Brasil. **Revista Arqueologia Pública**, Campinas, SP, v. 7, n. 2[8], p. 106-118, 2015. DOI: 10.20396/rap.v7i2.8635696. Disponível em: <https://periodico.s.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rap/article/view/8635696>. Acesso em: 2 nov. 2021.
- SALADINO, Alejandra; CASTILLO-MENA, Alicia. Prospecções sobre a relação entre as comunidades do bairro Reis Católicos (Alcalá de Henares, Madrid) e seus bens arqueológicos. **Cadernos de Sociomuseologia**, v. 56, n. 12, 2018.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal. Das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos Estudos**. CEBRAP. Vol. 79, p.71-94, 2007. <https://DOI.org/10.1590/S0101-33002007000300004>
- SANTOS, Carlos José Ferreira dos. “Ser essa terra: São Paulo cidade Indígena”: exposição no memorial da resistência trata da (re)existência dos povos originários na capital paulista. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 118-137, jan./jul. 2020.
- SANTOS, Gilton Mendes dos. Transformas as plantas, cultivar o corpo. In: OLIVEIRA, Joana Cabral de, et.al. (Orgs.). **Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta**. São Paulo: Ubu Editora, p. 140-153, 2020.
- SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. **Memória coletiva & teoria social**. 2. ed. São Paulo: Annablume, 2012.
- SANTOS, Nilson. **Seringueiros da Amazônia. Sobreviventes da Fartura**. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- SANTOS, Queiton Carmo dos. “De primeiro não era assim”: histórias, paisagens e as coisas da Ilha do Pará, Afuá, Amazônia. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, [S. l.], n. 36, p. 107-125, 2021. DOI: 10.11606/issn.2448-1750.revmae.2021.163626.
- SANTOS, Rafael Barbi Costa. SOUZA, Mariana Oliveira. Todo amazonense é índio: o argumento inclusivo dos indígenas emergentes no médio Solimões. **28ª Reunião Brasileira de Antropologia**. São Paulo: ABA, p.1-21, 2012.
- SANTOS, Suzenilson. “Os Kanindé no Ceará: o museu indígena como uma experiência em museologia social”. In: CURY, Marília Xavier (Org.). **Museus e Indígenas – Saberes e ética, novos paradigmas em debate**. Brodowski: ACAM Portinari, MAE-USP, 2016, p. 156-161

- SANTOS, Suzy da Silva. **Ecomuseus e Museus Comunitários no Brasil**: estudo exploratório de possibilidades museológicas. 2017. Dissertação (Mestrado em Museologia) - Museologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. DOI:10.11606/D.103.2017.tde-13122017-091321. Acesso em: 2021-10-29.
- SANTOS, Vinícius Melquíades. **Os artesãos da pedra: arqueologia e museologia das vasilhas de pedra sabão em Minas Gerais**. Dissertação (Mestrado) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- SANTOS, Vinicius Melquíades. **Pedras artesãs: materialidade, tecnologias e mobilidades das panelas de pedra-sabão em Minas Gerais**. Tese (Doutorado em Arqueologia). São Paulo: MAE-USP, 2018.
- SCARRE, Chris. SCARRE, Geoffrey. Introduction. In: SCARRE, Chris. SCARRE, Geoffrey (eds) **The ethics of archaeology: philosophical perpectives on archaeological practice**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 1-12, 2006.
- SCELZA, Gabriella Calixto. ROSSATO, Rafael Suertegaray. ANTUNES, Dirce Maria. OLIVEIRA, Gleiser. Plano de Manejo da Floresta Nacional de Tefé, a Gente faz Junto! **Biodiversidade Brasileira**. Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade. Vol. 4, n.1, p. 69-91, 2014
- SCHAAN, Denise Pahl. Múltiplas vozes, memórias e histórias: por uma gestão compartilhada do patrimônio arqueológico na Amazônia. Patrimônio Arqueológico: O desafio da preservação. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 33, p. 109-136, 2007.
- SCHMIDT, Peter R. KEHOE, Alice B. **Archaeologies of listening**. University Press of Florida, 2019.
- SCIFONI, Simone. Desafios para uma nova educação patrimonial. **Revista Teias**, [S.l.], v. 18, n. 48, p. 5-16, ago. 2016. ISSN 1982-0305. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistateias/article/view/25231>>. Acesso em: 05 mai. 2021. DOI:<https://DOI.org/10.12957/teias.2017.25231>.
- SEPÚLVEDA SCHWEMBER, Tomás. Tres elementos para un análisis de los museos comunitarios de Oaxaca, México. Autoctonía. **Revista de Ciencias Sociales e Historia**, v. 1, n. 1, p. 66-114, 4 jan. 2017.
- SESMA, Elena. Photo elicitation as a tool for expanded participation in community archaeology. **Journal of Community Archaeology & Heritage**. 8:1, 43-57, 2021. DOI: [10.1080/20518196.2020.1793074](https://doi.org/10.1080/20518196.2020.1793074)
- SHANKS, Michael. HODDER, Ian. Processual, Postprocessual and Interpretative Archaeologies. In: WHITLEY, David S. (ed) **Reader in Archaeological Theory. Post-Processual and Cognitive Approaches**, p. 69-98, 1998.
- SHANKS, Michael. Postprocessual archaeology and after. In: BENTLEY, R. Alexander; MASCHNER, Herbert DG; CHIPPINDALE, Christopher. **Handbook of Archaeological Theories**. Lanham, AltaMira Press, p. 133-144, 2008.
- SHANNON, Jennifer. The construction of native voice at the National Museum of the American Indian. In: SLEEPER-SMITH, Susan. **Contesting knowledge. Museums and indigenous perspectives**. Lincoln/London: University of Nebraska Press, p. 218-247, 2009.

- SHEPARD, Glenn H. Relatório preliminar sobre o sítio arqueológico e cemitério indígena na Reserva Amanã. **Documento inédito**, 2001.
- SHIRK, Jennifer L. BALLARD, Heidi L. WILDERMAN, Candie C. PHILLIPS, Tina. WIGGINS, Andrea. JORDAN, Rebecca. MCCALLIE, Ellen. MINARCKEK, Matthew. LEWENSTEINS, Bruce V. KRASNY, Marianne. BONNEY, Rick. Public participation in scientific research: a framework for deliberate design. **Ecology and Society**. v. 17, nº 2, 2012. <http://dx.DOI.org/10.5751/ES-04705-170229>
- SHOCK, Myrtle Pearl. MORAES, Claide de Paula. A floresta é o domus: a importância das evidências arqueobotânicas e arqueológicas das ocupações humanas amazônicas na transição Pleistoceno/Holoceno. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, Belém, v. 14, n. 2, p. 263-289, ago. 2019.
- SILLIMAN, Stephen W. DRING, Katherine H. Sebastian. Working on pasts for futures. Eastern Pequot field school archaeology in Connecticut. In: SILLIMAN, Stephen (ed). **Collaborating at the trowel's edge. Teaching and learning in indigenous archaeology**. Tucson: The University of Arizona Press, p.67-87, 2008.
- SILVA, Bruno Sanchez Ranzani. **Das ostras, só as pérolas Arqueologia pública e arqueologia subaquática no Brasil**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.
- SILVA, Bruno Sanchez Ranzani. **Descobrimos a Chácara e a Charqueada, pela arqueologia pública**. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
- SILVA, Carlos Augusto da. **Área de interfaces ceramistas pretéritas: a coleção arqueológica de José Alberto Neves**. Tese (Doutorado) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia do Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Amazonas, 2016.
- SILVA, Fabíola Andrea. Mito e Arqueologia: a interpretação dos Assurini do Xingu sobre os vestígios arqueológicos encontrados no Parque Indígena Kuatnemu – Pará. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 8, n. 18, p. 175-187, dez. 2002.
- SILVA, Fabíola Andréa. GORDON, Cesar (orgs.). **Xicrin: uma coleção etnográfica**. São Paulo: Edusp, 304 p., 2011.
- SILVA, Fabíola Andréa. O plural e o singular das arqueologias indígenas. **Revista de Arqueologia**, v. 25, n. 2, p. 24-42, 2012. DOI: <https://DOI.org/10.24885/sab.v25i2.353>
- SILVA, Fabíola Andrea. Território, lugares e memória dos Asurini do Xingu. **Revista de Arqueologia/ Sociedade de Arqueologia Brasileira**. São Paulo: SAB, v. 26, n. 1, p. 28-41, 2013.
- SILVA, Fabíola Andréa. El pasado en el presente de los Asurini do Xingu: Narrativas arqueológicas y narrativas indígenas. In: RIVOLTA, Maria Clara. MONTENEGRO, Mônica. FERREIRA, Lucio Meneses (Org.). **Multivocalidad y Activaciones Patrimoniales en Arqueología: Perspectivas desde Sudamérica**. Buenos Aires: Editora de la UBA, p. 35-59, 2014.

- SILVA, Fabiola Andrea. Arqueologia colaborativa com os Asurini do Xingu: Um relato sobre a pesquisa no igarapé Piranhaquara, T.I. Koatinemo. **Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 58, n. 2, p. 143-172, 2015. DOI: 10.11606/2179-0892.ra.2015.108570. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/108570>
- SILVA, Fabíola Andréa. PELLEGRINI, Ana Carolina Pais. IMAGENS DOS ASURINI DO XINGU REFLETINDO SOBRE A IMPORTÂNCIA DOS ACERVOS FOTOGRÁFICOS NOS MUSEUS. **Revista Habitus - Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia**, Goiânia, v. 17, n. 1, p. 163-184, ago. 2019. ISSN 1983-7798. Disponível em: <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/view/6550>>.
- SILVA, Maurício André. **Memórias e Histórias no sudoeste amazônico: o Museu Regional de Arqueologia de Rondônia**. Dissertação (Mestrado) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. DOI:10.11606/D.71.2015.tde-27052015-112059
- SILVA, Maurício André da. Diálogos orientados/desorientados pela teoria queer: por uma prática educativa para além da norma no âmbito da arqueologia. **Revista Arqueologia Pública**, Campinas, SP, v. 13, n. 1[22], p. 218–237, 2019. DOI: 10.20396/rap.v13i1.8654760. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rap/article/view/8654760>.
- SILVA, Maurício André da. Formação de novas gerações nos museus universitários: o papel do educativo do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP. **Revista CPC**, [S. l.], v. 15, n. 30esp, p. 294-320, 2020. DOI: 10.11606/issn.1980-4466.v15i30esp294-320. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cpc/article/view/172919>.
- SILVA, Maurício André da. CARNEIRO, Carla Gibertoni. CURY, Marília Xavier. . I'm here, and always have been! In: ANGELINI, Cinzia (Org.). **BEST PRACTICE 9. A tool to improve museum education internationally**. 1ed.Leuven: Committee for Education and Cultural Action (CECA), v. 1, p. 13-21, 2021.
- SILVA, Maurício André da. CARNEIRO, Carla Gibertoni. Escuta das narrativas indígenas na exposição colaborativa do MAE-USP: desafios para o desenvolvimento de ações educativas eticamente responsáveis e engajadas nos museus. **Museologia & Interdisciplinaridade**, [S. l.], v. 10, n. 19, p. 163–188, 2021. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/museologia/article/view/34592>.
- SILVA, Maurício André da. TAMANAHA, Eduardo Kazuo. LIMA, Marjorie Nascimento. **Arqueologia e conhecimentos tradicionais nas comunidades ribeirinhas da terra para lousa**. 1. ed. Tefé: Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, v. 1. 120p., 2021.
- SILVA, Ricardo Gilson da Costa. **Dinâmicas territoriais em Rondônia**: conflitos na produção e uso do território no período de 1970/2010. 2010. Tese (Doutorado em Geografia Humana) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. doi:10.11606/T.8.2011.tde-14092011-131342

- SILVA, Vagner Gonçalves da. **O Antropólogo e sua magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. 1ªed. São Paulo, EDUSP, 2006.
- SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu. BEZERRA, Márcia. Educação Patrimonial: perspectivas e dilemas. In: FILHO, Manuel Ferreira Lima. BELTRÃO, Jane Felipe. ECKERT, Cornelia (Org). **Antropologia e Patrimônio Cultural. Diálogos e Desafios contemporâneos**. Associação Brasileira de Antropologia, Blumenau: Nova Letra, p.81-97, 2007.
- SKEATES, Robin. MCDAVID, Carol. CARMAN, John (Ed). **The Oxford Handbook on Public Archaeology**. New York: Oxford University Press, 2012.
- SMITH, Laurajane. WATERTON, Emma. **Heritage, Communities and Archaeology**. Duckworth: London, p.11-54, 2009.
- SOARES, Débora Leonel. Working with huacos: Archaeological ceramics and relationships among worlds in the Peruvian North Coast. **Journal of Social Archaeology**. July 2021. DOI:[10.1177/14696053211028062](https://doi.org/10.1177/14696053211028062)
- SOARES, Soraia Melissa Failache. **Momentos da organização social de uma comunidade da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã – AM**. Dissertação (Mestrado em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável) - Curso de Mestrado em Agriculturas Amazônicas, Universidade Federal do Pará. Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária – Amazônia Oriental, 2006.
- SOUZA, Daiane Cristina. BIANCHEZZI, Clarice. Resto dos povos que já morreram: colecionismo de material arqueológico no Distrito do Andirá – Barreirinha, Amazonas. **Marupiará**. Revista Científica do Centro de Estudos Superiores de Parintins. Ano 3, N.4, p.58 – 79, 2018.
- SOUZA, José Valderi Farias. GONÇALVES, Rafael Marques. Escolas Multisseriadas no contexto da Amazônia. **Periferia**, v. 10, n. 1, p. 244-260, 2018.
- SOUZA, Marcos André Torres; SYMANSKI, Luís Cláudio Pereira. Slave Communities and Pottery Variability in Western Brazil: The Plantations of Chapada dos Guimarães. *International Journal of Historical Archaeology*, v. 13, n. 4, p. 513-548, 2009. <https://doi.org/10.1007/s10761-009-0090-1>
- SOUZA, Mariana Oliveira. **Passar para indígena na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã (AM)**. Dissertação de Mestrado Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2011.
- SOUZA, Rafael de Abreu. HATTORI, Márcia Lika. FISCHER, Patrícia. Ossos do Ofício: cemitérios, licenciamento ambiental e prática arqueológica em Arraias, Tocantins. **Revista Habitus - Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia**, Goiânia, v. 10, n. 2, p. 215-240, nov. 2013. ISSN 1983-7798. Disponível em: <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/view/2828/1723>>.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 174p., 2010.
- STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico**. São Paulo: Cosac Naify. p.345-405, 2014.

- SUERTEGARAY, Dirce Maria Antunes. OLIVEIRA, Mateus Gleiser. DELFINO, Elisa Caminha da Silveira. In: HEIDRICH, A. L. & PIRES, C. L. Z. (orgs.). **Abordagens e práticas da pesquisa qualitativa em Geografia e saberes sobre espaço e cultura**. Porto Alegre: Editora Letra1, p. 103-127, 2016.
- SVAMPA, Maristella. **As fronteiras do neoeextrativismo na América Latina: Conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências**. São Paulo: Elefante, 2019.
- TAMANAHARA, Eduardo Kazuo. AMARAL, Márcio. CASSINO, Mariana Franco. LIMA, Sílvia Cunha. NEVES, Eduardo Góes. FURQUIM, Laura Pereira. LIMA, Marjorie. SILVA, Maurício André da. GOMES, Jaqueline. CARNEIRO, Carla Gibertoni. Diálogos e práticas arqueológicas. In: NASCIMENTO, Ana Claudeise Silva. MARTINS, Maria Isabel Figueiredo Pereira de Oliveira, GOMES, Maria Cecília Rosinski Lima, FERREIRA-FERREIRA, Jefferson, SOUZA, Isabel Soares de. FRANCO, Caetano Lucas Borges, SOUZA, Marília de Jesus da Silva (orgs.). **Sociobiodiversidade da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã (1998-2018): 20 anos de pesquisas**. Tefé, AM: IDSM, p. 152- 170, 2019.
- TESSARO, Piero Alessandro Bohn. **Pedaços de uma Paulicéia espalhados pela Urbe: musealizando um arqueologia com a cidade**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- TOLEDO, Grasiela Tebaldi. **A pesquisa arqueológica na Estância Velha do Jarau e os museus da Fronteira Oeste do Rio Grande do Sul: interfaces entre Patrimônio, memória e Identidade**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- TOLEDO, Grasiela Tebaldi. **Musealização da Arqueologia e Conservação arqueológica: experiências e perspectivas para preservação patrimonial**. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- TOLENTINO, Átila Bezerra. O que não é educação patrimonial: cinco falácias sobre seu conceito e sua prática. In: TOLENTINO, Átila Bezerra. BRAGA, Emanuel Oliveira (org.). **Educação Patrimonial: políticas, relações de poder e ações afirmativas**. João Pessoa: IPHAN-PB. Casa do Patrimônio da Paraíba, p.39-48, 2016.
- TOLENTINO, Átila Bezerra. Educação patrimonial e construção de identidades: diálogos, dilemas e interfaces. Revista CPC, v. 14, n. 27esp, p. 133-148, 30 ago. 2019.
- TOLENTINO, Átila Bezerra. CASTRO, Fernanda. Encruzilhadas entre a educação patrimonial e museal: histórico, interfaces e conexões. . **Museologia e Patrimônio - Volume 3**. Escola Superior de Educação e Ciências Sociais – Politécnico de Leiria, p. 228-264, 2020.
- TORRES DE SOUZA, Marcos André; ANDRADE LIMA, Tania. Hibridismo e inovação em cerâmicas coloniais do Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII. Urbania. **Revista latinoamericana de arqueología e historia de las ciudades**, v. 5, p. 21-60, 2016.

- TRIGGER, Bruce Graham. Alternative Archaeologies in Historical Perspective. In: FAWCETT, Clare. HABU, Junko. MATSUNAGA, John (Org.). **Evaluating Multiple Narratives: Beyond Nationalist, Colonialist Archaeology**. New York: Springer, p.187-195, 2008.
- TRINDADE, Daniela Sulamita Almeida da. AGUIAR, José Vicente de Sousa. VIEIRA, Esther Isabella da Trindade. O Museu do Seringal Vila Paraíso: Um recorte da história da ciência na passagem do século XIX para o século XX. **Anais do III Congresso Nacional de Educação**. p.1-12, 2016.
- TROUFFLARD, Joanna. O que nos dizem as coleções da relação entre moradores e vestígios arqueológicos na região de Santarém, Pará? In: Denise P. Schaan. (Org.). **Arqueologia, patrimônio e multiculturalismo na beira da estrada: pesquisando ao longo das rodovias Transamazônica e Santarém-Cuiabá, Pará**. 1ed. Belém: GK Noronha, v. p. 59-74, 2012.
- URIARTE, Urpi Montoya. O que é fazer etnografia para os antropólogos. **Ponto Urbe** (online). Volume 11, 2012. Disponível em: <http://pontourbe.revues.org/300>.
- VARINE, Hugues de. **As raízes do futuro: o patrimônio a serviço do desenvolvimento local**. HORTA, Maria de Lourdes Parreiras (trad.). Porto Alegre: Medianiz, 2012.
- VASCONCELLOS, Camilo de Mello. Caminhos metodológicos para Educação Patrimonial na arqueologia preventiva. In: Marília Xavier Cury. (Org.). **Questões indígenas e Museus: enfoque regional para um debate museológico**. 1ed. Brodowski e São Paulo: ACAM Portinari, MAE-USP e Secretaria Cultura do Estado de São Paulo, v. 1, p. 79-87, 2014.
- VASCONCELLOS, Camilo de Mello. Arqueologia e educação patrimonial: a experiência do MAE-USP. **Revista CPC**, [S. l.], v. 14, n. 27esp, p. 255-279, 2019. DOI: 10.11606/issn.1980-4466.v14i27espp255-279. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cpc/article/view/158564>.
- VASCONCELLOS, Camilo de Mello. Curadoria em museus antropológicos. **Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material**, [S. l.], v. 29, p. 1-14, 2021. DOI: 10.1590/1982-02672021v29e36. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/anaismp/article/view/187869>.
- VASCONCELLOS, Camilo de Mello. ALONSO, Ana Carla. LUSTOSA, Paulo Rodrigues. A abordagem do período pré-colonial brasileiro nos livros didáticos do ensino fundamental. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, n. 10, p. 231-238, 2000.
- VASCONCELLOS, Camilo de Mello. FUNARI, Pedro Paulo. CARVALHO, Aline. **Museus e identidades na América Latina**. São Paulo: Annablume, UNICAMP, 2015.
- VASCONCELLOS, Camilo de Mello. SILVA, Maurício André. A mediação comunitária colaborativa: novas perspectivas para educação em museus. **ETD: Educação Temática Digital**, v. 20, p. 623-639, 2018.
- VASCONCELOS NETO. Carlos Frederico Alves de. **Atividade caça na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã**. Dissertação (Mestrado em Ciências) - Instituto de Biociências da Universidade de São Paulo, 2016.

- VAZ, Matheus Machado. **Fazer-se comunitário em Marã (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.
- VELTHEM, Lucia Hussak Van. Farinha, casas de farinha e objetos familiares em Cruzeiro do Sul (Acre). **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, v. 50, n.2, p.605-631, 2007.
- VIANA, Fernanda Maria Freitas. STEWARD, Angela May. ROGNANT, Camille. SANTOS, Jéssica Poliane Gomes. Dinâmicas e práticas de manejo da agricultura migratória: padrões de uso dos recursos, caracterização e transformações na paisagem. In: NASCIMENTO, Ana Claudeise Silva. MARTINS, Maria Isabel Figueiredo Pereira de Oliveira. GOMES, Maria Cecília Rosinski Lima. FERREIRA-FERREIRA, Jefferson, SOUZA, Isabel Soares de. FRANCO, Caetano Lucas Borges, SOUZA, Marília de Jesus da Silva (orgs). **Sociobiodiversidade da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã (1998-2018): 20 anos de pesquisas**. Tefé, AM: IDSM, p. 274-293, 2019.
- VIANNA, Claudia Pereira. A feminização do magistério na educação básica e os desafios para a prática e a identidade coletiva docente. In: YANNOULAS, Silvia Cristina (Org.). **Trabalhadoras: análise da feminização das profissões e ocupações**. Brasília, DF: Abaré, p. 159-180, 2013. <http://www.producao.usp.br/handle/BDPI/44242>
- VINUTO, Juliana. A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. **Temáticas**, v. 22, n. 44, p. 203-220, 2014
- VIDAL, Lux. O Museu dos Povos Indígenas do Oiapoque – Kuahí: gestão do patrimônio cultural pelos povos indígenas do Oiapoque, Amapá. In: BRUNO, Maria Cristina Oliveira. NEVES, Kátia Regina Felipini (Coord.). **Museus como Agentes de Mudança Social e Desenvolvimento**. Propostas e Reflexões museológicas. São Cristovão: Museu de Arqueologia de Xingu, 210 p., 2008.
- VIDAL, Lux. Kuahí: the indians of the Lower Oiapoque and their museum. **Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology**, v. 10, n. 1, p. 387-423, 2013.
- VINUTO, Juliana. A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. **Temáticas**, v. 22, n. 44, p. 203-220, 2014. DOI: 10.20396/tematicas.v22i44.10977. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/tematicas/article/view/10977>.
- VOSS, Barbara L. SCHMIDT, Robert. A. Archaeologies of Sexuality: an introduction. In: SCHMIDT, Robert. VOSS, Barbara (Orgs.). **Archaeologies of Sexuality**. Londres, Routledge, p. 1-32, 2000.
- VOSS, Barbara L. Feminisms, Queer theories, and the archaeological study of past sexualities. **World Archaeology**, v. 32, n. 2, p. 180-192, 2010.
- WAI WAI, Cooni. **A cerâmica Wai Wai: modos de fazer do passado e do presente**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Arqueologia) – Instituto de Ciências da Sociedade, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2019.

- WAI WAI, Jaime Xamen. **Levantamento etnoarqueológico sobre a cerâmica Konduri e ocupação dos Wai Wai na região da Terra Indígena Trombetas-Mapuera (Pará, Brasil)**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Arqueologia) – Instituto de Ciências da Sociedade, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2017a.
- WAI WAI, Walter Powci. **A mudança no ritual do povo Wai Wai**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Arqueologia) – Instituto de Ciências da Sociedade, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2017b.
- WANDERLEY, Luiz Eduardo W. MEB e educação popular. **Revista Em Pauta: teoria social e realidade contemporânea**, v. 12, n. 33, p. 97 – 107, 2014.
- WATSON, Patty Jo. Processualism and after. In: BENTLEY, R. Alexander; MASCHNER, Herbert DG; CHIPPINDALE, Christopher (Ed.). **Handbook of Archaeological Theories**. Lanham, AltaMira Press, p. 29-38, 2008.
- WEIL, Karin. Despierta Hermano Community Museum in Malalhue – A Space for Cultural Empowerment and Inclusion. **ICOM Voices Articles**, 2020. Disponível em: <<https://icom.museum/en/news/despierta-hermano-community-museum-in-malalhue-a-space-for-cultural-empowerment-and-inclusion/>> Acesso em: 1 nov. 2021.
- WOLFF, Cristina Scheibe. **Marias, Franciscas e Raimundas: uma história das mulheres da floresta Alto Juruá, Acre 1870-1945**. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
- WOLFF, Luiza Spinelli Pinto. **Seres materiais entre sons e afetos: uma etnografia arqueológica dos objetos em terreiras de Pelotas**. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2016.
- WYLIE, Alison. Crossing a Threshold: Collaborative Archaeology in Global Dialogue. **Archaeologies: Journal of the World Archaeological Congress**. v. 15, n. 3, p. 570-587, 2019. Disponível em: <https://DOI.org/10.1007/s11759-019-09385-4>
- YARROW, Thomas. Not Knowing as knowledge: asymmetry between archaeology and anthropology. In: D. Garrow e T. Yarrow (eds). **Archaeology & Anthropology. Understanding similarity, exploring difference**. Oxford: Oxbow Books, p. 13-27, 2010.
- ZAINA, Federico. PROSERPIO, Licia. SCAZZOSI, Giulia Scazzosi. Local voices on heritage: Understanding community perceptions towards archaeological sites in South Iraq. **Journal of Community Archaeology & Heritage**. p. 1 – 17, 2021. DOI: 10.1080/20518196.2021.1958615
- ZEDEÑO, María Nieves; BOWSER, Brenda J. The archaeology of meaningful places. In: BOWSER, Brenda J. e ZEDEÑO, María Nieves (eds.). **The Archaeology of meaningful places**, Salt Lake City: The University of Utah Press, p. 1-14, 2009.