

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS -UFAM
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS-IFCHS
PROGRAMA DE PÓS – GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL-PPGAS**

CAMILA GARCIA IRIBARREM

**AS COISAS QUE ESTÃO NA VIDA E A VIDA QUE ESTÁ NAS COISAS:
O SÍTIO ARQUEOLÓGICO JAPIIM COMO INSTALAÇÃO ETNOGRÁFICA**

**Manaus-AM
2025**

CAMILA GARCIA IRIBARREM

**AS COISAS QUE ESTÃO NA VIDA E A VIDA QUE ESTÁ NAS COISAS:
O SÍTIO ARQUEOLÓGICO JAPIIM COMO INSTALAÇÃO ETNOGRÁFICA**

**Tese de doutorado apresentada à banca examinadora do
Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da
Universidade Federal do Amazonas-PPGAS (UFAM),
como requisito parcial à obtenção do título de doutora em
antropologia social**

**Linha de pesquisa: Cidades, patrimônio e práticas
culturais urbanas**

**Orientadora: Profa. Dra. Márcia Regina Calderipe Farias
Rufino**

**Manaus-AM
2025**

Ficha Catalográfica

Elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

-
- I68c Iribarrem, Camila Garcia
As coisas que estão na vida e a vida que está nas coisas: o sítio
arqueológico Japiim como instalação etnográfica / Camila Garcia
Iribarrem. - 2025.
162 f. : il., color. ; 31 cm.
- Orientador(a): Márcia Regina Calderipe Farias Rufino.
Tese (doutorado) - Universidade Federal do Amazonas, Programa de
Pós-Graduação em Antropologia Social, Manaus, 2025.
1. Memória. 2. Etnografia. 3. Sítio Arqueológico Japiim. 4. Instalação
Etnográfica. I. Rufino, Márcia Regina Calderipe Farias. II. Universidade
Federal do Amazonas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social. III. Título
-

CAMILA GARCIA IRIBARREM

**AS COISAS QUE ESTÃO NA VIDA E A VIDA QUE ESTÁ NAS COISAS:
O SÍTIO ARQUEOLÓGICO JAPIIM COMO INSTALAÇÃO ETNOGRÁFICA**

Linha de pesquisa: Cidades, patrimônio e práticas culturais urbanas

Tese apresentada à banca examinadora do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas-PPGAS (UFAM) como requisito para obtenção do título de doutora em antropologia social.

Orientadora: Profa Dra. Márcia Regina Calderipe Farias Rufino

Aprovada em 16/12/2025

BANCA EXAMINADORA

Profa Dra. Márcia Regina Calderipe Farias Rufino
Universidade Federal do Amazonas -UFAM- **Presidente**

Profa. Dra. Deise Lucy Oliveira Montardo-PPGAS(UFAM)
Universidade Federal do Amazonas -UFAM- **Membro interno**

Prof. Dr. Pedro Paulo de Miranda Araújo Soares -PPGAS(UFAM)
Universidade Federal do Amazonas -UFAM- **Membro interno**

Prof. Dr. Carlos Augusto da Silva -PPGCASA (UFAM)
Universidade Federal do Amazonas -UFAM- **Membro externo**

Profa. Dra. Caroline Soares de Almeida – NAVI (UFSC)
Universidade Federal de Santa Catarina -UFSC- **Membro externo**

Quando eu tinha seis ou sete anos, lá nos primeiros anos de escola, houve um trabalho que, valia a nota do semestre. Pediram que fizéssemos um álbum de datas comemorativas, mas eu, ainda criança, escolhi um caminho diferente. Em vez de palavras e textos, usei colagens, mosaicos de imagens, pequenos fragmentos visuais para contar aquelas histórias.

A recepção foi dura. Fui criticada, a nota veio abaixo da média, e eu me senti diferente, diminuída, deslocada. Minha mãe então, com a firmeza de quem acredita no potencial da filha, foi até a escola. Ela não pediu outra nota; ela afirmou outra forma de ver. Explicou em sua convicção, que o meu modo de compreender o mundo — pela arte, pela imagem, pela composição fragmentada — tinha valor. Havia trabalho e dedicação de estudar sobre os significados das datas para elaborar a tarefa. O legado que ela me deixou sobre essa situação na infância, ecoa até hoje. Não se tratava de corrigir um boletim, mas de reconhecer que a imaginação e o olhar sensível também são formas profundas de existir, interpretar e criar caminhos. Ela queria mostrar que enxergar diferente não é desvio, é potência.

Foi você, mãe, que plantou em mim a coragem de confiar no meu olhar sobre o mundo e as coisas do mundo. Que me sustentou todas as vezes que perdi o chão na caminhada. E que me fez acreditar que a sensibilidade — é também uma forma de força. Se hoje caminho com firmeza, é porque ela caminhou antes por mim. Porque foi ela quem, me ensinou que o mundo também pode ser lido pelos seus brilhos, pelas frestas, pelos fragmentos — e que há verdade naquilo que não se ajusta ao padrão normativo.

Se cheguei até aqui, foi porque ela acreditou antes. E porque, com sua mão invisível e permanente, ela me mostrou que ver diferente não é apenas possível — é luminoso. Essa tese é para você, minha Sol...minha mãe, minha sacerdotisa. Àsé.

Em memória de Marcus Vinícius de Miranda Corrêa

AGRADECIMENTOS

Este trabalho não teria sido possível sem o apoio institucional da Universidade Federal do Amazonas e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS-UFAM). Agradeço imensamente à FAPEAM pelo financiamento e bolsa de pesquisa que sustentaram este percurso.

Gratidão e reverência à minha orientadora, professora Márcia Calderipe, por compartilhar comigo os conhecimentos que recobriram essa pesquisa com seu olhar humanista e cuidadoso, cuja sabedoria ultrapassa as fronteiras do conhecimento empírico. Obrigada por tudo, especialmente pela confiança e acompanhamento que me guiou em cada etapa até aqui. Aos professores Thiago Mota Cardoso, Pedro Paulo Soares, Luiza Flores, a secretária Simone Campelo, que aportaram na terrinha e no nosso programa de pós graduação durante o caos pandêmico e plantaram as sementes que agora estão germinando .

Meu agradecimento à Profa Flávia Melo, coordenadora do PPGAS -UFAM (2022-2023). Ela foi responsável pelo universo de agenciamentos em métodos e etnografias que incentivaram a perspectiva dessa abordagem extramuros que me propus, potencialmente incentivada pelas memórias etnográficas na minha composição do Pannel Manifesto em Fragmentos, exposto na sala de convivência do programa de pós graduação, para ocupação daquele espaço, oportunizado pela sua atuação durante a coordenação do Programa de Pós Graduação em antropologia social. Aqui também jazem memórias de “cenas que a gente nem vê”.

Minha gratidão eterna ao professor Carlos Augusto da Silva, Tijolo. Mestre na vida e nos estudos sobre Amazônia. Agradeço ter alguém como você para me ajudar a contar essa história. As incongruências do destino, que permitiram o encontro com Sid Orleans. Minha profunda gratidão a você. Pela mão estendida e a paz que você me oportunizou no momento de finalização da tese.

Todos os colaboradores, alunos, professores, funcionários, moradores, comerciantes, habitantes e redes colaborativas que se formaram entre os fragmentos de memória na constituição social dessa etnografia, em especial o Sr. Rui do café da manhã, a Lene do Bar da Urna, a Senhora Jacira e também o Senhor Luiz. Muito obrigada.

Também quero deixar aqui registrada minha gratidão ao meu Egbe Ifá Templo Ifadara, suas lideranças no Orun e no Aye. Reverência Oluwo Thomas Ayoola Adeyemi e Mama, sua Yapetebi. Gratidão a vocês. Aboru Aboye. Que o espírito do destino encaminhe todos os dias nossos fardos da terra aos céus.

Saudações e gratidão a todos do meu egbe aye, meus companheiros da terra. Todos os companheiros de pesquisa e pós-graduação, por onde nossos caminhos atravessaram, minha gratidão. Minha mãe Sol Garcia, minha força e minha luz. Todo meu amor e gratidão. Meu pai, meu companheiro de incansável resistência e dedicação nos últimos momentos dessa escrita, quando muitas forças já haviam se esgotado. Meu amor e minha gratidão por ter você na minha vida.

A Eleuza Gouveia, minha profunda gratidão. Pela tua força e teu apoio quando tanto precisei de ti durante a construção dessa tese. Você foi um presente do nosso anjo.

Outros amores que me sustentaram nesse egbe aye, Fabrício Beltrão, Milah Coutinho, Carol Alma, Eduardo Monteiro, Samantha Neves, Lacy da Matta, Êzari Fonseca. Essa tese é um mosaico de muitas vozes, e se hoje ela existe, é porque vocês fazem parte dela. Muito obrigada.

Você atravessará um deserto e o sol irá secar sua pele, irá queimá-la e você sentirá muita dor...

O pó cegará seus olhos e seus ossos doloridos irão lhe ensinar a canção dos cegos. Em sua cegueira você começará a despertar a viagem à luz de sua luz... Mas você voltará mais vezes ao deserto e sentirá tanto frio nas noites úmidas que não conseguirá se aquecer ao ser queimada viva... Depois voltará mais uma vez ao deserto e encontrará água para beber. A água não virá do céu. A água virá trazida pelas bruxas da noite, que se vestem de morcego e não tem olhos. Elas deverão gritar muito para despertá-la de um sono profundo e irão levá-la a escuridão de muitos sóis. Você irá viver e morrer e renascer muitas vezes dentro dessa mesma vida...

E cada vez que voltar lembre-se. que você não vai estar só...

**As bruxas que vivem dentro de
nós: uma história de busca e
iniciação**

RESUMO

Essa tese propõe uma experiência antropológica sobre as relações entre memória, arqueologia e políticas de patrimônio, sob o recorte etnográfico do Sítio Arqueológico Japiim, em Manaus (AM), a partir de uma perspectiva de instalação etnográfica, em que vestígios, paisagem, práticas, afetos e atmosferas se articulam como uma configuração analítica e sensível do campo. O trabalho desenvolve-se por meio de uma reflexividade que mobiliza o conceito de agenciamento da memória, inspirado na antropologia *ex post facto*, para compreender o sítio como uma instalação etnográfica viva e continuamente reinscrita. No percurso reflexivo, a tese aborda o licenciamento arqueológico e socioambiental como arena política, mas também enfatiza a arte e a educação patrimonial como práticas de compartilhamento, coautoria e circulação de saberes. A apresentação dos registros imagéticos do campo de pesquisa, são caminhos na busca de revelar fragmentos visuais, atmosferas e vestígios, compondo mosaicos que evidenciam camadas de relação entre humanos, não humanos e materialidades na paisagem amazônica. Nessa tese, o recorte etnográfico do sítio arqueológico Japiim se configura como uma instalação etnográfica onde memória, arte e política se entrelaçam, permitindo uma compreensão reflexiva, sensorial e compartilhada do fazer antropológico sobre patrimônio arqueológico na Amazônia urbana.

Palavras Chaves:

Memória; Etnografia; Sítio Arqueológico Japiim; Instalação Etnográfica

ABSTRACT

This thesis proposes an anthropological experience on the relationships between memory, archaeology, and heritage policies, under the ethnographic lens of the Japiim Archaeological Site in Manaus (AM), from an ethnographic installation perspective, in which vestiges, landscape, practices, affects, and atmospheres are articulated as an analytical and sensitive configuration of the field. The work develops through a reflexivity that mobilizes the concept of memory agency, inspired by ex post facto anthropology, to understand the site as a living and continuously reinscribed ethnographic installation. In the reflective process, the thesis addresses archaeological and socio-environmental licensing as a political arena, but also emphasizes art and heritage education as practices of sharing, co-authorship, and circulation of knowledge. The presentation of the imagistic records of the research field are paths in the search to reveal visual fragments, atmospheres, and vestiges, composing mosaics that highlight layers of relationship between humans, non-humans, and materialities in the Amazonian landscape. In this thesis, the ethnographic study of the Japiim archaeological site is configured as an ethnographic installation where memory, art, and politics intertwine, allowing for a reflective, sensory, and shared understanding of anthropological practice regarding archaeological heritage in urban Amazonia.

Keywords:

Memory; Ethnography; Japiim Archaeological Site; Ethnographic Installation

LISTA DE FIGURAS

Figura 01. Amazonas -Microrregiões

Figura 02. Registro satélite de Manaus, distrito industrial e arredores

Quadrinhos. Janelas de Memórias: Um passeio pelo sítio arqueológico Japiim

Mosaico em pranchas: fragmentos de memória em uma instalação etnográfica

- 01- Registros fotográficos colaborativos da pesquisa em arqueologia in situ no Edifício Histórico do Paço da Liberdade em Manaus-AM.**
- 02- Registros fotográficos das atividades e intervenções artísticas realizadas para ocupação do espaço correspondente ao Bloco O - Minicampus UFAM, pelo PPGAS.**
- 03- Registros fotográficos da área do recorte de estudo do Sítio Arqueológico Japiim como instalação etnográfica.**
- 04- Registros fotográficos dos procedimentos de investigação de solo/subsolo em área de impacto direto do empreendimento localizado no distrito industrial de Manaus.**
- 05- Registros fotográficos das atividades em Educação Patrimonial e ações recreativas, lanches, etc, no ginásio interno da escola Isabel Angarita.**
- 06- Registros fotográficos da abordagem sobre o sítio arqueológico Japiim, junto aos demais professores da Escola Estadual Nathalia Uchôa, que dista cerca de 3 km do sítio.**
- 07- Registros fotográficos das atividades ao ar livre realizadas no âmbito do sítio arqueológico Japiim, conduzidas junto aos alunos e professores da Escola Municipal Isabel Angarita, instituição assentada diretamente sobre a área do sítio.**
- 08- Registros fotográficos das atividades em Educação Patrimonial e ações recreativas, lanches, etc, no ginásio interno da escola Isabel Angarita.**

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
1.MEMÓRIA E TRAJETÓRIA: UMA ETNOGRAFIA "DAS CENAS QUE A GENTE NEM VÊ"	14
1.1 Antropologia ex post facto: um modo de fazer antropologia da memória.....	15
1.2 Entre a escrita e o tem a, um extravasamento.....	16
1.3 Incongruências autobiográficas que compõem essa etnografia.....	20
1.4 O campo como experimento etnográfico: caminhos e confluências entre antropologia e arqueologia.....	28
2-UM MOSAICO DE VESTÍGIOS.....	41
2.1 Caminhar olhando o chão: Memórias e relatos do arqueólogo e ambientalista Tijolo.....	41
2.2 Carlos Augusto da Silva, o Tijolo, por ele mesmo.....	43
2.3 Refletindo com Tijolo.....	47
2.4 Antropologia do licenciamento no Sítio Arqueológico Japiim.....	48
2.5 Manaus uma cidade <i>in situ</i>	53
2.6 Um forte sob a colonização do território: encontro das águas dos rios Negro e Solimões...	60
2.7 Os Manaó e a fundação de São José da Barra do Rio Negro.....	68
2.8 Uma outra recolonização: ZFM X Pólo Industrial de Manaus.....	71
3-REFLEXÕES SOBRE A EXPERIÊNCIA: NEGOCIAÇÕES, INSTITUIÇÕES, A ESCOLA E OS HABITANTES DO LUGAR.....	77
3.1 Sobre Prospecções diagnósticas.....	81
3.2 Atividades em Educação Patrimonial.....	84
3.2.1 Uma abordagem sobre os quadrinhos.....	91
3.2.2 Em quadrinhos: Janela de Memórias_ Um passeio pelo Sítio Arqueológico do Japiim.....	93
3.3 O Sítio Arqueológico Japiim como instalação etnográfica.....	133
4- DESARTICULANDO O MOSAICO ENTRE OUTROS OLHARES SOBRE VESTÍGIOS: UMA PERSPECTIVA “EXTRAMUROS”, QUANDO A ARTE DÁ O TOM ANTROPOLÓGICO.....	136
4.1 Fragmentos da memória: instalação etnográfica como experiência imagética no sítio arqueológico Japiim.....	138
5-CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	151
6- REFERÊNCIAS.....	155

INTRODUÇÃO

Esta tese se constitui por uma reflexão densa e processual sobre as relações entre memória, etnografia, arqueologia e políticas de patrimônio cultural, tomando como eixo empírico e analítico o Sítio Arqueológico Japiim, situado na zona do distrito industrial de Manaus. A pesquisa desenvolveu-se no entrelaçamento entre percurso intelectual, prática profissional e engajamento metodológico, compondo um campo no qual memória, experiência e política se tornam operadores centrais de análise. Nesse sentido, a tese é menos um estudo sobre um sítio arqueológico e mais uma construção epistemológica sobre a maneira como mundos distintos — disciplinares, institucionais, sensoriais, históricos e cotidianos — se encontram e se confrontam na paisagem urbana da cidade.

A paisagem é aqui entendida como o caminho do encontro etnográfico, onde a perspectiva do antropoceno¹, sob o olhar de Anna Tsing (2005, p.22), destaca: “Devemos observar como as paisagens são produzidas na fricção — como projetos globais se atritam com ecologias locais e mundos sociais”. Nesse sentido, a paisagem deixa de ser concebida como cenário estático e passa a ser entendida como um campo de relações emergentes, interdependências e formas de vida que se reinventam em meio ao colapso. Tsing (2021) destaca que “as ruínas não são o fim da história, mas lugares onde a vida continua de maneiras precárias e improvisadas”, observando que paisagens são compostas por encontros instáveis, por dinâmicas de sobrevivência e por coabitações multiespécies que escapam às narrativas lineares do progresso. Assim, a paisagem aparece como um processo aberto, marcado por transformações contínuas, onde humanos, materiais, plantas, resíduos industriais e memórias se entrelaçam em arranjos que expressam tanto a destruição quanto a potência regenerativa da vida.

Ao considerar a memória como parte estruturante da pesquisa — não apenas como dado, mas como metodologia — esta tese se inscreve sob a reflexividade de uma etnografia da memória. Trata-se de investigar não somente a lembrança do outro, mas a minha própria, como lembrar, os contextos que acionam recordações, como articulam fragmentos e como

¹ Enquanto conceito e referência a uma época geológica, sugere que a ação humana se tornou uma força capaz de transformar profundamente o planeta. Não se trata apenas de um período “em que os humanos impactam o ambiente”, mas de uma condição planetária em que as atividades humanas passam a operar na escala de fenômenos geológicos. Para a antropologia, o antropoceno não é somente um marco geológico: é também uma narrativa política e histórica sobre quem produz destruição e quem sofre seus efeitos.

constroem, por meio da narrativa, versões possíveis do passado. A memória, aqui, é compreendida como campo etnográfico: um território de evocação, silêncio, sensações corporais, deslocamentos e reordenações simbólicas que emergem tanto nas experiências em campo quanto no próprio processo de escrita. A etnografia torna-se também um exercício de escuta das memórias internas e externas, entrelaçadas ao presente, compondo perspectivas sobre os conflitos, os vestígios, as paisagens e as práticas sociopolíticas que atravessam o Sítio Arqueológico Japiim.

Essa abordagem dialoga com a noção de antropologia *ex post facto*, entendida como uma forma de reconhecer que o campo não se encerra no momento da presença física, mas continua a reverberar na memória, nas imagens, nos registros e nas reflexões posteriores. O retorno constante aos fragmentos — fotografias, anotações, conversas, caminhamentos, objetos — constitui uma prática de reinscrição etnográfica, em que cada revisitação reabre a experiência e permite novos agenciamentos interpretativos. Como destaca Ingold (2020), o trabalho antropológico é sempre um “seguir os fluxos da vida”, o que inclui acompanhar os fluxos da própria recordação.

Nesse sentido, a metodologia adotada nesta tese aproxima-se também do que Pavei e Schmidt (2025) denominam proposta antro-po-artística, na qual o processo de pesquisa se constrói em diálogo com práticas estéticas, sensoriais e experimentais. Tal perspectiva reconhece que a etnografia não se limita a descrever o mundo, mas o compõe: a escrita, as imagens, os mosaicos e os dispositivos visuais tornam-se parte ativa da análise, não meros suportes ilustrativos. A memória, ao ser acionada no encontro com esses registros, produz novos sentidos e novas formas de narrar a experiência.

Ao mesmo tempo, inspirada por Tsing (2015), a metodologia reconhece que a etnografia se realiza nas fricções — nos encontros instáveis, nas zonas de tensão e nas ruínas que configuram paisagens em constante mutação. A observação das relações entre licenciamento arqueológico, práticas de educação patrimonial, disputas territoriais e vestígios materiais é atravessada pelas ruínas contemporâneas da cidade de Manaus, que configuram espaços de vida, abandono e permanência. A etnografia aqui desenvolvida assume uma postura atenta às formas improvisadas de vida que se manifestam nesse cenário, incluindo aquelas que emergem no próprio processo de pesquisa enquanto sua composição. Realizar a etnografia, neste caso, é acompanhar a formação de um mosaico: fragmentos de memória, cenas de

campo, ruídos, silêncios, falas, imagens e sensações que, ao serem costurados, geram novas possibilidades de interpretação. A pesquisa não se limita a registrar; ela experimenta, recria e reabre caminhos. O movimento de recordar, escrever e refletir constitui não apenas um método, mas uma forma de estar-no-mundo — uma prática etnográfica que se metamorfoseia ao longo do próprio percurso da tese.

A trajetória que sustenta esta investigação, formada no cruzamento entre antropologia, estudos socioambientais, arte e arqueologia, não aparece como elemento confessional, mas como dimensão politicamente situada do processo de produção do conhecimento. É dessa posição que emerge o conceito de agenciamento da memória, entendido aqui como operador metodológico inspirado na antropologia *ex post facto* (Machado, 2023). O agenciamento da memória dissolve a rigidez entre campo e não campo, passado e presente, sujeito e paisagem, escrita e análise, permitindo que a etnografia seja assumida como prática situada, onde fragmentos, imagens, sensações e cenas vividas se convertem em matéria analítica.

O Capítulo 1 apresenta essa chave interpretativa sob a forma da *etnografia da memória*, deslocando a ênfase da factualidade para a intensidade das recordações que persistem como impressões sensoriais. A partir da ideia de que “no final o que resta na memória são as cenas que a gente nem vê”, o capítulo articula contribuições de Candau, Strathern, Gell e Ingold para construir o sítio arqueológico Japiim como paisagem sensorial e campo etnográfico que emerge após o fato — um lugar onde os rastros do vivido se tornam operadores de leitura.

No Capítulo 2, a pesquisa se desloca para o terreno da *antropologia do licenciamento*, compreendendo o sítio arqueológico Japiim como um mosaico de vestígios e disputas políticas. Aqui, o licenciamento é abordado como arena onde distintas ontologias — estatais, empresariais, comunitárias e científicas — se tensionam. Resgata-se a emergência do sítio no levantamento Lama (2007), o papel dos saberes locais e do notório saber de Carlos Augusto da Silva (Tijolo), a condição de Manaus como cidade *in situ*, e os efeitos da Zona Franca de Manaus e o Pólo Industrial como projeto contemporâneo de recolonização. Nesse capítulo, o patrimônio aparece não como dado, mas como construção performada e politicamente situada.

O Capítulo 3 expande essa perspectiva ao analisar as práticas de educação patrimonial desenvolvidas com a Escola Municipal Isabel Angarita e com a comunidade do entorno. O diagnóstico arqueológico é compreendido como processo pedagógico; a escola, como locus de memória social; e a educação patrimonial, como prática antropológica extramuros capaz de

produzir coautorias e tensionar narrativas oficiais. A interação entre escola e sítio permite que o Japiim se torne espaço de transformação recíproca — e é dessa relação que emerge a formulação conceitual que estrutura o capítulo seguinte.

No Capítulo 4, proponho gesto analítico central da tese: a proposição do Sítio Arqueológico Japiim como instalação etnográfica. Inspirada em experiências de musealização *in situ* (IRIBARREM, 2017), nos debates da antropologia da arte e nas contribuições de Dubiela (2017), Pavei & Schmit (2025), a instalação etnográfica é concebida como dispositivo vivo, composto por vestígios, paisagem, afetos, práticas e atmosferas. Trata-se de um espaço tridimensional que reorganiza percepções e convoca experiências corporais, onde academia, moradores, alunos e transeuntes produzem sentidos sobre passado e presente. É uma obra aberta, continuamente reinscrita pelas presenças humanas e não humanas que compõem a paisagem desse recorte etnográfico do sítio arqueológico Japiim.

A essa altura, na tese é inserida a fotoetnografia como elemento metodológico da instalação etnográfica. Os mosaicos e pranchas fotográficas produzidos ao longo da pesquisa não são registros ilustrativos, mas dispositivos de pensamento capazes de revelar camadas do universo: o passado profundo inscrito nos vestígios, o presente performado nas sociabilidades urbanas, o futuro tensionado pelas políticas de licenciamento, o plano sensível moldado por luz, calor e poeira, e o plano cosmológico sugerido nas formas e texturas da paisagem. A fotoetnografia opera como gesto de montagem que desarticula a linearidade narrativa, compondo um campo visual onde vestígios, atmosferas e presenças dialogam entre si. O mosaico fotográfico torna-se, assim, um caminho, onde as coisas falam e onde a relação entre olhares, corpos e paisagem ganha densidade epistemológica.

Ao final, essa tese propõe que o Japiim — com suas urnas fragmentadas, suas torres de alta tensão, sua terra amarela, suas mangueiras antigas, seus moradores e estudantes — constitui uma instalação etnográfica viva. É um espaço onde a memória se faz força criadora; onde o campo se torna acontecimento e a análise, ato de reconhecimento das múltiplas camadas que compõem a vida social. Assim, esta tese assume o compromisso político e epistemológico de uma antropologia que pensa desde a paisagem, aos fragmentos de memória e encontros que atravessam o campo. A autobiografia aqui não é confissão, mas posição situada; a etnografia não é apenas método, mas modo de estar. Nesse recorte, a instalação

etnográfica traz luz à compreensão de que toda teoria nasce de mundos que se tocam — e que, ao se tocarem, transformam quem os olha.

1. MEMÓRIA E TRAJETÓRIA: UMA ETNOGRAFIA "DAS CENAS QUE A GENTE NEM VÊ"

Eu era uma adolescente de uns quinze anos quando me deparei com essa frase: "No final o que resta na memória são as cenas que a gente nem vê". Estava escrita em letras com diferentes formatos, recortadas de jornais ou revistas e coladas em um papelão no formato de cartão de presente. Fiquei encantada. Pelo cartão, pela colagem, pelas palavras que minha memória guardou durante tanto tempo, sem que pudesse imaginar o sentido que elas teriam algum dia na minha vida e que hoje compartilho na jornada da escrita dessa tese. Era década de noventa, eu já era uma garota afeiçoada às artes, aos recortes, aos papéis. Esse cartão fazia parte de uma coleção de colagens que Lisbete, uma grande amiga da minha amiga Ana Lúcia, estava produzindo para vender no final do ano para as datas comemorativas. Comprei o cartão dela. Nunca o presenteei a ninguém. Algum tempo depois eu deixaria a cidade de Juiz de Fora, em Minas Gerais, para Curitiba, no Paraná. E o cartão se perdeu junto com todas as outras coisas materiais que se perderam junto às mudanças, às casas, às jornadas que se foram, mas que a memória registrou e o tempo não conseguiu apagar.

1.1 Antropologia *ex post facto*: um modo de fazer antropologia da memória

Antes de trazer a reflexão dessas palavras ao contexto que apresento nessa pesquisa, elas soam em minha mente me fazendo pensar sobre eu mesma e sobre as escolhas que fiz e me trouxeram a esse exato momento em que escrevo essas linhas. Porque são através dessas lembranças tão indissoluvelmente emaranhadas no meu ser, que busco costurar essas linhas dentro do campo de estudo. O enunciado "no final o que resta na memória são as cenas que a gente nem vê", se acendeu como luzes da minha mente, enquanto buscava intensamente os fundamentos para desenvolver a perspectiva de uma antropologia da memória, ou melhor, como elaborar, em termos acadêmicos, uma etnografia da memória como campo de estudo, como fui orientada na qualificação dessa pesquisa, em especial pela indicação do Professor Dr. Pedro Paulo Soares, sobre a abordagem da antropologia *ex post facto* (MACHADO, 2023) trazendo a memória como campo etnográfico.

Foi, no entanto, através dessa reflexão e sobre como as lembranças surgidas em minha mente, através de fragmentos de cenas, não registradas em nenhum caderno de campo e que tento expor agora, podem ser entendidos como a ponte ou a fonte onde emergem as

correlações, assim como as emoções que permitem retomar a experiência com base na transformação que nosso eu individual configurou através do tempo. Uma forma de maturação do pensamento que é acionado pela agência da memória, e como é possível usar essa perspectiva de agenciamento, realizando o ato de rememorar as experiências que a mente consciente armazenou, por motivações que são parte de uma idiossincrasia individual.

Me refiro aqui ao termo agência, buscando o sentido que me impulsiona a compreender o alcance dessa perspectiva a partir da minha trajetória de pesquisa. Quando em 2018, argumentei sobre agência humana e não humana em minha dissertação de mestrado (IRIBARREM, 2018), havia baseado meus estudos sobre agência a partir da perspectiva de Gell (1998), sob o pressuposto de que quando tratamos de agência não estamos falando de uma condição unicamente humana, ou das relações humanas, em que a intencionalidade é marca predominante dessa categoria, quando a terminologia social é inculcada a essa definição. Mais especificamente essa análise sobre agência reconhece-a como condição de agir ou iniciar uma atividade que pode não ser exclusivamente humana, mas também de coisas, objetos.

Para elucidar esse pensamento, o autor mencionava a reação que pode nos causar um veículo que por um problema mecânico irrompe a direção com barulho ou com um estancamento. Temos então essa "ação involuntária" ou não intencional de um objeto, deflagrando um pensamento, que possivelmente resultará em alguma atitude do condutor. A essa condição é possível observar um *modus operandi* de agência de um objeto. De maneira semelhante, experimento nessa etnografia uma agência das memórias. Ou como elas me fazem refletir sobre a tela em branco do meu computador, quando fecho os olhos e volto mentalmente ao meu campo de pesquisas. E é nesse exercício da mente que então se apresentam as cenas que não consegui ver antes, mas que esse agenciamento da memória me proporciona como um metodologia de reflexividade que se desdobra nessa narrativa.

1.2 Entre a escrita e o tema, um extravasamento

Retomo a escrita dessa tese em meados de setembro de 2024. Em 2023 havia dado continuidade a uma pesquisa sobre a instalação de um aterro sanitário em Iranduba, região metropolitana de Manaus, quando precisei interrompê-la por questões relacionadas a minha vida não acadêmica, que me levaram para o Rio de Janeiro. Sem condições de permanecer em campo e recolher outras informações e desdobramentos que se apresentaram nesse percurso

da pesquisa, meu tempo para qualificação se esvaiu entre duvidas e conflitos da alma e do cotidiano.

Recolho as dúvidas, afasto os conflitos e retomo a pesquisa. Reinicio o processo abandonado. Como um mosaico aglomerado de recortes em cadernos de campo, revejo as imagens, fotografias registradas, lembranças invisibilizadas, conflitos inauditos. Sentada no chão do quarto com meu note ao lado, fecho os olhos. Respiro. Ponho-me frente a enfática cena de pesquisa. Relembro a primeira imagem que meus olhos fitaram, quando pus os pés no campo. Uma faixa de terreno entre as torres de alta tensão que entrecorta o conjunto Atílio Andreaza no bairro Japiim em Manaus. Um registro mental que demarca minha pesquisa em meio ou lugar de encontro extrafísico que me leva de volta a estar lá, presente, e observando como expectadora invisível as cenas que somente a memória revela.

Uma corrente elétrica sobe pela minha coluna dorsal e as mãos molhadas não contribuem no processo de digitação. Ausência de apetite e um pouquinho de náusea devido a gastrite fazem parte do processo. Recordo uma das leituras mais marcantes no doutorado, a Frontera, de Anzaldua (2016, p. 125), e a intensidade com que ela descreve seu processo de escrita

Como escribir evoca imágenes de mi inconsciente y dado que algunas de esas imágenes son residuos de un trauma que luego tengo que reconstruir, a veces me pongo enferma cuando escribo. No puedo tolerarlo, me dan náuseas, ardo de fiebre, me pongo peor. Pero al reconstruir los traumas que están detrás de las imágenes, les encuentro el “sentido” y una vez que tienen “significado”, cambian, se transforman. Es entonces cuando escribir me sana, cuando me aporta gran alegría.

Esse processo, essa ansiedade que conforma o desenrolar da escrita junto a análise e percepção do cenário envolvido, são descritas por Anzaldua (2016) como uma dinâmica de enfermidade e cura que antecede o significado da narrativa. Em minha experiência, a cena pode causar náuseas, evocar traumas, mas concordo que o encontro do significado que subjaz a cena é o meio por onde a escrita extravasa, se incorpora ao cenário e o ressignifica. Atribuo essa ressignificação ao conteúdo do resultado obtido, no sentido exposto por Wagner (2010, p.29), "um antropólogo experiencia, de um modo ou de outro, seu objeto de estudo; ele o faz através do universo dos seus próprios significados".

Daí o sarar, o curar, a partir do encontro sobre o significado das imagens, mencionado por Anzaldua (2016), quando o escrever cura. Nesse sentido, agora vivencio meu processo de

cura enquanto experencio as imagens de campo, nos textos, registros fotográficos e nos exercícios de experimentar as imagens como provocação e produção etnográfica no contexto da narrativa.

Retorno a campo no dia 09 de setembro por volta das onze horas. A primeira imagem mental que enxergo em meu exercício de fechar os olhos e relembrar a cena que marca a atividade de pesquisa em campo, no momento que antecede a escrita, é o que experimento descrever agora. A imagem que vejo é a cena frontal de qualquer transeunte que acessa a área de proteção das torres de alta tensão do conjunto Atílio Andreazza, através de uma via de chão batido, localizada na esquina da quadra esportiva da Escola Municipal Isabel Angarita.

Os limites dessa passagem parecem ter sido marcados pelos rastros de veículos que há muitos anos impuseram esse acesso ao local, assim como outras vias, essas já asfaltadas na construção do conjunto, e que se opõem à minha posição na cena, ou melhor, do outro lado da faixa do terreno onde estão instaladas as torres. O sol incandescente refletido na faixa de solo do terreno faz da imagem que enxergo uma cena desértica. Os tons alaranjados da terra batida predominam, as ondas de calor se movimentam no terreno. Quando olhamos para baixo, é perceptível observá-las como uma borragem, uma alteração visual que causa uma leve deformação em uma medida de aproximadamente dez centímetros da altura do solo.

Alguma vegetação rasteira cresce aleatória onde não trafegam os veículos e após uma pequena elevação do terreno para se chegar à área onde estão assentadas as torres, observa-se uma construção, semelhante a um galpão fechado com diferentes pedaços de madeira, um mosaico de estacas e aglomerados que mantém a cobertura do local, ao lado de uma estrutura aberta com telhado, como a varanda de uma residência. Na lateral direita do quadro imaginário que configura a cena, as estruturas de ferro de uma torre se misturam a esse espaço construído que, ao meu olhar, remete a um mosaico de colagens assentado sob um plano de terra batida.

A experiência de fechar os olhos trazendo à memória visual um quadro imaginário sobre a cena observada em campo, recorda também as sensações, as impressões e os questionamentos provocados pela absorção da imagem. O suor, o calor, a dificuldade de enxergar a tela do celular para fazer registros devido ao reflexo do sol e claridade. Céu azul e nuvens brancas? Sim, muitas. E esse contraste entre o azul no céu e a terra amarela alaranjada, em um quadro de calor extremo, lança minha memória imediatamente à leitura de Kopenawa,

a queda do céu, que agora parece explícita nesse cenário aterrador que vivenciamos especialmente na Amazônia. Para Kopenawa & Albert (2010), os céus irão cair, pois os xamãs que os sustentam estão morrendo.

As sensações, os questionamentos, a dinâmica do tempo, o cenário causticado pelo calor excessivo vem à tona em combustão, como o fogo que queima a vegetação nas florestas e cidades, parecem explodir na minha visão sob o estranhamento do cenário que agora encontro nas minhas percepções, assentado sob uma faixa remanescente de um sítio arqueológico, que as torres e residências do entorno salvaguardaram e assim possibilitaram, que alguém interessada como eu, em compreender relações entre homens e coisas, pudesse em algum momento estar ali.

A cena que enxergo carrega tudo que penso e sinto, tudo acontece ao mesmo tempo. não sou capaz de descrever todos os detalhes desse quadro. Essa complexidade de sensações, sentimentos, pensamentos que ocorrem são o que compreendo como emoção. O afloramento dos sentidos que jorra a partir do que o olhar enxerga, evoca e apreende. Para Ingold (2000, p.120), "longe de separar a terra que está abaixo, do céu que está acima, o solo é uma zona na qual céu e terra se relacionam na eterna geração da vida".

E agora, no momento em que os céus parecem estar caindo sob as nossas cabeças, vejo o azul celeste imiscuído em cor de terra, amarela, tabatinga como ouvi dizer o arqueólogo Carlos Augusto da Silva (Tijolo), que me apresentou esse sítio arqueológico há cerca de dez anos atrás. Essa memória também compõe a cena, ou seja, é parte subjacente ao que é visível aos olhos. Destaca a presença marcante dos vestígios arqueológicos, que fez desse lugar meu escolhido para pesquisar sobre relações entre humanos e não humanos, assim como a vida e a materialidade. E me retorna a leitura da Queda do Céu, correlacionando a morte dos xamãs que os sustentam, aos remanescentes da ancestralidade que encontramos nesse contexto em que busco aprofundar minhas observações de campo. Como descrito por Kopenawa, quando estive no sítio arqueológico de Stonehenge na Inglaterra

Ter visto os rastros desses ancestrais, mortos há tanto tempo, me deu dó. Entristeceu-me tanto quanto ver os das antigas roças de nossos avós na floresta. Os que ergueram aquelas grandes pedras foram os primeiros forasteiros criados por Omama com a espuma do sangue de nossos antepassados carregados pelas águas do mundo subterrâneo. A terra dos primeiros brancos pode parecer muito distante da nossa, mas

não devemos ter dúvida: trata-se da mesma e única terra .
(KOPENAWA & ALBERT, 2010, p.394).

A visão exposta pelos autores sobre a terra e ancestralidade, traz à luz uma consciência sobre responsabilidades individuais e coletivas relacionadas a terra que nós seres humanos habitamos. Para além de uma perspectiva local sobre a composição da terra que sustenta a área onde desenvolvo essa pesquisa antropológica, ou sobre a responsabilidade espiritual dos xamãs em sustentar a vida na terra, a palavra terra nesse momento soa quente e abafada como todo o emaranhado de vida que queima Brasil afora nesse momento. Ou afunda em águas como as chuvas torrenciais que alagaram o Rio Grande Sul, ou se destroça com os furacões incontroláveis que atingem a América do Norte, e se esparramam no sangue derramado pelas guerras que detonam as expectativas sobre "idéias para adiar o fim do mundo", como intitulado por Krenak (2019). Nesse caso, o olhar que lanço sobre a cena, carrega tudo junto e misturado e insistentemente me vem à cabeça uma outra frase "idéias sobre como será o fim do mundo"...

Talvez seja apenas o fim de um mundo pessoal, que de alguma forma para mim está acabando. Há uma morte e renascimento no processo de escrita que corresponde a cada um que o vivencia. Para além de outros mundos possíveis, se a “queda do céu” parece inevitável, um “viver nas ruínas” como prática de experimentar o antropoceno, segundo Tsing (2019), se revela com a dinâmica de vida e morte que nessa pesquisa se traduz sobre a experiência de observar a paisagem do sítio arqueológico Japiim, como testemunho de um processo de sinergia e metamorfose da vida que atravessa tempos e espaços.

1.3 Incongruências autobiográficas que compõem essa etnografia

Nesse momento em que escrevo são 04:17 da manhã. Meu note, que irreverentemente permanece desatualizado ainda marca 05:17 h. Trabalhando no passado que nem museu no fuso horário do Rio de Janeiro. Mais uma volta à tela do note, quais desafios ainda precisos enfrentar na escrita? Retomo o exercício de agenciamento da memória. Escavuco as cenas, na busca do foco da mente, uma breve meditação. O sabiá inspirado canta em si maior ao fundo uma melodia como prece. Busco origens linguísticas para denominação sabiá da ave¹. Em zonas rurais é popular ser chamada ave rezadora. É assim que encontramos algumas

¹ Nas cosmologias tupi-guarani, o canto do **sabiá** (*saβi'á*), cujo nome deriva do tupi antigo e significa “aquele que canta de modo contínuo” (NAVARRO, 2013), integra um regime sensorial que articula temporalidade, ambiente e comunicação entre humanos e não humanos.

referências gerais sobre essa ave, quando utilizamos alguma rede de informações virtuais em geral, como google, por exemplo. Que o sabiá possa elevar minhas preces e pedidos de benção.

Estamos em setembro de 2025 e ganhei um presente abençoado de mãe terra. Há cerca de uma semana atrás, próximo a data do meu aniversário, durante a poda de uma árvore de crajiru que estava afastando uma telha da garagem da nossa casa, revelamos um ninho de sabiás que estavam escondidos com dois pequenos filhotinhos que aprenderam a voar dentro da nossa garagem. Foi impossível não acompanhar o processo, observar os cuidados com o ninho, a alimentação dos bichinhos, com dois passarinhos incumbidos na tarefa. Acredito que eram os pais dos filhotes. Até que eles voaram. E poucos dias se passaram com o ninho vazio, até que novamente uma outra passarinha se apoderou dele. Fazem três dias que ela não sai do ninho. Não consigo enxergar o suficiente para ter certeza que seja outro sabiá, mas as lições sobre a vida e o fluxo da vida em contínua transformação e circularidade são talvez as reflexões mais latentes nesse momento em que completei mais um ano de vida.

Novamente a tela, a urgência de escrever. Os pensamentos são velozes e por vezes se combatem. Exatamente como agora. Anseio explicar a cena fragmentada que me veio a mente, mas o tempo dos homens cobra demais. Reflito se expor esses momentos de flashes entrecortados podem corresponder ao que almejo explicar com a narrativa. Ainda que dentro da experiência que me proponho, escrever sobre a observação dos pensamentos que surgem na memória e o fio da meada², (ouvi muito isso em casa), enquanto exercício metodológico, no sentido que Machado (2023) evocou sobre antropologia *ex post factum* enquanto método etnográfico.

As voltas dos pensamentos insistentes, percebo a necessidade que sinto de concluir essa etapa, mais do que o cumprimento de um prazo, é para mim também um prazo de mudanças significativas. A surpresa de assistir o primeiro vôo de um passarinho e ver esse ninho ser novamente ocupado, em preparação para outras vidas, são para mim um indício auspicioso ou uma forma de enxergar uma manifestação anímica do universo sobre novos caminhos que estão a seguir. De que estou escrevendo novas páginas no meu próprio livro da vida.

² Em uma perspectiva antropológica o termo "fio da meada" pode ser interpretado de um ponto de vista êmico como metáfora para as narrativas cotidianas que tecemos em nossos lares. Ao ouvir o "fio da meada" no dia a dia, percebemos como cada conversa, cada relato familiar, contribui para a construção de uma teia complexa de significados, memórias e identidades. Esse "fio" representa, assim, a continuidade das experiências vividas, a transmissão de saberes e a forma como os indivíduos e coletividades constroem o sentido do mundo ao seu redor.

Literalmente. E que preciso confiar no processo. Na metamorfose contínua. Ela é a cola que une os fragmentos. A dinâmica do fluxo da vida.

Fragmentos que articulam as cenas da memória, que também podem ser percebidos como agentes cognitivos, que atuam na mente em frações de segundo desdobrando esses fragmentos de cenas em reflexões. Um processo de agenciamento da memória que pode ser substancializado através de diferentes métodos, como a escrita, as artes de um modo geral, audiovisuais, corporais, plásticas, auditivas, fotográficas e demais formas humanas de se expressar. Fragmentos fazem parte dessa tese, eles não fazem alusão exclusivamente a uma forma de composição dessa etnografia, mas também a um olhar sobre a vida, sobre esse mosaico de sobreposições fragmentadas que ilustram as memórias e o tecer cotidiano. E escrever sobre fragmentos para mim revolve também outros fragmentos. Esses agora substancializados. Recobro Joél Candau, em sua antropologia da memória, sobre a categoria fragmentos ou vestígios relacionados a memória, quando explica:

Nós não captamos senão acontecimentos passados cujo afastamento contínuo no tempo não concede mais do que fragmentos do real em pedaços, em suma, vestígios fugazes e infinitesimais a partir dos quais nós depois tentamos refazer uma totalidade (CANDAU, 2005,p.141).

Como aqueles que pinteí e recorteí a partir de imagens e expressões escritas que marcam uma conjuntura social em referência ao nosso núcleo de pesquisas sobre gênero, sexualidades e interseccionalidades (GESECS-UFAM), na tentativa de compor um olhar sobre as diversidades humanas, suas reivindicações latentes, especialmente no âmbito da universidade, procurando destacar a força das mulheres e alguns símbolos de luta e resistência social, através de relevo de uma grande cabeleira negra de uma mulher, onde leem-se algumas palavras de Anzaldúa (2016, p. 126), expostas sobre um painel que compõe a sala de convivência do PPGAS – UFAM:

Esa noche observe la repisa de la ventana.
Observé como la luna secaba la sangre de la cola
Soné com colmillos de serpiente de cascabel que
me llenaban la boca, com escamas que me
cobrían el cuerpo
Por la mañana, vi com ojos de serpiente,
Senti sangre de serpiente fluir por las venas
La serpiente, mi tono
Mi contraparte animal
Era imune a su veneno
I mune para sempre

Refletindo sobre esses fragmentos percebo que eles são como um mosaico que compõem minha trajetória, as influências que me afetaram, internas e externas à academia. Internas e externas a minha mente. Ao meu corpo físico, à minha caminhada sobre a vida. São eles responsáveis pelo agenciamento da memória, que podem resultar em fragmentos substancializados, emergentes de fontes que inspiraram a refletir sobre meu estar no mundo, ou "estar viva", parafraseando o título de Tim Ingold, *Being alive*.

A essa proposta artística em técnica mista de pintura e colagem, denominei "manifesto em fragmentos". Eles foram para mim a materialização de uma jornada, um rito de passagem após um período de crises aprofundadas pela pandemia. Ainda posso sentir o pó, a sujeira, as pastas, as máscaras, a esperança. A mesma esperança que me faz e também me fez continuar palavra por palavra. Recorte por recorte, muita cola e cartolina, muito amor no coração. Como quando dói o peito de emoção por fazer algo que te faz sentir viva. Encostar a cabeça no chão e agradecer a Eledumare³ (Lembranças fragmentadas do momento em que passei o último pincel de resina, e fiz no silêncio da sala vazia meu agradecimento em devoção por finalizar aquele trabalho).

A oportunidade para realizar esse trabalho, veio através da professora Flávia Melo, coordenadora do PPGAS-UFAM em 2023, quando convocou os colegiados internos, docentes e discentes do programa, a participarem das estratégias de ocupação do espaço onde hoje encontra-se estabelecido o Programa e onde havia sido desativada uma antiga biblioteca setorial, no Bloco O do Minicampus. Para lá, foram transferidos, ainda no final da pandemia, em 2022, parte dos equipamentos, livros e documentos desde quando ocorreu a demolição do bloco de salas onde funcionou o programa, para reformas no campus universitário.

Com o desenrolar das dificuldades advindas de uma mudança pandêmica, sem instalação apropriada para o programa, com seus móveis, equipamentos, documentação, armazenadas em espaços provisórios dentro da UFAM, a estratégia de organizar e ocupar o espaço para onde já tinham sido transferidos grande parte dos móveis, equipamentos, utensílios, foi incentivada por professores e alunos, com alguns pequenos mutirões

³ Em minha vivência afro religiosa, na espiritualidade iorubá Ifá, o termo "Eledumare" refere-se à divindade suprema, o criador do universo e fonte de toda existência. É considerado o Ser Supremo, que está além de todas as coisas e é a origem de Orun (o mundo espiritual) e Ayé (o mundo material). Na espiritualidade de Ifá, Eledumare é visto como a fonte da sabedoria e é um conceito central, representando a totalidade, a perfeição e a origem de toda a vida e espiritualidade.

necessários para que o local pudesse ser organizado e readequado para o PPGAS. Uma tarefa que é seguramente contínua, mas naquele momento, para além das representações artísticas e culturais, as pinturas também foram pensadas como ferramenta estética para esconder buracos e falhas do espaço e pavimento.

Rosijane Tukano, que faz parte do colegiado indígena, ficou responsável por elaborar sua versão em grafite do mito da cobra canoa da transformação Tukano, de modo que seu traçado incluísse o máximo possível de áreas degradadas do piso. Jaime Diakara, também membro desse colegiado assumiu as pinturas e grafismos da fachada de entrada do espaço. Eu recebi da Prof. Flávia um conjunto de oito ilustrações de mulheres extraordinárias: Frida Kahlo, Marielle Franco, Angela Davis, Pagu, Simone Beauvoir, Olga Benário, Rosa Luxemburgo. Visualizei-as na parede divisória do compartimento frontal à porta que adentra o espaço, e ali estão elas, inseridas nas pinturas em formatos de balões explicativos que saem da grande cabeleira negra, compondo o mosaico de imagens e expressões sociais de luta e resistência, dentre elas: "Somos as netas de todas as bruxas que vcs não conseguiram queimar"; "Respeitem as manas", "Universidade sem assédio "; "Não é não"; " Vidas negras importam"; "Vidas indígenas importam".

Das memórias que foram registradas durante o período de produção desses trabalhos, transcrevo um texto que fiz para explicação sobre a representação da cobra canoa da transformação pintada por Rosijane, que também aponta alguns colaboradores fundamentais nesse trabalho. Durante algum tempo, um banner contendo essas palavras, foi mantido na entrada do espaço, apresentando a narrativa sobre a pintura realizada sob o solo;

A cobra da “canoa da Transformação” do PPGAS-UFAM

A pintura grafitada sob o revestimento do solo que ocupa esse espaço do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS-UFAM), é uma expressão artística inspirada na cosmologia Tukano sobre a “canoa da transformação” que explica o surgimento dos povos originários rio negros, a partir da criação da artista e antropóloga Rosijane Tukano, que compõe o colegiado indígena deste programa de pesquisa. A serpente mitológica que é o símbolo da canoa da transformação Tukano, representa nas palavras da autora *“a canoa que levou os povos indígenas do Rio Negro, em que cada povo foi nascendo e surgindo em determinados locais”*. Os preenchimentos e técnicas artísticas especializadas do grafite foram uma composição plástica coletiva a partir da

colaboração de outros artistas pertencentes a graduação em artes visuais da UFAM e da cena da arte em grafite na Amazônia: Ítalo Alus, Rosie e Shirley Baré.

A proposta para recuperação desse espaço, a partir de manifestações artísticas que incorporassem elementos de representatividade e empoderamento dos coletivos sociais que compõem os grupos de alunos e pesquisadores do PPGAS UFAM, foi uma iniciativa da coordenadora Prof. Dr. Flávia Melo da Cunha, compartilhada com o Prof. Dr. Thiago Mota Cardoso, a partir das ações implementadas para transição e mudança deste PPGAS durante o período da pandemia 2021/2023 quando o programa permaneceu sem a ocupação de um espaço físico definitivo após a demolição do prédio que ocupava na Universidade Federal do Amazonas.

Essa é a força, a metamorfose que subjaz a cobra da canoa da transformação marcada sob o solo que pisamos ao adentrar esse espaço PPGAS-UFAM. A de uma mudança sobre nossos paradigmas de conhecimento e em nossas formas de nos relacionar sobre mundos diversos e divergentes das nossas próprias concepções sobre eles. Sobre as concepções impostas pelo processo de colonização que se repercute há séculos em todas as esferas da sociedade em que vivemos. Como fala Rosijane Tukano;

Nós todos estamos nessa luta de transformar o PPGAS em um lugar onde todos nós tenhamos voz e vez, e possamos trazer nossos conhecimentos, da nossa cultura, do nosso povo, do nosso dia a dia. E que ele seja importante nesse debate antropológico, onde saímos de atores e somos os escritores, onde saímos de objeto e nos tornamos os atores protagonistas da nossa história”.

Para alcançar uma perspectiva visual sobre a luta coletiva dos povos indígenas, a artista utilizou grafismos na composição do corpo da cobra pertencentes a diferentes etnias que se apresentam em contextos amazônicos. Ao finalizar os traçados do desenho, ela explica;

Os grafismos que escolhi, cada um deles, não é porque são de um povo, ou porque representam algo. Eu escolhi esses grafismos porque eles são semelhantes entre vários povos... Eles não são de um só povo. Há um significado distinto entre eles, no entanto eu queria que independente do povo que entrasse no PPGAS, os grafismos que estão dentro da cobra, fossem vistos como grafismos do povo deles, independente do significado. Esses grafismos se repetem em vários povos e era isso que eu queria trazer, a união desses povos, que são vários povos em um povo. E é isso que eles representam, essa noção de que quando eles estão aqui nesse espaço, eles transformam, e que as pessoas se sintam em casa, se sintam acolhidas. É por isso que lá na ponta, está o símbolo do PPGAS, que é a transformação...e que nós estamos transformando esse PPGAS...é isso”.

A imagem da cobra preenchida por grafismos indígenas se entrelaça a outros símbolos de resistência e representações sociais: Oxum, orixá das águas doces, proveniente da

diáspora africana, é também um símbolo maior do amor e acolhimento entre as religiões de matriz africana no Brasil. Punhos cerrados do movimento negro se incorporam as cores que simbolizam os movimentos LGBTQIA+, e se enroscam novamente sobre Oxóssi, divindade nigeriana da caça, que no Brasil lidera o panteão dos caboclos e guerreiros indígenas, reforçando a sincronicidade entre elementos afroindígenas no território brasileiro.

A arte em grafite sobre o piso, foi uma técnica propositalmente escolhida como provocação e reflexão sobre invisibilidade e resistência dos movimentos artísticos periféricos. Como destaca Rosijane, ***“o grafite é a arte que vem da periferia, que está a margem da sociedade assim como os outros coletivos representados nessa pintura: o povo negro, LGBTQIA+ e os povos indígenas”***.

Quando observo a tentativa dos meus pensamentos em articular a configuração mental fragmentada, aos fragmentos colados naquele painel, é como se cada fragmento, desse a luz a uma memória distinta. Um recorte com a cepa do coronavírus sobrepondo outras imagens em vários pontos do mosaico, faz pensar que há ainda mais fragmentos invisíveis do que os olhos humanos conseguem enxergar na conjuntura. Isso também é verdadeiro, na trajetória escrita dessa tese, e de como a pandemia influenciou minha vida, minha forma de enxergar a vida. Ainda que eu não conseguisse expressar com palavras as angústias e superações internas e externas desse período marcante, a composição do mosaico foi também uma tentativa de expressar essa confluência de processos de agenciamento da memória, por vezes sobrepostos, como as repetidas imagens fragmentadas do mosaico se insinuam. (Mosaico em prancha: registros fotográficos das atividades e intervenções artísticas realizadas para ocupação do espaço correspondente ao Bloco O- Minicampus UFAM, pelo PPGAS; p.39;40)

De maneira semelhante, seguindo por repetições insistentes que surgem a mente, dei margem a consecução desse encadeamento textual. Como um exercício metodológico de se deixar orientar pelas memórias e desdobramentos de reflexões que dão sequência a narrativa, experimentando um método que se desenvolve a medida que é praticado. Nesse sentido, destaco que o agenciamento da memória é percebido como uma categoria de análise, que desenvolvo relacionando a antropologia *ex post facto* de Igor José de Renó Machado.

Em sua obra, a memória como um campo etnográfico: antropologia *ex post facto*, o autor faz embarcar na jornada sobre o escrutínio da memória e sobre como ela atua em co-autoria na produção do texto etnográfico. Nesse sentido, utilizá-la propositalmente como um arquivo mental de registros do campo, para além da prática metodológica da pesquisa é o ato de

transformar o passado em trabalho de campo, o que sintetiza a noção proposta pelo autor sobre uma definição de antropologia ex post facto, expressão latina que significa literalmente - depois do fato.

O autor esclarece sobre antropologia ex post facto, apresentando a etnografia da memória como uma proposta que dissolve parâmetros pré-concebidos, sobre campo e não campo, eu e o outro, tempo, espaço. Assim, ele menciona que "de certa forma, ao fazer essa proposta, estou pensando sobre a produção e dissolução de fronteiras em uma experiência antropológica ex post facto " (MACHADO, 2023, p.30).

Me permitir a dissolução dessas fronteiras, ou a dicotomia ontológica sobre campo e não campo, eu e outro, dentro ou fora, são algumas das minhas percepções mais intimistas sobre o estudo da antropologia. Percebo agora, com um outro olhar, o que subjaz à busca de um esclarecimento desse processo de fusão entre eu e o outro na etnografia que é atravessado pelo questionamento latente sobre o campo e não campo, tempo e espaço, e aponta o caminho que tento percorrer agora na escrita, o do entendimento de que o resultado do que chamamos etnografia é uma composição que parte do eu, do individual para o coletivo, parte do meu olhar e jeito de experimentar o mundo dentro da linguagem que conheço para manifestar minhas expressões de pensamentos a partir de um conhecimento antropológico.

Nesse sentido, a confluência dos universos internos e externos são mutuamente influenciáveis, pois ambos, tanto um quanto outro, são influenciadores e influenciados em compartilhamento de mundos que são emaranhados e se confundem nas nossas visões transpessoais. Nesse sentido, toda etnografia é e não é autobiográfica. Mas carrega um quantitativo substancial da perspectiva e caráter do autor da narrativa, ou simplesmente reconhecer que o processo de escrita contém uma parcela significativa sobre a trajetória de vida da autoria. Cabe aqui, um paralelo sobre a escrita como um processo alquímico, onde a arte de imprimir letras como símbolos de linguagem, resulta no conjunto das palavras que compõe a química da magia que produz a transmutação em resultado de etnografia. Como processo alquímico, meu olhar sobre o outro se funde ao olhar do outro sobre mim que se expressa como um texto. Por isso, o enunciado toda etnografia é autobiográfica. Para Machado (2023,p.30;31)

Uma etnografia sem limites entre o campo e não campo, necessariamente autobiográfica no sentido de que a experiência de campo vem da experiência de vida, mas

diferentemente, seu resultado é uma etnografia, e não uma narrativa sobre o self.

Esse esclarecimento do autor, sobre a etnografia autobiográfica, a partir de uma perspectiva de dissolução dos limites entre campo e não campo, segundo o reconhecimento da carga de experiência pessoal e transpessoal que imprimimos em nossas etnografias, aponta caminhos para pensar sobre a busca necessária da compreensão de que somos seres holísticos. Somos profundamente influenciados pelo universo, assim como somos influenciadores do universo, o que de uma perspectiva anímica poderia ser comparado a um processo alquímico, que resulta em nossos valores mais íntimos e enraizados nas nossas vidas e a marca pessoal que imprimimos no mundo.

Nesse sentido, assumir que o emaranhado entre nós e o outro, o campo e não campo, corresponde a noção de como são permeáveis essas fronteiras, e de igual forma, a tentativa de expressar essas reflexões a partir de um agenciamento da memória, dialogicamente implicará nas minhas concepções de mundo, incluindo meu universo de memória, que é parte fundamental na composição de qualquer forma de expressão que eu escolha empreender. Desse ponto, analiso como o desenrolar dessa etnografia, se encaminhou para essas reflexões sobre o emaranhamento de campo, tempos, pessoas. Em sua abordagem sobre o tempo e o outro, Fabian (2013), correlaciona o passado do etnógrafo ao lugar de conhecimento que adquirimos sobre o outro, portanto o conhecimento sobre o outro está inextricavelmente relacionado a esse passado, as memórias do eu sobre o outro, de acordo com ele:

O antropólogo que não se basear em suas próprias experiências fará uso de relatos alheios. Direta ou indiretamente, o discurso antropológico formula o conhecimento que se encontra enraizado na autobiografia de um autor. Se isso é considerado juntamente com a convenção de que o trabalho de campo vem em primeiro lugar e a análise, posteriormente, começamos a perceber que o outro como objeto ou conteúdo do conhecimento antropológico é necessariamente parte do passado do sujeito cognoscente. (FABIAN, 2013,p.114)

É através da argumentação de Fabian (2013), analisando a "mágica" produzida pela antropologia ao transformar uma relação subjetiva em dados supostamente objetivos, que Machado (2023), aponta o modo como se "mascara o caráter autobiográfico de qualquer experiência etnográfica". Em defesa de uma antropologia ex post facto, o autor destaca sua pretensão de trazer à tona o caráter autobiográfico para uma discussão metodológica dos limites da etnografia e o papel da memória. "Se qualquer etnografia, no fim, é um relato autobiográfico, por que não discutir a memória como um campo em si, com base em

determinados recortes que podemos fazer livremente ex post facto?" MACHADO (2023, p.28)

O que estou tentando expressar nessas argumentações teóricas que entrelaçam antropologia ex post facto e etnografia da memória, autobiografia e etnografia, agenciamento da memória e trajetória é que esses entrelaçamentos são a base das reflexões instauradas em minha memória durante a jornada exploratória para o interior dela."Abrindo o mato"⁴ para observar a paisagem, só que agora de outro ângulo. Nesse sentido, assumo integralmente a idéia de que estou fazendo uma antropologia ex post facto, buscando analisar a categoria agenciamento da memória, associando reflexões sobre temas como antropologia da arte, arqueologia, patrimônio cultural, método de pesquisa e experimentos etnográficos.

1.4 O campo como experimento etnográfico: caminhos e confluências entre antropologia e arqueologia

Outros autores como Strathern (2014), trataram essa dicotomia criada entre campo e não campo, entre o estar em campo e o momento da escrita, relacionando o campo ao ato de observar e a análise ao ato da escrita, dissolvendo essas fronteiras a partir do reconhecimento do momento em que essas concepções se fundem, dando origem ao que Strathern classificou como momento etnográfico. Segundo a autora:

O momento etnográfico é uma relação, assim como um signo linguístico pode ser pensado como uma relação (ao juntar significante e significado). Poderíamos dizer que o momento etnográfico funciona como exemplo de uma relação que junta o que é entendido (que é analisado no momento da observação) à necessidade de entender (o que é observado no momento da análise). [...]. Todo momento etnográfico, que é um momento de conhecimento ou de discernimento, denota uma relação entre a imersão e o movimento (STRATHERN, 2014, p.350)

Strathern (2014; 2015), ao pensar o campo como uma relação, apresentou, de forma sensível, diferentes experiências de suas pesquisas, desde os anos 1960 até os dias atuais, referindo-se constantemente à ideia de que a imersão no trabalho de campo coloca a(o) antropólogo(a) nas mãos de outras pessoas, de forma que alguém não apenas está no campo, mas o campo está nela(e) simetricamente. Reflito se não seria esse momento etnográfico, uma forma de resultado proveniente do processo de imersão, quando nossa passagem pelo campo

⁴ No universo Yoruba Ifá que conheço, o termo "abrir mato" refere-se à ação de Ogum, o orixá da guerra e do ferro, que desbrava caminhos e remove obstáculos, simbolizando a abertura de novas possibilidades e a transformação espiritual.

nos transforma mutuamente. Transformamos e somos transformados pelo nosso campo de estudo. Os fragmentos que se desdobram dessa metamorfose compõem o mosaico, ou o emaranhado das linhas que se entrelaçam e se confundem, assim como nossas trajetórias, memórias e ações no mundo.

Sobre isso, a chave desse processo de autotransformação que o campo provoca em nós e em nossas visões de mundo, creio esteja nesse ato de deslumbrar-se como classificou Strathern (2014, *ibid*). A fusão, imersão do campo em nós e nós sobre o campo, parece emergir a partir de nossa predisposição mental ao processo de permitir-se o deslumbrar-se com o outro. Abrindo a cortina imaginária da janela que transporta ao passado, desarticulando fragmentos sobre cenários que me trouxeram até o presente momento, recordo o exato momento em que removi pela última vez a caixa de madeira que fizemos para proteger as urnas funerárias após a última restauração das escavações arqueológicas no Paço da Liberdade, hoje o Museu da cidade de Manaus (Mosaico em prancha: Registros fotográficos colaborativos da pesquisa em arqueologia in situ no Edifício Histórico do Paço da Liberdade em Manaus-AM; p. 37;38).

Eu precisei retirar a caixa da terra, junto a profusão de baratas que se procriaram com a umidade da madeira e dos sedimentos encobrendo as peças arqueológicas. Hoje revendo, o que poderia ser esse momento etnográfico, de acordo com Strathern, reconheço que aquela foi uma das incríveis surpresas que o campo nos oferece e que nos transforma radicalmente por fora e por dentro. Calar o grito de pânico ao ver e sentir as baratas circulando por toda caixa, algumas subindo em meus braços e eu sem poder desviar o mínimo de atenção e força para retirar com cuidado a caixa e não permitir que ela caísse ou encostasse no material arqueológico, foi uma provação e igualmente um teste de autoconhecimento. Sobre esse momento, registrei em minha dissertação:

Mais uma vez, os aspectos de luz e sombra parecem imprimir um pouco dessa marca contrastante nessa observadora-narradora. Tive a oportunidade de quando ultrapassou as dezoito horas do dia 31 de dezembro de 2012 _ com a inauguração do Paço da Liberdade marcada para as dezenove horas _ de descer até as urnas e contribuir com o último toque necessário para abertura da sala de exposição e precisei de força física e coragem para retirar as caixas das urnas e me deparar com uma verdadeira profusão de baratas. Acredito que o ambiente fechado e o interior das peças tenham propiciado um ambiente adequado a esses insetos, e precisei sufocar na garganta a repulsa que senti. Após o susto e a breve repugnância, fiquei satisfeita por elas terem sido parte do

momento, pois além de crenças populares afirmarem que baratas são animais que trazem sorte, existem estudos sobre insetos que buscam demonstrar que baratas são animais com aparato cognitivo sofisticado, dotadas de inteligência coletiva e comportamento social. (LIHOREAU, COSTA & RIVAUT 2012). Em analogia ao momento, espero que a representação das relações desses animais e a capacidade de agência que observei que elas exerceram sobre mim possam continuar impulsionando esse estudo, na tentativa de compreender a percepção etnográfica desses singelos imponderáveis cotidianos que também fazem parte das experiências de vida (IRIBARREM, 2017, p.65;66)

Refletindo um pouco mais sobre as condições que propiciam o que Marilyn Strathern classificou como momento etnográfico, percebo que o relato que transcrevi a pouco, nessas linhas acima, ainda que represente a apoteose de um momento tão esperado, não traduz em conhecimento o campo de estudo. No entanto, confronta outras inquietações e percepções intangíveis que exaltam a importância das relações não humanas que se incluem em nossas visões de mundo e fazem parte do agenciamento das nossas memórias, atuando diretamente na produção daquilo que somos e entregamos ao mundo, em especial, no que se refere esse texto, a escrita etnográfica.

Em seu artigo, a memória como espaço fantástico, Rocha & Eckert (2000, p.3), localizam esse espaço como, "lugar de extraversão e introversão de uma linguagem arbitrária de símbolos, coordenada, no plano da imaginação criadora, por esquemas de pensamento, apela, portanto, para os diferentes procedimentos interpretativos narrativos que dão sentido aos arranjos entre vida e matéria, reunindo-as de forma inseparável". Ao retornar na estrada imaginária que caminhei para escrever essa tese, chego a encruzilhada da minha vida que mudou radicalmente a jornada, desde o momento em que iniciei minha caminhada na arqueologia como técnica do programa Monumenta, responsável pelos projetos de restauração no centro histórico de Manaus. Era o ano de 2007, eu havia há pouco mais de três meses defendido meu TCC em ciências econômicas (IRIBARREM, 2006), onde realizei uma pesquisa de campo com mulheres artesãs, que complementavam suas rendas com a venda de objetos produzidos com resíduos reciclados, especialmente garrafas pet e papelão.

Eu vinha de um campo de experiência de conversar com pessoas e registrar essa análise econômica considerando uma virada de chave sobre os conceitos de arte e sustentabilidade e o quanto essa temática ganharia proporções ainda maiores com o passar do tempo. No entanto, uma breve experiência como artista plástica e aluna da escola de música e belas artes do

Paraná, me indicou para contribuir nos projetos de restauração do centro histórico, pois haviam sido evidenciados materiais arqueológicos no edifício do Paço da Liberdade e havia necessidade de pessoas para ajudar na equipe de arqueologia da Fundação Municipal de Turismo, que coordenava o Programa Monumenta em Manaus.

Adentrei o universo da arqueologia naquele ano, 2007 e minha experiência sobre o tema se deu a partir das vivências de campo, que sempre confluíram para as temáticas envolvendo antropologia e cultura material, tendo como referências de análise os estudos sobre arte e arqueologia. Transcorridos dez anos, em 2017, defendi minha dissertação de mestrado, uma etnografia do fazer arqueológico do Paço da Liberdade. O conteúdo desse trabalho é para além de uma pesquisa em antropologia, onde busquei referenciar e documentar todas as fontes de pesquisa e origens documentais das narrativas que orientaram a etnografia, uma peça central que compõe o mosaico da minha existência e dos passos que tomei para escrever essas linhas.

Comecei a trabalhar em um momento caótico na Manaustur, pois as obras de restauro do edifício do Paço da Liberdade estavam embargadas devido à evidenciação de material arqueológico durante as escavações de reforço estrutural. Releitura de projetos, elaboração de ofícios e trâmites para autorização de pesquisa e resgate dos artefatos estavam em negociação, e naquele momento, entender o contexto da situação, especialmente as prerrogativas de estudos solicitados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, que é responsável pelo acompanhamento e acautelamento desse material, sendo o fundamento para que eu pudesse colaborar no trabalho.

Nesse sentido, compreendi desde o início a importância do IPHAN enquanto órgão regulador do patrimônio cultural, e o quanto as pesquisas arqueológicas ou quaisquer outras áreas envolvendo sociedade e cultura, são diretamente atreladas a essa instituição, e dela dependem para autorizar pesquisas e obter a chancela de prospectar áreas de potencial arqueológico, assim como para promover quaisquer outros projetos envolvendo bens culturais. Destaco o IPHAN enquanto instituição responsável pela regulação e política de salvaguarda cultural, e o quanto profissionais que também tem suas atividades reguladas por essa instituição precisam aprofundar-se sobre a legislação que rege o patrimônio cultural e o quanto esse processo de agenciamento que instituições reguladoras como o IPHAN promovem e repercutem em uma identidade de projetos ou modelo de pesquisa pautados nas

atribuições que o Estado Brasileiro, enquanto portador da tutela sobre esses bens, designa qualificado para atuar.

Desse ponto, percebo que muitos questionamentos sobre os padrões de linguagem e a lógica que norteia os estudos arqueológicos com fins de licenciamento ou mesmo projetos que solicitam autorização para pesquisa arqueológica no IPHAN, se originam dessa busca por obedecer um padrão normativo de fundamentos científicos das humanidades a partir da legislação do patrimônio cultural. Sobre essa condição, fica estabelecido o patrimônio cultural como categoria de análise, que envolve toda problemática e atuação dos estudos para o licenciamento ambiental, no âmbito do Iphan, e reproduz uma estrutura de estudos diagnósticos e relatórios sobre o tema. Sem dúvida, esses fundamentos e estranhamentos são aspectos que sustentam e se inserem nas análises e reflexões entrelaçadas nessa etnografia. Elas se coadunam no fluir da minha própria caminhada profissional. Para trazer a luz outros aspectos que marcaram meu encontro com antropologia e arqueologia, recupero algumas palavras escritas por mim quando apresentei a problemática e meu campo de estudos no Paço da Liberdade para o mestrado em antropologia social.

Para construir essa etnografia do fazer arqueológico que venho abordar, armazenei durante o período em que atuei na arqueologia do Paço da Liberdade, o que considero meu tesouro pessoal para o desenvolvimento dessa pesquisa em antropologia: a dedicação de um período da minha vida, em que experienciei não somente o aprendizado empírico de fazer arqueologia, mas o “pacote completo”, recheado de incertezas, conflitos, medos, alternâncias, lutas pelo poder e muitas camadas de terra que marcaram essa experiência de uma maneira que agora tenho a oportunidade de expressar [...] É preciso ainda esclarecer, que minha etapa de observação participante contou no decorrer dessa trajetória com envolvimento emocional que resultou na minha união com um dos meus principais interlocutores, o arqueólogo Marcus Corrêa. Por esse motivo preciso deixar claro nessa metodologia que a narrativa que assumo nessa proposta contém uma carga emocional, que espero possa contribuir para a problematização no campo das emoções que se expressam implícitas ou explicitamente formuladas nas composições textuais (IRIBARREM, 2017, p.17).

Nesse sentido, essa etnografia é um desdobramento dos estudos que iniciei no Paço da Liberdade. Na arqueologia do Paço, conheci meu falecido companheiro Marcus Vinicius, que dedicou seus últimos trabalhos em arqueologia ao processo de musealização *in situ* dos artefatos arqueológicos, procedimento que me integrou no mundo da arqueologia e no qual defendi a dissertação que apresentei no mesmo Programa de Antropologia Social da UFAM.

Agora desenvolvo essa tese que me possibilita um alargamento sobre o horizontes em que se inserem as fronteiras e confluências entre antropologia e arqueologia.

Para além de uma pesquisa que contemplasse as relações e metodologias que aproximam e distanciam essas disciplinas, meu esforço também se volta para o autorreconhecimento de que como antropóloga preciso entender onde fui "naturalizada" pela arqueologia e pelas concepções sobre a legislação do patrimônio cultural. Nesse sentido, a abordagem etnográfica que proponho nessa tese, a partir da perspectiva de uma antropologia *ex post facto*, traz a luz o amadurecimento sobre como essa confluência de caminhos entre antropologia e arqueologia, foi por mim intensamente mediada por um caráter artístico ou no encontro da arte como uma solução que dialoga entre os princípios da antropologia e arqueologia. Não somente dialoga como se imiscui nesses sentidos de reflexão social e nos processos de agenciamento que envolvem as relações humanas e não humanas.

Durante a caminhada, meu casamento com o arqueólogo e pesquisador Marcus Vinicius de Miranda Corrêa, cadeirante, portador de uma síndrome neurodegenerativa que atingiu sua coordenação motora, e com a responsabilidade de uma coordenação de arqueologia no centro histórico de Manaus, transformaram minha trajetória pessoal e minha vida profissional em um emaranhamento sem começo, nem fim. Eu passei a vivenciar com ele o preconceito de idade, a exclusão social que a ignorância sobre a pessoa com deficiência traz, o tabu que é para uma mulher "não deficiente" se relacionar com um homem mais velho e cadeirante (eu com 27 e Marcus com 43 anos). Complicando, ainda mais, o falatório que nosso relacionamento gerou nas secretarias municipais que trabalhamos, meu falecido companheiro possuía o sobrenome Miranda Corrêa, o que levava a maioria das pessoas a acreditarem que o Marcus era um dos herdeiros da Cervejaria Miranda Corrêa, uma das empresas mais poderosas do ramo na região norte. Mesmo sendo ele carioca, aliás o que no regionalismo fluminense é denominado carioca da gema, ou seja, aquele carioca suburbano, nascido em criado em Ramos e Olaria, frequentador do Cacique de Ramos, do grêmio recreativo da escola do Morro da Baiana, aos pés do Complexo do Alemão _ a Escola de Samba Imperatriz Leopoldinense. a fama que correu pelos corredores da secretaria, é de que eu era uma piriguete atrás do dinheiro dele.

Marcus havia defendido recentemente o doutorado em arqueologia na USP, quando voltou à Manaus em 2007, e fui trabalhar como sua assistente na arqueologia. Como doutor recém-formado, enfrentando diversos obstáculos pela sua condição de deficiência, sua luta

contra o preconceito e a discriminação física se tornaram também as minhas desde que escolhi caminhar com ele até que ele partisse... "para ver outras paisagens"⁵. Formamos um grupo de pesquisa sobre patrimônio e arqueologia pública na Universidade Nilton Lins e minha mãe, Sol Garcia, desenvolveu uma pesquisa em iniciação científica PIBIC sobre meio ambiente e educação patrimonial em Presidente Figueiredo- AM. Durante doze meses, em um final de semana por mês, visitamos escolas de diferentes comunidades, desenvolvendo oficinas junto aos professores com material didático, apostilas, quadrinhos, leituras, visitas a sítios arqueológicos, rodas de conversa, com a temática voltada para o esclarecimento sobre patrimônio cultural e a legislação que acompanha o acautelamento de bens materiais e imateriais.

Um dos objetivos inseridos nesse projeto estava relacionado a uma escolha pessoal de Marcus, uma necessidade que ele expressava de retornar as comunidades de Figueiredo, um pouco das memórias de ocupação das vilas do ramal de Balbina e da própria Rodovia que Liga Manaus a Presidente Figueiredo, a partir da história de construção da BR174, assim como do deslocamento compulsório das comunidades indígenas Waimiri e Atroari que ocupavam uma vasta área da região de Presidente Figueiredo que adentrava o território de floresta em grandes extensões. Na atualidade, as comunidades foram unidas e transferidas para um território a aproximadamente 100 km de distância de Presidente Figueiredo, a Terra Indígena Waimiri Atroari. A tutela dessa área é dividida entre a União (FUNAI), e a concessionária de energia elétrica que administra a atual UHE Balbina, e responsável pelo Programa de Salvamento Arqueológico da UHE Balbina, onde o Marcus trabalhou durante cerca de oito anos, entrecortados, primeiro no salvamento e depois no laboratório de classificação e catalogação das peças resgatadas nas escavações que antecederam a abertura das comportas da hidrelétrica em 1992, durante a ECO 92 no Rio de Janeiro.

Uma parte considerável dessa conjuntura, foi narrada por Marcus Vinicius em sua dissertação de mestrado, " As Pinturas Rupestres da Usina Hidrelétrica de Balbina" (CORRÊA, 1994), onde ele registrou a Gruta do Batismo, um dos raríssimos exemplares de pintura rupestre no Amazonas, além de dezenas de gravuras nas corredeiras do Rio Uatumã, entre elas uma grande máscara gravada em uma pedra que foi resgatada e exposta em um pequeno museu arquitetado por Severiano Mário Porto (Souza, 1995). Essa gravura marcante, já foi reproduzida no revestimento do Manauara Shopping localizado em Manaus, e hoje

⁵ Sua passagem (morte física) aconteceu em abril de 2018.

compõem o novo museu restaurado passados mais de vinte anos da abertura e funcionamento da hidrelétrica (LOPES et al., 2022). De acordo com Corrêa, a UHE Balbina foi um dos maiores desastres ecológicos do país, alagando milhares de hectares de floresta e ocasionando a destruição de inúmeras espécies e modos de vida.

Em 2013, passados alguns anos de prestações de serviços de laudos arqueológicos emitidos pelo Marcus, com uma equipe composta por mim, minha mãe, Sol Garcia e Tijolo, (o arqueólogo Carlos Augusto da Silva), nosso companheiro em diversos projetos de arqueologia, regulamentamos uma consultoria especializada em diagnósticos socioambientais e arqueológicos, que homenageamos com o nome Uatumã Arqueologia, Sociedade e Meio Ambiente, com o logotipo da máscara gravada nas pedras do Rio Uatumã. Nesse tempo, eu havia sido promovida à gerente de museu, com a inauguração da musealização arqueológica *in situ*, que havíamos realizado no Paço da Liberdade. Entretanto discordâncias políticas, como a mudança da presidência da Manauscult, responsável já nessa época pela instalação do museu no Paço da Liberdade, e a entrada de outras equipes, me levaram à exoneração, o que culminou com minha dedicação a recém constituída Uatumã Arqueologia.

Com a experiência em levantamentos etnohistóricos e observação junto às comunidades relacionadas a áreas de impacto ambiental, na elaboração dos laudos arqueológicos, unida à finalização premiada da pesquisa de Sol Garcia em Educação Patrimonial pela Universidade Nilton Lins, onde desenvolvemos as atividades de pesquisa em Presidente Figueiredo junto ao Marcus, ganhamos coragem para formalizar nossa consultoria, que se voltou especialmente para práticas de mitigação em educação patrimonial para projetos com restrições de licenciamento e com obrigações socioambientais para desenvolver. Esses são os caminhos e confluências que entrecortam minha trajetória sobre estudos envolvendo antropologia e arqueologia. Nesse mesmo período também ingressei na pós-graduação em Antropologia Social na UFAM, que me trouxe o amparo dos estudos antropológicos para contextualização dos projetos que empreendemos nesse período.

A mediação da análise diagnóstica e a promoção de atividades envolvendo as pessoas e grupos impactados através de atividades em Educação patrimonial, prevista nas prerrogativas da Portaria 230/02, que tornava obrigatória a contrapartida de programas de educação patrimonial nos estudos de áreas de elevado potencial arqueológico. Isso propiciou que a Uatumã arqueologia participasse de alguns projetos em que dedicamos especial atenção sobre

diagnósticos etnohistóricos e atividades socioculturais que contemplassem a valorização e o estímulo à cultura local, incluindo nessa perspectiva atividades socioambientais de limpeza de parques, áreas de igarapés, e produção de imagens sobre a cultura das comunidades e seus nativos, visitas a museus, produção de exposições de artefatos indígenas contemporâneos e arqueológicos, pinturas ritualísticas e atividades recreativas com artistas indígenas em shopping centers.

Essa caminhada me levou entre o emaranhado da minha vida pessoal e luta profissional do meu marido para continuar trilhando a arqueologia mesmo com sua debilitação física, junto ao meu encontro com estudos da antropologia e a perspectiva que incorporei ao mundo dos artefatos arqueológicos, das heranças da ancestralidade indígena que marcam a cidade, as faces, os modos de vida, a diversidade étnico social dos grupos indígenas descendentes dos povos da floresta. Essa etnografia é um relato da experiência de uma navegante entre mundos. Escrevo navegante, porque assim se caracteriza o símbolo da proa do barco, que também rege meus caminhos de Ifá, filosofia afrodescendente da qual sou devota e iniciada há mais de dez anos.

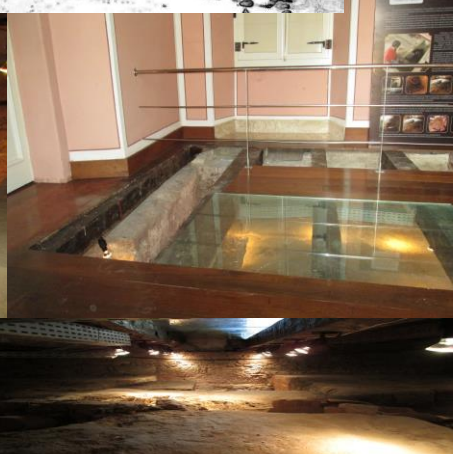
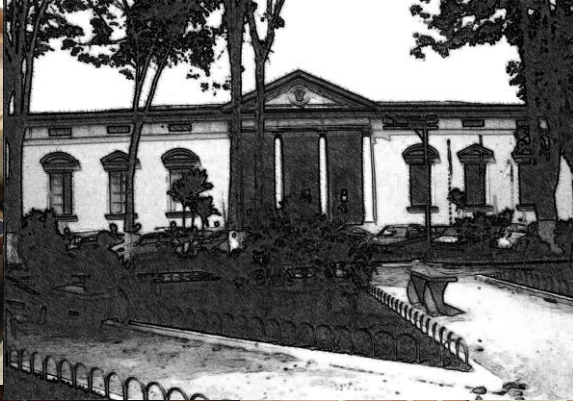
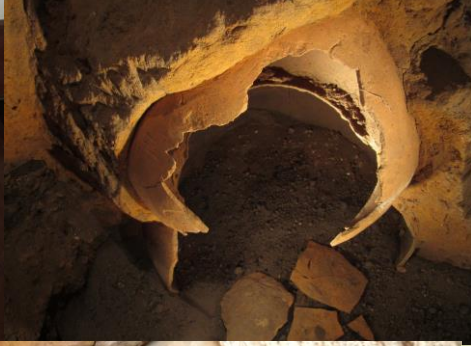
Navegando entre mundos das sociedades amazônicas, entre as comunidades de escolas de Novo Ayrão à Santa Isabel do Rio Negro, a bordo sobre as águas com teatro de fantoches que desenvolvemos para o Programa de Educação Patrimonial do Museu Amazônico, que foi coordenado pela Prof. Myrtle Shock, junto com Sol Garcia e Dagoberto Tukano, meu saudoso amigo e colega do PPGAS, falecido em 2023. Entre mundos de agência humana e não humana, que a percepção espiritual do oráculo de Ifá, me acompanham na sintonia dos meus pensamentos e reflexões que me permitem e que apoiam em mim o reconhecimento da natureza anímica das coisas, a percepção da natureza e energia vibracional do universo, atuantes em um estado invisível da dimensão que nosso corpo habita, no entanto, estão presentes como apontam filosofias milenares, como as indígenas, em todos os lugares, como os átomos que compõem a física dos elementos.

Essas percepções me incentivaram a seguir os trilhos da antropologia com um olhar mais acurado para o antropoceno e as práticas de engajamento humano que relacionam a consciência sobre impacto socioambiental nas sociedades contemporâneas e o comprometimento da própria vida humana no planeta. Nesse sentido, essa etnografia é a trajetória de uma caminhada pelos estudos de uma antropologia do licenciamento ambiental e

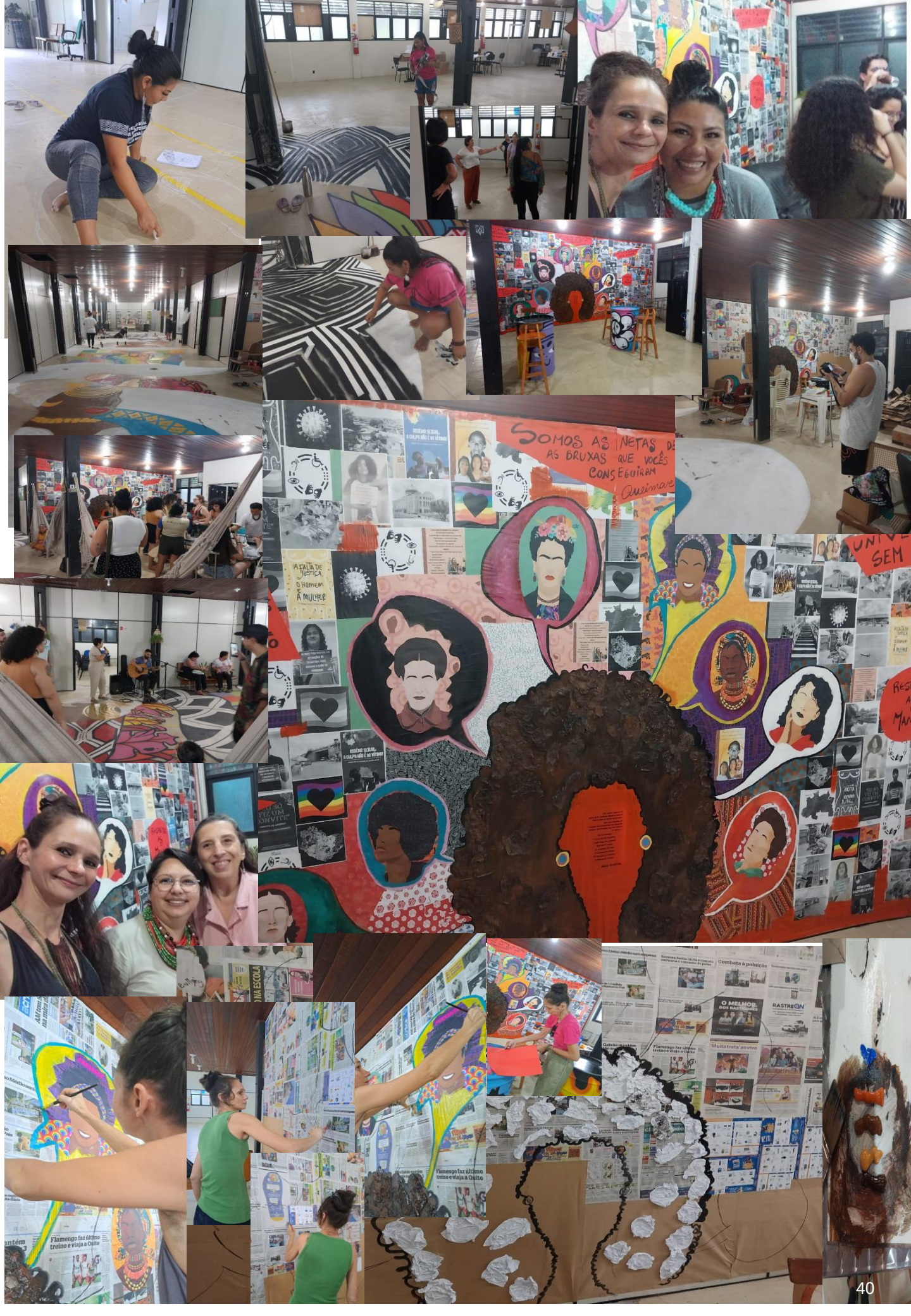
a experiência de uma proposta antro-po-artística, a partir da formulação do conceito de Pavei & Schimit (2025) buscando elucidar através da minha experiência pessoal, os conflitos inerentes às práticas de salvaguarda e aplicação da legislação do patrimônio cultural, assim como os conflitos emergentes em contextos onde outras vozes e discursos sobre a pluralidade do patrimônio se encontram.

Correlacionando as práticas de licenciamento do IPHAN e atividades socioculturais que envolvem a comunidade e o patrimônio arqueológico, a partir do agenciamento que a arte produz sobre as esferas que atuam sobre esse recorte etnográfico, experimento a linguagem artística e uma proposta de sensibilização que culmina em um desdobramento do conceito que formulei sobre instalação arqueológica (IIRIBARREM, 2017), para o encontro de uma perspectiva de *instalação etnográfica* mediada por atividades que incentivem a criatividade e outros olhares possíveis sobre os vestígios arqueológicos que afloram em áreas urbanas de habitação hodierna.

Registros fotográficos colaborativos da pesquisa em arqueologia in situ no Edifício Histórico do Paço da Liberdade em Manaus-AM. No mosaico, etapas metodológicas de restauração, escavação, impermeabilização e manutenção do espaço. Nas imagens : o arqueólogo Marcus Vinicius de M. Corrêa, o restaurador Custódio Rodrigues (Museu Amazônico), o assistente de arqueologia Elielton Zaguri, eu Camila Garcia Iribarrem. A captura de registros foi realizada pelos mesmos colaboradores aqui mencionados que aparecem nas imagens. O acervo de registros é de autoria coletiva e compõem os arquivos digitais dos relatórios da pesquisa encaminhados ao IPHAN(AM). Autoria: colaborativa



Registros fotográficos das atividades e intervenções artísticas realizadas para ocupação do espaço correspondente ao Bloco O - Minicampus UFAM, pelo PPGAS. As ações foram oportunizadas pela coordenação do PPGAS (UFAM), no período (2023), a Prof. Dra. Flávia Melo da Cunha. Compartilho a autoria desses registros com a professora Flávia. Ela se preocupou em sempre registrar alguma imagem durante o processo, tanto do painel que estava em andamento, quanto da multicolorida Cobra Canoa da Transformação Tukano, através das mãos de Rosisjane Tukano. Nas imagens, um povo da antropologia UFAM, Prof. Flávia Melo, Prof. Márcia Calderipe, Prof. Pedro Paulo cantando e tocando violão, os colegas, Eduardo, Aline, Luena, e tantos outros que faltaram aqui. É aquilo, no final, o que sobra na memória, são as cenas que a gente nem vê.



2-UM MOSAICO DE VESTÍGIOS

2.1 Caminhar olhando o chão: Memórias e relatos do arqueólogo e ambientalista Tijolo

Quando me deparei, no decorrer das linhas que compõe essa tese, sobre o diálogo que essa etnografia propõe a respeito das implicações e licenciamento ambiental, especificamente no que tange a perspectiva do licenciamento arqueológico, percebi a necessidade de apresentar um breve relato sobre a caminhada, no mais amplo aspecto que isso representa para a arqueologia em Manaus, de Carlos Augusto da Silva — Doutor em Meio Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia (UFAM) — conhecido entre colegas e comunitários como o arqueólogo Tijolo. Afinal, a maior parte dos resgates arqueológicos efetuados na região de Manaus, nos últimos trinta anos, passam por suas memórias e trajetória de vida.

É a partir de sua voz, dos seus percursos e de sua corporalidade treinada no campo que certas práticas adquirem inteligibilidade. Na minha própria trajetória, como já mencionei, foi ele quem me conduziu pela primeira vez ao Sítio Japiim. Mas esse gesto não se limitou à apresentação de um lugar: foi também Tijolo quem me ensinou a ver aquilo que, para olhos ainda não iniciados, permanece invisível — os formigueiros.

Observar formigueiros, como ele demonstra, não é uma técnica isolada, mas uma forma relacional de habitar e interpretar a paisagem. Essa atenção minuciosa compõe a fase inicial de reconhecimento do potencial arqueológico de qualquer área em processo de averiguação. No universo do licenciamento arqueológico, essa etapa é nomeada, em termos êmicos, simplesmente como *caminhamento*. Contudo, o termo não se restringe ao deslocamento físico: ele expressa uma disposição sensorial afinada, uma espécie de educação da percepção que lembra aquilo que Tim Ingold descreve como *wayfaring* — um “saber percorrido” que emerge do engajamento contínuo entre corpo, ambiente e materialidades (INGOLD, 2011). Caminhar, nesse sentido, é deixar-se afetar pelo solo, pelas texturas, pelas mudanças cromáticas, pelos sinais mínimos que se insinuam na superfície.

É nesse momento que saberes distintos entram em coprodução. O conhecimento nativo das ciências da natureza, aliado ao olhar arqueológico treinado em microindícios, torna-se indispensável. Entre os primeiros sinais que podem indicar a presença de um

sítio arqueológico na Amazônia está a chamada “terra preta de índio”. No vocabulário êmico, esse termo designa um tipo específico de solo antropogênico¹, escuro e fértil, cuja coloração resulta de longos processos de deposição orgânica e práticas humanas acumuladas. Esse sedimento, carregado de historicidade, faz eco também à perspectiva de Anna Tsing sobre “paisagens contaminadas e formas de vida que se tornam legíveis quando seguimos rastros”, atentos às interações multiespécies e às histórias sedimentadas em materiais aparentemente inertes (TSING, 2015). A terra preta, nesse sentido, atua como um arquivo vivo: nela repousam fragmentos de existências pretéritas que continuam a negociar sua presença no presente. Quando as formigas escavam o solo ao construírem suas tocas, despejam o sedimento de seu interior à superfície da terra, facilitando a observação do tipo de sedimento que encontramos no local observado, assim como a presença ou não do solo antropogênico, uma das características predominantes dos sítios arqueológicos na Amazônia, a terra preta de índio.

O caminhar, a observação de formigueiros e o discernimento atento das sutilezas do solo não configuram apenas um protocolo técnico de prospecção. Eles compõem uma prática relacional complexa, na qual a arqueologia se desdobra como uma ecologia compartilhada entre humanos, solos, insetos, histórias e materiais — exatamente como Ingold e Tsing sugerem quando tratam do conhecimento como um processo emergente de encontros contínuos com o mundo.

A abordagem que sigo, ao trazer para essa tese o depoimento de Tijolo, busca esclarecer para além do conhecimento antropológico do fazer arqueológico na Amazônia, a face da arqueologia na cidade de Manaus, que passa incondicionalmente pelas narrativas e trajetórias desse mestre, sobre as práticas arqueológicas na Amazônia. Um dos exemplos que me recordo, já aqui relacionando uma etnografia *ex post facto*, a partir de nossos diálogos a respeito das práticas e saberes de campo, foi a de um resgate de uma coleção de urnas incrustadas em solo de tabatinga, ou seja, uma densa e dura camada de latossolo² que nem mesmo outros pesquisadores experientes e renomados conseguiam escavar para o resgate do material. O resultado poderia ser sido a fragmentação das peças, que foram salvas pela utilização da água, as margens próximas de um rio, onde se encontravam *in situ*. A partir da atuação do Tijolo, a água foi

¹ Sedimento cujas características foram significativamente modificadas pela ação humana ao longo do tempo, resultando em propriedades físicas, químicas e biológicas distintas

² Sedimento amarelado-laranjado, endurecido, densamente compactado

utilizada para dissolução dos sedimentos compactados ao redor das urnas funerárias. Essa é apenas uma noção ilustrativa das particularidades que ocorrem em resgates de materiais, que dialogam com o ambiente em seu entorno.

A trajetória de Tijolo não é apenas a de alguém cujo conhecimento foi reconhecido pela academia, mas também a de alguém que precisou transpor barreiras sociais e pessoais para que seu saber fosse efetivamente valorizado. Ao trazer essas dimensões para a discussão, não estou apenas destacando o notório saber como um conceito abstrato, mas reconhecendo que esse saber é forjado nas lutas do dia a dia. Como José Jorge de Carvalho (2014) ressalta, o reconhecimento do notório saber é também o reconhecimento das histórias de vida que moldam esse conhecimento. O depoimento que segue, é uma narrativa fluida sobre os aspectos interrelacionados a sua trajetória pessoal, a partir dos questionamentos que lhe fiz sobre seu ofício e de igual forma sua experiência sobre os aspectos que integram as problemáticas sobre as práticas e licenciamento arqueológico com foco na cidade de Manaus.

Esse relato foi transmitido por ele, através de onze arquivos de gravação que agora transcrevo, e me foram enviadas no dia 30 de outubro de 2025. Eu havia passado a semana inteira conversando com Tijolo no Centro de Ciências do Ambiente na UFAM, mas com tantos diálogos soltos que por vezes se perdem na memória, ou que ficam sem um modo de gravação permanente, aliada ao pouco tempo disponível até sua viagem para a COP30. Para uma leitura mais fluida, ajustei seu relato excluindo alguns vocábulos do tipo, eh...; né...; tá...etc, mantendo na íntegra o conteúdo de sua fala. Assim seguimos.

2.2 Carlos Augusto da Silva, o Tijolo, por ele mesmo

A narrativa de origem apresentada por Tijolo articula trajetória pessoal, pertencimento territorial e memória, evidenciando como sua história de vida se constitui em íntima relação com os deslocamentos familiares e com a paisagem amazônica. Ao situar-se como amazonense de Manaquiri, ele não apenas descreve um dado biográfico, mas reconstrói um contexto histórico e administrativo da região, ao mesmo tempo em que introduz uma reflexão sobre espaço e lugar, aproximando sua experiência da

perspectiva de que o lugar é atravessado por dimensões simbólicas e, por vezes, desconhecidas:

Sou amazonense, natural de Manaquiri. Nasci em 1956, mas meu pai registrou meu nascimento apenas em 1966. Naquele período, toda a área ao sul de Manaus pertencia ao Careiro, e Manaquiri só se tornou município em 1983. Minha história começa em uma localidade que pode ser compreendida como espaço ou lugar. Conforme a perspectiva de Giddens, há uma distinção interessante entre esses conceitos: o espaço pode ser conhecido, mas o lugar, por vezes, permanece desconhecido. Nasci em Cão Era, às margens de um lago que acompanha as dinâmicas do rio Solimões. Durante a cheia, a água adquire coloração esbranquiçada, e na vazante torna-se escura. Sou o quarto filho de Clóvis Inácio da Silva e Umberta Alcombi da Silva. Meu pai era natural da Baixa Amazônia, região que inclui municípios do Pará, como Juriti, Óbidos e Santarém, e tinha ascendência do povo Munduruku. Minha avó materna nasceu em Manacapuru, na localidade conhecida como Lago do Calado (Carlos Augusto da Silva, 2025).

Sua descrição de Cão Era, às margens de um lago influenciado pelo ciclo do rio Solimões, evidencia um conhecimento ambiental situado, no qual as transformações da paisagem são incorporadas à experiência cotidiana. Ao mesmo tempo, a investigação sobre a origem do nome da localidade revela a presença de camadas de memória, ao caracterizá-la como espaço de sepultamento e lugar de lembrança, inscrevendo sua própria origem em um território marcado por ancestralidade e significados simbólicos:

Ao pesquisar sobre o nome Cão Era durante minha dissertação, encontrei referências nos escritos de Mário Piranga Monteiro, que descreve o local como um espaço de sepultamento, um lugar de memória para os entes queridos. Foi nesse espaço carregado de significado que minha vida começou. Nossa família viveu ali até 1961 ou 1962. Havia apenas duas casas na localidade, e uma delas foi destruída por um incêndio. Após esse episódio, fomos acolhidos por meu bisavô, Antônio Oliveira, em uma propriedade às margens do rio Manaquiri. Permanecemos ali até 1962, quando meu pai adquiriu outra propriedade em Caenágua. Ficamos nessa localidade até 1963, e em 1964 nos mudamos para Tataputau, mantendo também vínculos com Cão Era (Carlos Augusto da Silva, 2025).

Os sucessivos deslocamentos familiares, associados a situações de precariedade, revelam estratégias de resistência e sobrevivência em contextos instáveis. A migração para Manaus marca uma inflexão importante, evidenciando as dificuldades de inserção urbana e a necessidade do trabalho precoce. Nesse contexto, trabalho e educação aparecem como dimensões entrelaçadas. Nesse sentido, o aprendizado autodidata revela uma trajetória marcada pelo esforço contínuo e superação.

Em 1967, meu pai passou a viajar com frequência para Manaus, envolveu-se com uma religião e foi influenciado por um pastor a trazer toda a família para a cidade. Quando chegamos, enfrentamos uma forte seca e muitas dificuldades. Éramos sete irmãos, e não tínhamos moradia nem emprego. Eu e meu irmão Francisco começamos a trabalhar no mercado, carregando bananas e fazendo pequenos fretes. Foi um período muito difícil. Eu machuquei os dedos e não conseguia usar sapatos. A adaptação à cidade foi dura para todos nós. Com o tempo, conseguimos superar parte das dificuldades. Comecei a estudar apenas em 1975, pois não fui alfabetizado em Manaquiri e aprendi a ler sozinho. Estudei pelo Mobral em 1975 e 1976. Aos 16 anos, trabalhava como ajudante de caminhão, carregando areia, pedra e cimento. Era um trabalho muito pesado, e eu chegava a carregar dois sacos de cimento de uma vez. Depois do trabalho, usava óleo diesel para limpar o corpo e seguia para a escola. Muitas vezes chegava atrasado e suado, pois a disciplina era rígida e exigia horário e uniforme. Mesmo assim, consegui concluir o curso e iniciei o ensino médio em 1977, no Instituto de Educação do Amazonas. Posteriormente, tornei-me professor das séries iniciais. Em dezembro de 1976, fiz um concurso para auxiliar de portaria na universidade e comecei a trabalhar nessa função. Permaneci até 1979, quando fui aprovado para assistente administrativo. Durante esse período, conciliava trabalho e estudo. Trabalhava durante a semana e, nos finais de semana, lavava carros para complementar a renda e comprar livros. Estudava diariamente e, aos domingos, continuava até a madrugada. Tentei o vestibular, mas inicialmente não fui aprovado. Em 1991, consegui ingressar na universidade e concluí a graduação. Mais tarde, fiz uma especialização, finalizei em 2005 e tentei o mestrado em 2008, sem sucesso. Em 2009, fui aprovado em um processo seletivo, mas reprovado na etapa seguinte. Posteriormente, consegui ingressar em outro programa, concluí o mestrado em 2010 com distinção e publiquei meu primeiro livro em 2014. Em 2012, fui aprovado no

doutorado em Sociedade e Cultura, defendendo minha tese em 2016 (Carlos Augusto da Silva, 2025).

Paralelamente, sua atuação no Museu Amazônico evidencia contribuição direta para a consolidação da arqueologia na região...

Durante minha trajetória, conheci o professor Francisco Jorge dos Santos, que me convidou para assumir a divisão de Arqueologia do Museu Amazônico. Aceitei o desafio e, ao longo dos anos, com o apoio do professor Eduardo Neves, ajudamos a construir um laboratório de arqueologia que se tornou referência no Brasil. De 1997 a 2018, organizamos esse espaço, que hoje abriga uma importante coleção arqueológica (Carlos Augusto da Silva, 2025).

A reflexão sobre a legislação evidencia tensões entre preservação e interesses econômicos, além de uma crítica à invisibilização das histórias pré-coloniais. A valorização dos sítios arqueológicos aparece como central, com destaque para a necessidade de políticas públicas de preservação:

As mudanças recentes na legislação tornaram o patrimônio arqueológico mais vulnerável em Manaus. Muitas vezes, a lei não é cumprida, e interesses econômicos acabam prevalecendo. Quando um sítio arqueológico é destruído, a perda é irreversível. A história da cidade costuma ser contada a partir da colonização, ignorando as populações que viviam aqui antes. No entanto, há evidências materiais no solo, nas cerâmicas e na paisagem que mostram uma história muito mais antiga. Esses povos tinham conhecimento profundo do ambiente e sabiam conviver com a floresta sem destruí-la. Hoje enfrentamos problemas ambientais graves, como a escassez de água e o aumento da temperatura. Acredito que precisamos aprender com esses conhecimentos e reescrever a história de Manaus, que não começa em 1669, mas há milhares de anos (Carlos Augusto da Silva, 2025).

Todos os sítios arqueológicos de Manaus são importantes, pois representam a história dos povos que viveram na região. A Praça Dom Pedro II é um exemplo significativo, pois abriga um patrimônio que pode ser visto como uma biblioteca soterrada, mas que permanece invisível por falta de divulgação. Outros sítios, como Manaus e Lages, estão ameaçados e precisam de atenção. Por outro lado, a participação em projetos e eventos internacionais amplia o alcance da arqueologia amazônica e reforça seu papel na conscientização ambiental, como observa Tijolo:

Tenho participado do projeto Amazônia Revelada, que busca divulgar a importância da arqueologia na região. Com a COP30, fui convidado para participar de eventos e apresentar palestras sobre a Amazônia Antiga. O objetivo não é oferecer soluções imediatas, mas conscientizar sobre a importância de preservar a floresta e o patrimônio arqueológico. Também atuo como colaborador em universidades, orientando alunos de mestrado e doutorado. A Amazônia deve ser compreendida como um conceito em construção, e as universidades têm um papel fundamental na produção e divulgação desse conhecimento (Carlos Augusto da Silva, 2025).

2.3. Refletindo com Tijolo

A narrativa de Carlos Augusto da Silva, o Tijolo, inscreve-se no campo desta tese não apenas como depoimento, mas como produção de conhecimento situada, proveniente de um sujeito cuja trajetória articula experiência de vida, manejo tradicional da floresta, arqueologia amazônica e análise crítica sobre as políticas de proteção ao patrimônio cultural. Sua fala se destaca como expressão de um saber de base comunitária, acumulado em décadas de prática, que encontra ressonância no conceito de notório saber tal como discutido por José Jorge de Carvalho (2014), onde mestres de saberes tradicionais ocupam um lugar legítimo na produção científica e cultural do país.

Ao relatar sua origem em Manaquiri, sua infância entre Cão Era, rios e lagos do Solimões, e sua ascendência Munduruku, Tijolo não apenas descreve sua trajetória — ele articula uma cosmopolítica da floresta, demonstrando como as paisagens amazônicas são fruto de relações históricas de manejo, reciprocidade e construção humana. Sua afirmação de que “a Amazônia foi construída por coletores e semeadores” é, ao mesmo tempo, um diagnóstico e uma crítica: evidencia a continuidade indígena no território e denuncia a ruptura introduzida pelo sistema colonial, “que só aprendeu a extrair — nunca a devolver”.

A relevância de seu testemunho se amplia quando discute os sítios arqueológicos de Manaus, reconhecendo-os como territórios de longa duração cuja destruição compromete não apenas a memória material, mas a própria possibilidade de reescrever a história da cidade. Ao afirmar que a história de Manaus antecede em milhares de anos a fundação colonial de 1669, Tijolo tensiona diretamente o regime oficial de memória e

convoca uma descolonização das narrativas históricas, alinhando-se a autores como Eduardo Neves, que propõem uma revisão profunda da arqueologia amazônica e de seu papel político.

Da mesma forma, sua crítica ao licenciamento arqueológico após a Instrução Normativa nº 001/2015 opera como análise situada de quem atua no campo e vivencia diariamente as tensões entre proteção do patrimônio e pressões econômicas. Ao apontar a vulnerabilidade jurídica dos sítios e a força do capital sobre as políticas de preservação, Tijolo oferece uma leitura que combina conhecimento técnico, experiência institucional e sensibilidade política — um tipo de saber impossível de ser produzido apenas nos espaços formais. Sua participação no projeto Amazônia Revelada e na COP 30 inscreve sua atuação em uma escala mais ampla, em que a arqueologia se torna instrumento de disputa pública sobre clima, território e futuro da floresta. Seu entendimento da Amazônia como herança socioambiental construída por povos pretéritos reforça a centralidade de leituras indígenas e de longa duração na formulação de políticas contemporâneas.

Assim, incorporar a fala de Carlos Augusto da Silva nesta tese não significa apenas registrar uma entrevista: significa reconhecer sua condição de autoridade epistêmica, de detentor de saber, cuja trajetória pessoal, política e intelectual ilumina debates fundamentais sobre memória, patrimônio e Amazônia urbana. Sua voz não atua como complemento à análise, mas como parte constitutiva do próprio processo de produção do conhecimento que esta tese busca realizar.

2.4 Antropologia do licenciamento no Sítio Arqueológico Japiim

Meu encontro metafórico no contexto ora apresentado, não se deu como inspiração abreviada de um olhar antropológico sobre o local escolhido. Essa proposta é resultado de um longo período de reflexão, iniciado em 2013, quando fui convidada a participar da elaboração de um conjunto de laudos socioculturais apresentados ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional no Amazonas para um processo de deliberação de um complexo industrial instalado nas imediações do sítio arqueológico Japiim. (CORRÊA ET AL, 2013)

Tal processo, finalizado em 2018, com duração de cinco anos, foi permeado por tensões inerentes às questões relativas ao patrimônio cultural, dado como público e o patrimônio privado (do complexo industrial, das habitações instaladas, relativos à percepção de moradores e empreendedores locais visto como ameaça ao seu próprio patrimônio construído). A composição dos laudos, diagnósticos e relatórios, reuniu uma equipe transdisciplinar, entre estagiários, auxiliares logísticos e administrativos, técnicos audiovisuais, arqueólogos, antropólogos e alunos do Programa de Antropologia Social da Universidade do Amazonas, dentre os quais, me incluo.

As correlações ora apresentadas sobre a antropologia de Tim Ingold e a abordagem sobre instalação etnográfica se originaram a partir de duas problemáticas envolvidas no processo, respectivamente; 1) A necessidade de considerar a percepção ambiental na elaboração dos laudos socioculturais e arqueológicos, como prerrogativa de aproximar o quanto possível a originalidade do contexto anterior à instalação do complexo fabril, interpretando e registrando os remanescentes de vegetação, cursos d'água, topografia e vestígios antropogênicos que pudessem proporcionar uma reconstituição da paisagem local, interrelacionando-os ao contexto sociocultural de instalação do polo industrial e os impactos de antropização implicados; 2) A implementação de um Programa de Educação Patrimonial como contrapartida ao descumprimento da Legislação do Patrimônio Cultural, desenvolvido no interior do complexo fabril e junto a escola Isabel Angarita, assentada sobre o sítio arqueológico Japiim. Na escola, algumas atividades foram realizadas interagindo junto ao sítio arqueológico, outras foram desdobramentos da observação do contexto dos artefatos *in situ*, como desenhos, frases e redações sobre a experiência vivenciada pelos alunos.

Em relação ao desafio de reconstituição de um contexto anterior da área de estudo, no sentido paisagístico e socioambiental, a utilização de um método de interpretação que permitisse um olhar acurado sobre as relações entre matéria orgânica e cultura material, é que trouxe à tona o impulso de propor um aprofundamento sobre esse método de pesquisa, fundamentado pela visão antropológica de Tim Ingold.

Meditando sobre o fazer antropológico em educação patrimonial ou sobre o fazer antropológico em seu processo de análise busco compreender como essas atividades ou processos de mediação enquanto mitigação de impactos socioambientais tem contribuído no desenvolvimento da pesquisa-ação participativa, enquanto princípios de

uma “antropologia extramuros” (Silvia Glaucia, 2008). A oportunidade de acompanhar os alunos da escola a um ambiente cujo espaço de observação dos artefatos arqueológicos é proveniente da própria constituição do processo histórico social do lugar, é percebida como espaço privilegiado para práticas socioeducativas e reflexões sobre história e memória social, ou como proposto por Soares (2016), que relaciona a memória ambiental à perspectiva dos sujeitos em suas trajetórias e interações socioambientais.

No local, mangueiras e jambeiros antigos, palmeiras de açaí e buritizeiros, coexistem entre torres de alta tensão elétricas, instaladas sob o terreno que expõe um afloramento de urnas funerárias pré-coloniais. Em seu entorno encontram-se uma escola, um terminal rodoviário, vias de acesso e outras construções habitacionais que compõem o conjunto residencial Atílio Andreazza, erguido durante a implantação do Pólo Industrial de Manaus - PIM, na década de 1960, no bairro Japiim.

O aparato urbano, movimentos, encontros de travessias, emergentes em um lugar que parece se oferecer como espaço socioambientalmente criado (uma configuração de “museu a céu- aberto”), me transportaram pela possibilidade de analisá-los como instalação etnográfica e compartilhar a experiência de observar o local junto a seus transeuntes, vizinhos, admiradores e também junto àqueles que repudiam ou invisibilizam esses fragmentos da constituição social da cidade.

Em contextos de urbanização contemporâneos, em especial das capitais com demandas emergentes na construção civil, como Manaus, muitos sítios arqueológicos foram soterrados por outros modelos construtivos em seu processo histórico. Estudos arqueológicos (LIMA, 2010; CORRÊA, 2011; SILVA, 2016), identificaram Manaus como região densamente povoada no período que antecedeu a ocupação estrangeira e os genocídios do período colonial (FREIRE *et al*, 2008).

Na atualidade, os vestígios remanescentes dessas antigas sociedades tem sido enfoque de conflitos ontológicos sobre as questões relativas ao patrimônio cultural e as políticas de salvaguarda desse patrimônio, envolvendo memória social e agenciamentos do material arqueológico pelas comunidades locais, oposições sobre direito ao patrimônio público e privado, no sentido debatido por Tamaso (1998), em seu artigo “Preservação dos patrimônios culturais: direitos antinômicos, situações ambíguas”:

Considero a antinomia dos direitos fator decisivo, senão constitutivo, dos direitos meta individuais, o direito a propriedade privada é um direito adquirido, legitimado e, sobretudo, um direito que impregna toda concepção do Estado Moderno baseada no Direito Romano. Além dos direitos antinômicos outro fator vem acentuar a dificuldade enfrentada pelas políticas de preservação do patrimônio no Brasil. Muitas regiões no país ainda se alimentam de um tipo de relação política denominada “mando local”. O conservadorismo de tais políticas, sobretudo no interior do país cria obstáculos, às vezes intransponíveis, muitas vezes antidemocráticos, à nomeação e domínio do patrimônio histórico por grupos externos à localidade. A antinomia entre domínio e posse exprime a dificuldade de pensar o patrimônio como um bem coletivo numa sociedade que privilegia a sociedade privada (TAMASO, 1998, p.12):

Nesse sentido, a condição do sítio arqueológico Japiim, respeitando suas singularidades, pode ser visto como representante de um cenário recorrente no panorama local. Isso contribui para um debate mais amplo sobre as políticas de preservação do patrimônio cultural em Manaus e como essas políticas têm ou não reproduzido uma noção hierarquizada desse patrimônio cultural na dinâmica de construção da memória social.

A trilha que percorri no decorrer da minha tessitura, minhas escolhas intrínsecas a uma jornada de estudos socioambientais, especialmente pesquisas e laudos em diagnósticos arqueológicos, foram as condições iniciais que me aproximaram dessa pesquisa. Fechar os olhos e enxergar a cena que marca a trilha que percorro nessa caminhada, é como ver um filme, repleto de emoções e sensações latentes, mas também registros de campo, fotos, documentos, para além do procedimento comum que leva muitos de nós pesquisadores à áreas privilegiadas do ponto de vista dos estudos humanos como esse recorte do sítio arqueológico Japiim, remanescente junto a um conjunto habitacional, como expressão da materialidade de um processo de urbanização de Manaus.

A existência de um sítio arqueológico no subsolo do conjunto Atílio Andreazza, localizado no bairro Japiim, em Manaus, foi documentado em 2002, a partir do relatório sobre o Levantamento dos Sítios Arqueológicos na Cidade de Manaus (LAMA, 2007). Esse projeto foi realizado com coordenação técnica da arqueóloga Helena Lima e coordenação de campo do arqueólogo Carlos Augusto da Silva, o Tijolo. Foi também Tijolo que me mostrou pela primeira vez essa área que viria a ser o enfoque do meu

objeto de estudo no doutorado. Era o ano de 2012, e observar os afloramentos de urnas no local junto aos vestígios líticos e cerâmicos se traduzia, especialmente naquele período, como um treinamento no sentido de reconhecimento de sítios impactados em áreas urbanas, e uma observação da paisagem e solo que apontam para inferências arqueológicas.

Os remanescentes arqueológicos que compõem a vida dinâmica das paisagens, transformadas a partir de mudanças intrínsecas ao meio ambiente e ao contexto sociocultural em que se revelam, ainda são passíveis de observação em alguns sítios arqueológicos urbanos, como o sítio Japiim. Ele contém, expostos a céu aberto, vestígios das indústrias líticas, afloramentos de fragmentos cerâmicos entre diâmetros de urnas funerárias soterradas, manchas de terra preta e palmeiras regionais, que de acordo com o arqueólogo Carlos Augusto da Silva (Tijolo), podem ser testemunhos de transformações paleoambientais.

Tijolo foi o arqueólogo que me apresentou o lugar, como já falado, antes que fôssemos contratados para elaboração dos diagnósticos e atividades que sucederiam, após a notificação do IPHAN à multinacional, aqui especificada. Seu conhecimento prévio sobre o sítio foi fundamental no desenvolvimento das análises arqueológicas. Para além dos registros de pesquisa, Tijolo foi testemunha *in loco* da retirada de imensas quantidades de solo de terra preta porque ajudava o pai, ainda muito jovem, em obras de construção civil no distrito industrial nas décadas de 60 e 70. Em suas falas e notas de campo, ele aponta que:

O georreferenciamento do sítio pode ser identificado sob as coordenadas: UTM 169491 O – 9655874 S. Sobre o sítio ergue-se uma rede de alta tensão de propriedade da Eletrobrás, onde ocorrem circunferências de urnas associadas à fase cultural —Paredão. Nos anos de 1974 e 1975, foram retiradas aproximadamente de 100 a 150 carradas de solo de terra preta para a jardinagem e plantação de grama no entorno do prédio do extinto Departamento Nacional de Obras e Saneamento (DNOS) e para aeroporto Eduardo Gomes no período de sua construção. Na área desse sítio arqueológico, antes da construção dos conjuntos habitacionais, Japiim I e II, Atílio Andreazza, empresas e Universidades como a UFAM e ULBRA, haviam formações florísticas constituídas por centenas de palmeiras, tais, como: açai, bacaba, patauá, inajás e outras. Entre as mesmas havia pasto para gado, pois, na área existia uma pequena fazenda, cujo proprietário era chamado —Sr. Paraíba. O sítio está assentado em um terraço à margem norte do Igarapé do Quarenta. Sua vegetação original era formada por florestas e campinaranas. As campinaranas são locais de concentração de sedimento arenoso, por vezes associado à terra-preta. Nas regiões de densa ocupação humana

contemporânea da capital, grande parte da areia disponível foi extraída para construção civil. Foi assim que a grande maioria dos sítios foram extintos. Entre 70 e 76, a área do Japiim, além de se tornar área de especulação imobiliária, foi também reserva de extração dessa matéria prima, assim como do solo de terra preta de índio, que por vezes quando misturado a areia, é comercializado na construção civil como um tipo de areia escura de qualidade inferior para acabamento, ao exemplo das massas de reboco, feitas com areia branca e fina. Essa era então chamada —areia escura. Um tipo de sedimento amplamente utilizado em aterros locais. Em sítios Paredão, geralmente, os recipientes cerâmicos encontram-se sepultados entre os níveis 80 a 100 cm, onde a maioria dos recipientes estão associados a rituais fúnebres. Outra característica, relacionada aos ritos fúnebres paredão, é que em geral os sepultamentos estão em formato de círculos, de acordo com a quantidade de urnas encontradas, que seguem as mesmas características. Os apliques que se localizam no bojo e próximo ao gargalo das urnas favorece a hipótese de indicação dos pontos cardeais (L-O) (Carlos Augusto da Silva, Relatório de campo; Uatumã Arqueologia -2017)

A abordagem percorrida para um diálogo sobre arqueologia e história na cidade de Manaus, buscou entrelaçar o processo histórico de ocupação da região à orientação sobre os estudos e pesquisas arqueológicas contemporâneos, a partir de uma perspectiva socioambiental sobre a floresta amazônica e as implicações que as populações do passado deixaram enquanto legado para uma visão da Amazônia enquanto floresta cultural (NEVES, 1999-2000).

Esse pensamento sobre a Amazônia enquanto floresta cultural se relaciona em pensar a Amazônia e seu amalgamado de seres, saberes, águas e plantas como um processo de construção socioambiental cumulativo, onde a profusão de sua floresta entrecortada por suas veias aquosas vem se formando com a contribuição milenar de suas sociedades pretéritas e atuais, pelo conhecimento e domesticação de inúmeras espécies vegetais e modos de vida que propiciaram a constituição desse território brasileiro.

2.5 Manaus, uma cidade *in situ*

Trazendo um olhar mais acurado para a arqueologia e a história de colonização da cidade de Manaus, torna-se irrefutável dialogar sobre a identificação dos inúmeros sítios arqueológicos já identificados nessa região e a parcela que cabe de impacto ao patrimônio arqueológico ao próprio modelo eurocêntrico de ocupação da região, assim como o desdobramento desse impacto se reflete sobre a sociedade contemporânea. De acordo com a crítica exposta por Freire (1995), as sociedades contemporâneas da Amazônia, incluindo a população de Manaus, por vezes oculta sua herança ancestral

indígena em razão de uma memória social desvalorizada pela imposição cultural vivenciada no modelo colonialista que envolveu a constituição social da região. Segundo esse autor:

A população de Manaus, como regra geral, reage indignada quase com espírito corporativista, quando seus visitantes manifestam-se agradavelmente surpresos por se encontrarem, apesar de tudo, diante de uma cidade marcadamente indígena, do ponto de vista histórico, cultural e ecológico. Ninguém quer se identificar hoje com os vencidos de ontem, porque isso implica assumir o fato de que Manaus é uma cidade derrotada. Derrotada e mal-amada. Mal amada porque desconhecida. A “civilização de palha” erguida na Amazônia – resultado da experiência milenar e coletiva dos povos indígenas – faz parte de um passado que a ideologia dominante teima em considerar “atrasado”, “bárbaro”, e “não-histórico”, embora ele tenha contribuído com soluções criativas nas várias formas de se aprimorar e de se habitar o espaço Amazônico (FREIRE, 1995, p.159).

Sem deixar de reiterar a pluralidade existente no processo de formação social da região, como o ciclo da borracha (1890-1910), trazendo a enorme contribuição da imigração nordestina para a capital, assim como de árabes, japoneses e outros grupos que se instalaram na região desde o período da Manaus Belle Èpoque, marcando a capital com a pluralidade característica que se manifesta desde a materialidade de seu centro histórico, mercado municipal, os comércios de imigração árabe, a cidade flutuante, a pluralidade da orla, os barrancos da beira³, constituem a imaterialidade do legado etnohistórico que marca sua singularidade cultural.

A terminologia *in situ* vem do latim “situs”, que significa “local” ou “lugar”. Enquanto categoria arqueológica, o conceito de sítio se refere a qualquer lugar que contenha vestígios materiais de atividades humanas, podendo ser desde assentamentos antigos até locais de rituais ou de troca cultural. No contexto de Manaus, essa ideia de sítio se expande para além da arqueologia, incluindo uma perspectiva etnoarqueológica do patrimônio cultural e a memória dos povos indígenas, que moldaram a cidade e a região. Essa perspectiva revela uma rede complexa de saberes, práticas e transformações, conectando o passado indígena à atualidade da cidade.

³ Categoria êmica do regionalismo Manauara

O microcosmo cidade, compreende o macrocosmo Amazônia, e sua potencialidade arqueológica tem sido discutida e reconfigurada desde a segunda metade do século XIX, a partir dos relatos de viajantes e pesquisadores que se aventuraram pela Amazônia, em primeiro plano buscando artefatos exóticos que constituíram o apogeu colecionista com a disseminação de peças arqueológicas amazônicas por museus ao redor do mundo, “principalmente a cerâmica marajoara que sempre despertou o interesse de pesquisadores, colecionadores e contrabandistas” (MORAES, 2006, p.23), e os primeiros estudos de coleções arqueológicas da Amazônia a partir de análises estilísticas, por Palmatary (1939), Corrêa (1960), Meggers & Evans (1961), cujas interpretações apoiam-se em hipóteses difusionistas (GOMES, 2002).

Entretanto, foram as primeiras escavações do século XIX, “num século marcado por expedições de viajantes e naturalistas europeus ao novo mundo,” (GOMES, 2002, p.22), e coletas de objetos de superfície, que deram origem aos pressupostos iniciais sobre o povoamento da Amazônia a partir de estudos da cultura material. Ainda que relatos sobre a atuação de alguns pesquisadores remontem procedimentos metodológicos descompromissados com a cronologia e estratigrafia dessas escavações, seus trabalhos predominaram como referência primordial para compreensão etnohistórica da região e pesquisas arqueológicas posteriores, que desenvolveram novos modelos e paradigmas antropológicos para a ocupação humana na Amazônia.

Destacam-se, entre os viajantes que se engendraram pelo universo da arqueologia, Ladislau Neto (diretor do Museu Nacional), Ferreira Penna (fundador do Museu Paraense), o geólogo Charles F. Hartt, o botânico Barbosa Rodrigues, o biólogo Joseph Beal Steere e o etnólogo Curt Nimuendaju, que contribuíram com escavações ao longo da Bacia Amazônica. Esses pesquisadores proporcionaram modelos de interpretações a outros pesquisadores, como Linné (1928), que ressalta a influência cerâmica da América Central, o Barão Erland Nordenskiöld (1930) que detalha informações sobre a pesquisa de Nimuendaju e propõe a correlação entre as migrações dos Arawak, desde as Antilhas até a Amazônia, como fundamento para apresentação de traços semelhantes entre as cerâmicas tapajônicas e andinas. Métraux (1930) também expõe ensaios comparativos sobre as pesquisas de Nimuendaju e a complexidade social dos Arawak proveniente dos Andes, descrevendo coleções das regiões do Médio e Alto Amazonas.

Esse período assinala o início da formação de modelos de estudos antropológicos para ocupação nas terras baixas da América do Sul, que viriam a se confrontar e instigar pesquisas na Amazônia, considerando elementos complementares sobre floresta tropical como bioma complexo e diferenciado, da mesma forma que aspectos antagônicos e paradoxais da percepção humana sobre a constituição social de populações ancestrais e sua dinâmica cultural e formas de subsistência. A primeira metade do século XX até o início da segunda guerra mundial, foi um período marcado pela imposição colonialista e a estruturação capitalista, que também se refletiu nos procedimentos e atuação das organizações científicas em prol de interesses políticos das nações dominantes. Para a Amazônia, designaram-se teorias de desenvolvimento populacional e ocupação humana baseados no determinismo ecológico que surgiu com a ecologia cultural norte americana na década de 40 (NEVES, 2002).

Os maiores representantes desta escola foram Robert Lowie e Stewart (1948), que formulou o conceito de cultura de floresta tropical, onde o ambiente equatorial da floresta amazônica atuaria como determinante ecológico de subsistência impedindo o crescimento demográfico das populações existentes e, conseqüentemente, sua complexidade cultural. Sob a perspectiva do determinismo ecológico e difusionismo cultural, o casal Betty Meggers e Clifford Evans, principia uma nova etapa na história da arqueologia amazônica, a partir de 1959, com as primeiras escavações na foz do Rio Amazonas. Seus trabalhos influenciaram outros pesquisadores e se propuseram a comprovar, a partir da disseminação do pensamento difusionista aplicado as terras baixas da América do Sul, que a origem do povoamento da Amazônia teria partido dos Andes e se espalhado através de migrações pelas Guianas até a Amazônia Brasileira, onde é possível observar traços de difusão nas cerâmicas arqueológicas entre outros processos culturais: “The existence of population movements has been inferred from linguistic distributions and, if such inferences are correct, it might be expected that other cultural elements would have been transmitted at the same time (MEGGERS & EVANS, 1961, p. 88). Para esses pesquisadores essa cultura de proveniência andina havia declinado culturalmente em função das limitações do ambiente de floresta tropical (MEGGERS, 1954), justificando toda narrativa da antropologia ecológica ou ecologia cultural de Julian Stewart publicada em seu famoso Handbook of South American Indians (STEWART, 1946-1959).

Como argumento à teoria difusionista e à idéia de que não seria possível a existência de sociedades complexas na Amazônia e, conseqüentemente, grandes densidades demográficas em sociedades extintas na região, Meggers e Evans elaboraram outros modelos teóricos aplicáveis a justificativa proposta pela problemática do ambiente de floresta tropical, como a dicotomia de várzea e terra firme, propondo uma dinâmica paradoxal entre os dois ambientes, um como provedor de condições prósperas para o subsistência humana (várzea), e outro limitador ambiental para a sobrevivência de sociedades por longos períodos (terra-firme) (MEGGERS,1991).

Seus postulados, apesar de criticados e sobrepujados por novas teorias antropológicas que ascenderam ao pensamento difusionista, constituíram a essência dos debates travados sobre a história de ocupação da Amazônia pré-colonial, deflagrados posteriormente por outros pesquisadores como Anna Roosevelt, que incansavelmente criticou o determinismo ecológico, buscando dados empíricos que derrubassem os pressupostos de Meggers sobre a hipótese de difusão cultural na Amazônia (ROOSEVELT,1991,1995). Donald Lathrap (1970), partindo de um pensamento diametralmente oposto ao de Meggers, expôs um paradigma revolucionário para arqueologia amazônica, com seu modelo cardíaco, partindo do pressuposto que a Amazônia Central seria um centro de origem das principais inovações tecnológicas_ a agricultura e a cerâmica (GOMES, 2002; NEVES, 2012).

Outros pesquisadores também foram fundamentais para numerosas considerações sobre constituição populacional da Amazônia pré-histórica. Entre eles: William M. Denevan, Robert Carneiro, José Proença Brochado, Mário Ferreira Simões (Coordenador do Programa Nacional de Pesquisas da Bacia Amazônica - PRONAPABA), que identificou e registrou inúmeros sítios até então desconhecidos na região, Ondemar Ferreira Dias Jr., Eurico T. Miller, Celso Perota, Francisco Silva Noelli, os coordenadores do Programa Amazônia Central: Michael J. Heckenberger, James B. Petersen e Eduardo Góes Neves.

Em especial, no que se refere ao Programa Amazônia Central (PAC)⁴, iniciado em 1995, a proposta desses pesquisadores propiciou um dos maiores legados sobre

⁴ O Programa Amazônia Central de Arqueologia, coordenado pelo Prof. Dr.Eduardo Góes Neves, foi desenvolvido entre 1995 e 2010, e teve como foco principal as pesquisas arqueológicas na região amazônica, mais especificamente nas áreas de confluência dos Rios Negro e Solimões, como a capital Manaus, adentrando a região de Iranduba e Manacapuru.

pesquisas e conhecimentos em arqueologia no Amazonas, contribuindo com estudos fundamentais para a compreensão sobre a formação do complexo pré-histórico amazônico. Essas pesquisas, realizadas principalmente no município de Iranduba, são parte essencial para quaisquer informações que precisem ser conhecidas sobre a história antiga da região onde se avolumaram a concentração de águas de dois gigantes da bacia Amazônica, a do Rio Amazonas (que nos arredores de Manaus passa a ser denominado Solimões) e o Rio Negro.

Esse avolumado de águas, que transborda penetrando extensas áreas em terra firme no período das cheias e chuvas na Amazônia, se recolhe na vazante, deixando a mostra imensas porções de terra que foram fertilizadas pela presença das águas com seus nutrientes e inmensuráveis formas de vidas, que se multiplicam nessa composição de sedimentos, nutrientes, vegetais, e outros inúmeros seres orgânicos e inorgânicos, visíveis e invisíveis. Assim é produzido o emaranhado de vidas que marcam a configuração de um ecossistema característico dessa região, as denominadas várzeas amazônicas, particularmente concentradas nas planícies de águas brancas que recobrem as florestas em vastas extensões territoriais da mesorregião do centro amazonense, destacando áreas compreendidas entre os municípios de Autazes, Careiro, Careiro da Várzea, Manacapuru, Iranduba, Manaquiri, Manaus (IBGE 1990).



Figura 01. Amazonas -Microrregiões

Fonte: Google web imagens 2025

Disponível em: www.mapasparacoarir.com.br

Sobre a densa ocupação pré-colonial da região da Amazônia Central, mais especificamente incluída no que Neves (2000, 2022) designou como área de confluência entre os rios Negro e Solimões, antigos locais de ocupação humana abrangem as regiões da capital, atual cidade de Manaus e o município de Iranduba, atualmente classificado pelo plano diretor da cidade como Região Metropolitana de Manaus. Nesse sentido Neves (ibid), que desenvolveu estudos sistemáticos sobre arqueologia nessa região, esclarece como as noções sobre várzea e terra firme, enquanto paradigma estabelecido pelo determinismo ecológico, criou o hiato dos vazios demográficos na Amazônia, formulando uma hipótese de sucessivas reocupações dos locais onde encontram-se sítios arqueológicos por povos semisedentários. Como esclarece o autor:

De acordo com o raciocínio de Lathrap e associados a Amazônia seria uma área chave devido o padrão hidrográfico radial, característico da região amazônica, do qual ela é o centro, desde por exemplo as cercanias de Manaus, é possível o acesso hidrográfico ao norte da América do Sul e Caribe, via Rios negro e Orinoco; ao Alto Amazonas via Rio Solimões; a bacia do Paraná, via Rios Madeira e Guaporé, e, finalmente, ao litoral Atlântico, via o baixo Amazonas. A essa configuração geográfica estaria associado um processo adaptativo bastante antigo, baseado na exploração da fauna abundante e dos ricos solos de várzeas amazônicas. Várzeas são as planícies aluviais dos rios amazônicos que tem suas origens nos Andes, também conhecidos como rios de águas brancas. Tais ambientes são muito produtivos devido a fertilização anual que esses rios promovem nessas planícies, quando depositam sedimentos cheios de nutrientes originados nas Cordilheiras dos Andes. Esse processo sustenta uma cadeia robusta que inclui plantas e animais, capaz de sustentar populações humanas numerosas e de propiciar crescimento populacional (NEVES,2022,p.22-23).

De acordo com levantamentos etnohistóricos e pesquisas que compuseram relatórios socioambientais da Uatumã Arqueologia e sobre a escavação arqueológica do Paço da Liberdade, correlacionando as abordagens sobre o Sítio Arqueológico Manaus e a colonização da capital, reafirmo novamente nessa tese, o olhar sobre uma Manaus que repousa sobre um vasto conjunto de sítios arqueológicos. Essa visão de uma Amazônia antiga caracterizada por alta densidade populacional, é confirmada por diversos documentos e relatos históricos que narram as expedições de militares e religiosos pela região (IRIBARREM, 2018). Entre eles, destacam-se os registros do Frei

Cristóvão d'Acuña sobre a viagem de Pedro Teixeira, realizada em 1639 e oficialmente descrita no livro “Nuevo Descubrimiento del Gran Río de las Amazonas”, publicado em Madri em 1641. Nessa obra, o autor relata em detalhes a existência de aldeias densamente povoadas, com “milhares de índios”, ao longo de todo o percurso dos rios Amazonas e Negro, por onde navegaram os exploradores. Assim como esses relatos históricos evidenciam a expressiva população da Amazônia no século XVII, as pesquisas arqueológicas realizadas na região de Manaus também confirmam essa realidade por meio dos vestígios encontrados nos sítios locais. Como já apontado em pesquisas anteriores:

Considero uma das expressões mais explícitas dessa imposição cultural, a imagem das urnas funerárias de antigas sociedades amazônicas, sobreposta pela construção de arquitetura europeia do Paço da Liberdade, edifício histórico localizado na área tombada como região histórica onde foi iniciada a colonização da capital. A partir de um processo de escavação arqueológica nesse local, do qual participei e escolhi discorrer nessa pesquisa, a exposição do material arqueológico pré-colonial sobreposto pelos artefatos do período colonial é uma imagem marcante, uma composição arqueológica singular que também reflete o etnocentrismo no desenvolvimento da cultura urbana da capital, onde a equipe de arqueologia do qual participei lutou para que esse mesmo processo de escavação continuasse exposto à visitação pública, passando por diversas etapas para que se efetivasse esse formato de exposição da arqueologia in situ (IRIBARREM, 2017, p.33).

2.6 Um forte sob a colonização do território: encontro das águas dos rios Negro e Solimões

De acordo com diferentes relatos históricos, como Reis (1934; 1989), Corrêa (1964), Bittencourt (1969), Freire (1994); Batista (2007), Monteiro (1994; 2000), Mesquita (2006) o início do processo de colonização da cidade de Manaus remonta ao século XVII, quando os colonizadores portugueses, com o objetivo de proteger o território amazônico contra possíveis incursões estrangeiras, construíram um forte nas proximidades da confluência dos principais cursos d'água da região. Esse forte, erguido por volta de 1669, foi estrategicamente posicionado em um ponto de grande relevância geográfica, onde diversas desembocaduras se encontram, permitindo o controle e a vigilância das rotas fluviais. Essa escolha evidencia o reconhecimento, desde o início da

colonização, do valor geopolítico e estratégico do local, como relatei a partir da análise comparativa de antigos mapas cartográficos e imagens satélites atualizadas da região, que reiterei no artigo "O forte encantado: Narrativas Divergentes e Estratégicas Geopolíticas de Colonização na Amazônia Central" (IRIBARREM,2020)

A partir da construção do forte, iniciou-se a formação de um pequeno povoado conhecido como Lugar da Barra, situado onde atualmente se localiza a capital do Amazonas. Essa ocupação ocorreu nas proximidades do fenômeno natural denominado Encontro das Águas, ponto em que as águas escuras do Rio Negro se unem às águas barrentas do Rio Solimões, configurando um fenômeno natural de rara beleza, que, como já mencionado anteriormente no texto, passa a ser chamado, a partir desse marco, Rio Amazonas (AB'SABER, 2010). A localização do povoado foi estrategicamente escolhida devido à importância hidrográfica e territorial da região. Os rios Negro e Solimões desempenhavam um papel essencial como vias de comunicação e transporte, interligando diferentes áreas de ocupação e possibilitando o fluxo de pessoas, mercadorias e informações durante o período colonial.

O Rio Negro tem suas nascentes situadas entre os atuais territórios da Colômbia e da Venezuela, sua formação está relacionada à confluência do canal de Cassiquiare, localizado na margem esquerda do Orinoco, com o rio Guáini, que se conecta ao Solimões. Este, por sua vez, tem origem na região cisandina do Peru, na Cordilheira dos Andes, sendo atualmente denominado Apurímac, embora tenha recebido outras nomenclaturas ao longo de seu curso. A união desses grandes sistemas fluviais formou uma ampla rede aquaviária, que, desde o período colonial, favoreceu a navegação e o acesso às diferentes regiões da bacia amazônica. Essa rede teve papel fundamental na consolidação da presença europeia na região, servindo como via de penetração e disputa pela hegemonia territorial entre colonizadores.

Outra opção possível está a noroeste, cuja entrada é a área de fronteira conhecida como Cabeça do Cachorro, pela Colômbia ou Venezuela. Entretanto, todos os maiores cursos fluviais dessa região como o Içana e Vaupés, são afluentes e desaguam no Rio Negro, atingindo sua amplitude na região de São Gabriel da Cachoeira, distante 852km a noroeste de Manaus, o que faz dessa rota, passagem obrigatória de quem deseja ultrapassar a região Amazônica para qualquer zona territorial. Outras rotas navegáveis possíveis ao sul do Amazonas, como os Rios Juruá, Tarauacá, Tefé, Coari, Purus,

Madeira e o Tapajós na região do Pará, são afluentes do próprio Rio Amazonas, sendo este sua fronteira de transição entre o extremo norte e a direção nordeste do território Brasileiro, o que reforça a ideia de que Manaus foi escolhida como zona de defesa e ataque do domínio colonial, distinta por sua singularidade geopolítica como ponto estratégico e incontornável para adentrar o território ou prosseguir em outras rotas fluviais pela Amazônia (IRIBARREM, 2017;2020).

Com base em documentos históricos examinados por Reis (1906; 1998) — especialmente a carta de 1660, escrita pelo padre Antônio Vieira à rainha Luíza Francisca de Gusmão —, verifica-se que o início da colonização da área onde hoje se situa Manaus ocorreu a partir dos primeiros contatos entre os missionários jesuítas e o povo Tarumã, habitantes das margens do Rio Negro. Esses indígenas foram posteriormente reunidos e catequizados em uma missão religiosa estabelecida próxima à foz do Rio Tarumã. Esses registros históricos revelam as estratégias expansionistas de Portugal diante da ruptura do Tratado de Tordesilhas, evidenciadas pela expedição de Pedro Teixeira, em 1639. Acompanhado por militares, religiosos e tropas de resgate, Teixeira percorreu o Rio Amazonas, identificando a possibilidade de subjugar e explorar diversos grupos indígenas que compunham as sociedades amazônicas. Essa perspectiva favoreceu o avanço português sobre a região, especialmente na Amazônia Central, onde, por volta de 1657, os contatos com os Tarumã consolidaram a ocupação territorial e simbolizaram a transgressão efetiva dos limites impostos pelo Tratado de Tordesilhas.⁵

Segundo Freire (1994), essa missão concentrou muitos indígenas escravizados, muitos deles transferidos para outras regiões, entre as quais se destacava Belém. O autor ressalta ainda que foi a partir do trabalho forçado dos Tarumã que se construiu a Fortaleza do Lugar da Barra, estrutura que deu origem ao núcleo inicial da cidade de Manaus, como relata " Entre 1657 e 1661, os jesuítas comandaram várias tropas anuais de resgates, descendo mais de 5 mil índios do Rio negro para Belém, depois de

⁵ Conforme Brito (1994), o Tratado de Tordesilhas, assinado em 1494 entre Portugal e Espanha, estabeleceu uma linha divisória a 370 léguas a oeste das ilhas de Cabo Verde, determinando que todas as terras descobertas a leste pertenceriam a Portugal e, a oeste, à Coroa espanhola. O acordo buscava mediar disputas resultantes das grandes navegações e consolidar esferas de influência no Atlântico e no chamado “Novo Mundo”. Embora baseado em concepções geopolíticas eurocêntricas e ignorando completamente os povos indígenas já presentes no território, o Tratado teve efeitos duradouros na formação colonial da América do Sul, influenciando as fronteiras políticas, a ocupação territorial e os processos de colonização que moldariam posteriormente Brasil, Paraguai, Argentina e partes do Uruguai.

estabelecerem um arraial provisório – um curral de índios – na boca do Rio Tarumã, afluente do Negro".

Os grupos indígenas confinados no arraial, possivelmente acompanhados por contingentes oriundos da região do rio Xingu, foram empregados como mão de obra compulsória na edificação da Fortaleza de São José do Rio Negro, cuja construção data de 1669. Seguindo nessa argumentação o autor destaca que em torno dessa estrutura militar, consolidou-se progressivamente um aglomerado populacional incipiente, identificado como “Lugar da Barra”, que viria a constituir o núcleo originário da atual cidade de Manaus. Refletindo sobre as origens de constituição etnohistóricas da cidade, recorro trecho da dissertação de mestrado em que argumentei sobre a ocupação multiétnica como estratégia de domínio territorial:

A concepção do Lugar da Barra como vilarejo que acompanhava o Forte do Rio Negro, esconde uma das mais violentas e sangrentas histórias de massacres e extermínio de grupos étnicos extintos. A ocupação da região, a partir da imposição de um símbolo bélico como a fortaleza e a criação de um aldeamento multiétnico, formado por indivíduos de diferentes grupos indígenas, em geral descidos, escravos, apartados de suas famílias de origem e transferidos para o local condicionados a viverem em contradição a sua cultura original, representa a face da violação cultural e invasão territorial que a ocupação portuguesa promoveu entre os diversos povos amazônicos e os habitantes originários da região, em especial os Manaós, cuja resistência ao domínio português levou a total extinção de uma das maiores sociedades existentes na Amazônia antiga (IRIBARREM, 2017, p.30).

Nesse sentido os argumentos que utilizei fundamentaram a análise de que a relevância do Forte da Barra de São José do Rio Negro transcende sua simples condição de marco histórico do início do povoamento regional ou de estrutura voltada à defesa territorial. Mais do que uma fortificação munida de poucos armamentos contra possíveis invasões estrangeiras, sua edificação pode ser compreendida como um instrumento simbólico da ocupação portuguesa na região. A escolha de sua localização — imposta sobre as terras tradicionalmente ocupadas pelo povo Manaó — e a posterior formação de um povoado composto por indivíduos de diferentes etnias em seu entorno, revelam uma estratégia deliberada de ocupação procurando desarticular e enfraquecer a sociedade indígena local, então predominante na área compreendida entre os rios Negro

e Branco, que mantinha intensas relações comerciais com os holandeses estabelecidos ao norte, na região da Guiana.

A colonização portuguesa ao longo do Rio Negro enfrentou significativas resistências, sobretudo pela força e determinação do povo Manáo, frequentemente mencionados em relatos de viajantes e historiadores aqui mencionados. Reconhecidos como uma sociedade guerreira e ativa, os Manáo exerciam domínio sobre diversos aldeamentos da região, sendo liderados por Ajuricaba — figura emblemática cuja trajetória se tornou lendária pela defesa de seu território e de sua cultura. A notoriedade de Ajuricaba ultrapassou as fronteiras amazônicas, alcançando conhecimento entre monarcas e colonizadores, o que contribuiu para o surgimento de diferentes versões sobre sua liderança e morte. De acordo com Reis (1906, 1995), as possíveis alianças comerciais estabelecidas entre os Manáo e os holandeses — especialmente envolvendo a troca de escravos e armamentos —, somadas à habilidade de Ajuricaba em articular a união de outros povos indígenas, como os combativos Maiapenas da região das cachoeiras, consolidaram-no como figura central e símbolo da resistência Manáo diante da expansão colonial portuguesa no século XVII.

Esses registros históricos também indicam que os missionários carmelitas exerceram papel decisivo e persistente no processo de catequização dos Manáo, além de atuarem como mediadores em tentativas de negociação diplomática entre essa etnia e o líder Ajuricaba, o que se mostrou amplamente favorável aos interesses coloniais. Entretanto, a expressiva representatividade demográfica e política desse grupo indígena, amplamente destacada por cronistas e viajantes da época, configurava-se como uma ameaça à consolidação da hegemonia portuguesa na região.

Nesse contexto, observa-se que, além da violência física imposta por meio de confrontos bélicos que visavam à eliminação dessa sociedade, o poder colonial também recorreu a formas de coerção simbólica e psicológica. Tais práticas resultaram na fragmentação do território e na desestruturação das bases socioculturais dos povos nativos. A formação de agrupamentos compostos por indígenas provenientes de diferentes partes da Amazônia — denominados por Freire (1994) como “currais de índios” — também pode ser compreendida como uma estratégia de desterritorialização, ou seja, um processo de desapropriação das territorialidades coletivas e de ruptura dos

vínculos identitários que conferiam sentido simbólico ao território ocupado, como já apontado anteriormente em outras pesquisas (IRIBARREM, 2018).

Esse mecanismo traduziu-se em um modelo de ocupação multiétnica, típico das políticas de dominação portuguesa, em que populações indígenas e escravizadas, oriundas de diferentes etnias, eram deslocadas e inseridas em áreas antes habitadas pelos Manáo. Assim, a invasão e a reconfiguração desses espaços sob a simbologia bélica e política da fortaleza constituíram o núcleo inicial do povoado que, posteriormente, daria origem à atual cidade de Manaus. Como retrata Freire (1994:169), “Os Manáo resistiram a invasão de seu território com armas na mão, até serem completamente varridos do mapa, confirmando um mito da tribo de que seu mundo seria destruído por um grande fogo”. Sobre os antigos povos do Rio Negro, ele sustenta que pertenciam em sua maioria ao tronco linguístico Aruak, assim como as etnias descendidas para formação do novo núcleo populacional foram identificadas como baré, Passé e Baniwa, de acordo com os registros de Reis (1934, p.40), “os Barés vinham do Japurá; os Banibas no Içana e Ixié; os Passés, os últimos desse contingente do Japurá”.

Outras investigações importantes sobre a existência e o local exato onde foi erguida a Fortaleza, foram desenvolvidos no decorrer de 2002, no Centro Histórico de Manaus pela consultoria Zanettini Arqueologia, sob a coordenação dos arqueólogos Paulo Zanettini e Eduardo Góes Neves(USP). O Programa Arqueourbs, foi então designado para resgatar elementos da cultura material especialmente voltados para o soterramento das ruínas da antiga fortaleza, assim como vestígios de artefatos bélicos que pudessem comprovar sua localização a partir dos levantamentos históricos disponíveis. A abertura dos cortes arqueológicos, prospectou uma área enfocada nos pontos historicamente conhecidos como prováveis hipóteses sobre a localização, como o prédio da alfândega à margem do Rio Negro, estendendo-se a áreas arqueologicamente conhecidas como a Praça Dom Pedro II, onde está localizado o Paço da Liberdade, locus da minha pesquisa de mestrado. Como havia mencionado:

Foram utilizados, além de uma malha de prospecção abrangente para busca de artefatos, equipamentos de tecnologia avançada como GPR (Ground Penetrating Radar) que detectam materiais em subsolo, via emissão de ondas sonares e eletromagnéticas que produzem imagens virtuais dos elementos soterrados, geralmente utilizados na busca de elementos de grande escala, como ruínas e edificações, sem no entanto obterem o sucesso específico sobre evidências materiais do antigo

Forte. Essa pesquisa aplicada encontrou na área da alfândega no centro histórico de Manaus, (local apontado por Mario Ipiranga Monteiro como terreno de construção do Forte), evidências de um muro em arenito, comum nas construções de arquitetura europeia do século XIX em Manaus (a exemplo do Teatro Amazonas, Paço Municipal, entre outros edifícios), não sendo possível atribuir-lhe resultados contundentes sobre ser este material remanescente da primeira fortificação (IRIBARREM, 2018,p.24).

A pesquisa desenvolvida pelo Programa Arqueourbs, foi primordial nesse período e um marco no desenvolvimento de pesquisas em arqueologia urbana, mesmo sem alcançar o objetivo inicialmente proposto relativo aos vestígios da fortificação, foi essa mesma pesquisa que deflagrou, em 2002, pela evidenciação das urnas funerárias pré-coloniais existentes na Praça Dom Pedro II, a polêmica sobre a exumação desses artefatos agenciada pelos movimentos indígenas na época, que fundamentou a análise da categoria de agência dos objetos em Gell (1992), que apresentei no mestrado. Também me propus, a investigar outras possibilidades que pudessem apontar novas hipóteses para localização do forte. Verifiquei que quando se comparam cartograficamente as descrições sobre a posição geográfica do forte com a atual localização da Fazenda Pública de Manaus — edifício da Alfândega, investigado arqueologicamente pelo já citado Programa Arqueourbs —, não se observam as feições geográficas mencionadas por Monteiro (1994), havendo ainda divergências em relação ao mapa elaborado por Tenreiro Aranha (1852).

Seguindo uma perspectiva geomorfológica que indicasse um terreno com elevação que proporcionasse a melhor visão possível do local, elaborei outra hipótese, com base na elevação do terreno, assim como descrições de Mário Ipiranga Monteiro, sobre um canhão possivelmente remanescente da antiga fortificação, que se encontrava sob a guarda militar da marinha, onde hoje funciona uma base local. Considerando uma altitude de aproximadamente 20m em elevação, "a hipótese de que essa edificação teria sido erguida praticamente em frente a essa base militar, mais especificamente próximo a lateral da entrada do rio que a margeia, onde é possível notar a semelhança entre as feições da cartografia"(IRIBARREM, 2018, p.28). Nesse sentido, uma conclusão ainda que sem a confirmação de escavações arqueológicas no local, aponta que o forte poderia ter sido erguido próximo à área onde hoje se encontra a usina termelétrica de Aparecida, à margem do Rio Negro. No passado, a antiga fábrica da cervejaria Miranda Corrêa, como indiquei em pesquisas anteriores;

Outra pesquisa relevante em arqueologia histórica na cidade de Manaus é a da Catedral Metropolitana de Manaus, a Igreja Matriz Nossa Senhora da Conceição, alvo de análise da tese de Corrêa (2000), sobre arqueologia da arquitetura, alcança essa dimensão da perspectiva colonial corroborando a partir dos vestígios atribuídos ao período colonial a presença de materiais holandeses como garrafas de porcelana que podem ser encontradas em escavações por toda cidade, concentrando-se nas áreas centrais, do perímetro ao centro histórico da cidade, e por outros sítios arqueológicos que margeiam o Rio Negro, onde encontram-se vestígios em áreas entre os bairros Tarumã e Ponta Negra (CORREA et al, 2012).

Essa configuração geoespacial de Manaus, que integra uma área territorial de 11.401,002 km², de acordo com IBGE (2024), se possível fosse, como um raio x dessa dimensão sedimentar em profundidade do subsolo da cidade, poderíamos observar, através das camadas de vestígios emaranhados, (como o emaranhado da teia de Ingold), em um acumulado de tempos sobrepostos, essas materialidades atravessadas, imiscuídas, compactadas a urbanidade das densas camadas de ocupação humana que a terra suporta. O que em certa medida, ou ao menos como um plano amostral pode ser visto através da musealização arqueológica *in situ* no Paço da Liberdade, observando sob o ângulo do processo de colonização da cidade.

Como exposto pelo arqueólogo Tijolo em entrevista ao Jornal à Crítica para comemoração do aniversário de Manaus, neste 24 de outubro, em menção ao sítio arqueológico das Lages (localizado na região do encontro das águas e o primeiro a ser registrado no Cadastro Nacional dos Sítios Arqueológicos da cidade de Manaus), esse sítio "é uma biblioteca a céu aberto", por resguardar registros que demonstram que a região de Manaus, foi densamente habitada. As marcas deixadas nas rochas indicam uma produção artesanal intensa, o que revela uma forma de organização social e de transmissão de conhecimento. A reportagem⁶ destaca a partir de uma perspectiva integrada sobre natureza e cultura, expressa pelo arqueólogo como "heranças milenares do ancestrais indígenas", uma explanação que aponta sobre a transmissão do

⁶ MARINHO, Giovanna. Sob os pés, o passado invisibilizado de Manaus. *A Crítica*, Manaus, 24 out. 2025. Disponível em: <https://www.acritica.com/manaus/sob-os-pes-o-passado-invisibilizado-de-manaus-1.387071>

conhecimento, e como esses modos de vida, e modos de se fazer a vida repercutiram nesse "laboratório do tempo" nas palavras dele. Nesse trecho ele esclarece:

A floresta que temos hoje foi, em grande parte, produzida por esse trabalho coletivo. A diversidade que vemos é herança direta dessas populações. A Amazônia foi construída por coletores e semeadores. Quando retiravam a raiz da mandioca já faziam o replantio. Era um ciclo de reciprocidade com a natureza. O problema é que o sistema colonial que veio depois só aprendeu a extrair, nunca a devolver (Carlos Augusto da Silva, 2025).

2.7 Os Manaó e a fundação de São José da Barra do Rio Negro

Refletindo sobre a expansão colonialista e a forma mais específica como esse sistema se aprofundou a partir das estratégias de ocupações estrangeiras, que se configuraram na região de Manaus, perpassa sem dúvida, a partir dos relatos e pesquisas históricas dessa colonização, por um ponto de convergência que integra a confluência das bacias hidrográficas do Rios Negro e Amazonas. Suas origens repousam sobre o território dos povos indígenas dessa região geográfica — especialmente os Manaó, cujo nome viria a designar a própria cidade. Entre os séculos XVII e XVIII, o espaço hoje ocupado por Manaus constituía um importante centro de redes fluviais, trocas interétnicas e alianças políticas. A colonização portuguesa da região significou a imposição de um novo regime territorial, de extração e de poder. Nesse processo, a trajetória de Ajuricaba, líder dos Manaó, representa a resistência simbólica e política de um território que seria, mais tarde, apropriado como capital do Amazonas.

Conforme Guzmán (1997), o território dos Manaó abrangia as margens do rio Negro e suas confluências com o Solimões, região de alta densidade demográfica indígena, articulada por vias fluviais que conectavam aldeias e rotas comerciais ancestrais. De acordo com esse autor, os Manaó constituíam uma sociedade hierarquizada, com redes de alianças intertribais que lhes conferiam poder regional e autonomia frente a grupos inimigos e agentes externos. A penetração luso-colonial na região intensificou-se a partir da segunda metade do século XVII, com a expansão das missões religiosas e das expedições de “descimento” — práticas de captura, deslocamento e catequização forçada dos povos indígenas como também apontado por Corrêa (2000; 2011), em referência a sua pesquisa em arqueologia histórica sobre as

origens da Catedral Metropolitana de Manaus. O aldeamento de Nossa Senhora da Conceição, fundado em 1669 no encontro dos rios Negro e Solimões, marcou o início da ocupação permanente europeia e constitui o embrião do que viria a ser a cidade de Manaus. Esse espaço, originalmente território sagrado e de circulação Manaó, foi gradualmente transformado em entreposto militar e missionário, núcleo de controle da mão de obra indígena.

A fundação da Fortaleza de São José da Barra do Rio Negro (1669) representa, portanto, não apenas o início da presença portuguesa, mas o primeiro gesto de colonialidade do território manauara — a imposição de um regime de visibilidade e disciplinamento sobre corpos indígenas (CANELLAS, 2018). O território, antes definido pela fluidez das águas e das rotas indígenas, passa a ser concebido como espaço fixo, demarcado, produtivo. Nesse contexto, a resistência de Ajuricaba emerge como resposta à reconfiguração violenta do mundo Manaó. A chamada “Guerra dos Manaó” (1727–1730) foi, em muitos aspectos, uma reação direta ao avanço do colonialismo sobre o território manauara. Ajuricaba, herdeiro de uma linhagem de chefes, recusou-se a aceitar a servidão imposta pelos colonizadores e organizou uma confederação de povos do rio Negro e do Solimões contra as tropas portuguesas. Essa mobilização — raramente compreendida em sua complexidade política — configurou um movimento interétnico de defesa territorial e de afirmação da autonomia indígena (GUZMÁN, 1997).

Nesse sentido, pode-se ler sua ação como gesto de ruptura epistêmica: Ajuricaba se insurge não apenas contra os colonizadores, mas contra o próprio sistema de representação colonial que reduz os povos indígenas à categoria de súditos ou escravos. Sua captura e morte — ao lançar-se ao rio Negro para não ser levado acorrentado a Belém — sintetizam a cosmopolítica amazônica em que vida, território e água são dimensões inseparáveis. A água, símbolo de origem e de passagem, converte-se em espaço de resistência e transfiguração. Morre o homem, nasce o mito. E, paradoxalmente, é esse gesto que dá origem à narrativa fundadora de Manaus: a cidade erguida sobre o rio que testemunhou a morte de seu primeiro herói (SOUZA, 1985). Após a derrota dos Manaó e a consolidação do domínio luso-brasileiro, a região do rio Negro foi gradualmente integrada à administração colonial do Grão-Pará e Maranhão. No final do século XVIII, o aldeamento de Nossa Senhora da Conceição transformou-se

em vila, e em 1832 passou a denominar-se Manaus, em homenagem ao povo vencido. A ironia etno-histórica é evidente: a cidade nasce do nome do povo cuja destruição possibilitou sua fundação.

O processo de urbanização do século XIX — impulsionado pela borracha e pela centralização imperial — consolidou o apagamento da matriz indígena da cidade. Como observa Guzmán (1997, p.152), “a história dos Manaó foi incorporada à toponímia, mas excluída da memória social”. Manaus se constituiu como capital da modernidade tropical, mas erguida sobre ruínas de aldeamentos, missões e resistências apagadas. Entretanto, esse apagamento nunca foi total. As práticas ribeirinhas, as festas populares e a própria relação simbiótica entre cidade e rio mantiveram viva uma memória subterrânea — o que Candau (2011) chamaria de “memória residual”, o que a arqueologia interpreta empiricamente a partir dos sítios arqueológicos e demais vestígios ou rastros que tenham armazenado sob o solo, memórias ocultas.

O mito de Ajuricaba reaparece, no século XX, nas obras de Márcio Souza, na literatura e no teatro amazônico, como contra-memória — ou o que nego Bispo chama de “ guerra das denominações: o jogo de contrariar as palavras coloniais como modo de enfraquecê-las” (BISPO DOS SANTOS, 2023, p.13). Essa visão decolonial reinsere a perspectiva indígena no coração da história urbana manauara (SOUZA, 1985). A mitificação de Ajuricaba não é uma distorção, mas uma forma de elaboração social da experiência colonial. Para Lévi-Strauss (1975), o mito traduz contradições estruturais da sociedade; e em Manaus, a contradição é entre progresso urbano e esquecimento indígena. A figura de Ajuricaba opera como “mito fundador invertido”: ele não funda a cidade como herói civilizador, mas como mártir da resistência. É o herói do não-fundar, do não-submeter-se — e justo por isso, paradoxalmente, funda simbolicamente o território.

Essa inversão simbólica é central para uma antropologia da memória amazônica. A história colonial de Manaus não é apenas o relato da imposição europeia, mas também o registro da resistência indígena em múltiplas formas — materiais, espirituais e narrativas. A permanência do nome Manaus e a evocação de Ajuricaba como herói popular revelam o modo como o mito se infiltra na urbe moderna, reconfigurando o imaginário local. Como observa Souza (1985, p. 42), “a cidade de Manaus é construída sobre a água e sobre a memória de um povo afogado, mas não esquecido”. No campo

etnográfico, Ajuricaba é signo de resistência à colonialidade do poder e da narrativa: ele obriga Manaus a se lembrar do que tenta esquecer.

O mito da sua resistência inscreve-se como contranarrativa fundadora, um espelho etnográfico que devolve à cidade sua origem indígena e sua dívida histórica. Manaus nasce de um gesto de negação — o salto de Ajuricaba nas águas do rio Negro — e é esse gesto que lhe confere profundidade simbólica. A cidade moderna ergue-se sobre camadas de esquecimento, mas sob essas camadas também pulsa o rio — o mesmo rio que guardou Ajuricaba. E é nele que Manaus continua a se refletir, entre o mito e a história, entre a dominação e a resistência, para além do olhar sobre a recolonização que se desdobra a partir da perspectiva do capital, dos ciclos econômicos de apogeu e decadência da borracha nos séculos XIX e XX, que culminaram no advento Zona Franca de Manaus, assim como o polo industrial na contemporaneidade. Os ciclos econômicos de Manaus, especialmente o auge no final do século XIX e a decadência subsequente, revelam não apenas fases de prosperidade e retração, mas também um processo contínuo de recolonização regional. Esse padrão de ciclos, que vai do apogeu da borracha à sua queda, reflete uma dinâmica de exploração e reconfiguração do território amazônico, muitas vezes sob novas roupagens econômicas que perpetuam lógicas de dependência e subordinação a interesses externos.

2.8 Uma outra recolonização : ZFM X Pólo Industrial de Manaus

Parto de uma perspectiva socioambiental sobre a abrangência geográfica do distrito industrial, diretamente relacionado com o crescimento urbano da capital, que recupera um processo de recolonização a partir do estabelecimento da Zona Franca de Manaus e seu pólo industrial. A ZFM foi criada em 1957, durante o governo de Juscelino Kubitschek, no intuito de propiciar um porto livre para o armazenamento, beneficiamento e comércio de produtos estrangeiros. Sua implantação ocorreu efetivamente em 1967 com a publicação do decreto de lei nº 288. como ressalta o texto de 28 de fevereiro de 1967,

Art 3º A entrada de mercadorias estrangeiras na Zona Franca, destinadas a seu abastecimento, consumo interno, industrialização em qualquer grau, inclusive beneficiamento, agropecuária, estocagem para reexportação, será isenta dos impostos de importação e produtos industrializados.

Historicamente, o município se estabeleceu em 24 de outubro de 1948, quando toda a região norte fazia parte da província do Grão Pará e a cidade passou a ser chamada Barra do Rio Negro. A denominação Manaus passa a ser definitiva somente em 1856, como destacado por Corrêa (2011), O processo de urbanização da cidade insurge a partir da gestão de Manoel Lobo Gama D'Almada que, ao transferir a sede da província de Mariuá, atual cidade de Barcelos, para o Lugar da Barra, instalou diferentes indústrias na cidade, incluindo a construção de embarcações e olarias.

Enquanto ponto de parada de viajantes que se deslocavam em direção ao médio e alto Rio Negro, ou dos que navegavam rumo a Belém, seu forte também serviu de abrigo para portugueses expulsos de aldeias indígenas na região. Posteriormente, o governo de Eduardo Gonçalves Ribeiro (1890-1896), durante o ciclo da Borracha, foi igualmente um momento geopolítico de expansão urbana que marca o processo histórico-social da capital, propiciando a construção de pontes, praças, calçamento de ruas, aterro de igarapés e algumas das grandes construções da cidade, como o Tribunal de Justiça, o Teatro Amazonas, o Prédio da Alfândega, entre outros (CORRÊA, 2013).

Segundo Pontes Filho (2000), desde a colonização do Brasil o Amazonas passou por diversos ciclos econômicos. O primeiro que vai de 1616 e se estende até 1750, caracterizado pela coleta de —drogas do sertão, como eram chamadas as especiarias e frutos nativos da região: salsa, pimenta, castanha, cacau, canela, cravo e outros. O segundo ciclo, que vai de 1750 a 1830, e que historiadores o chamam de fase do ciclo agrícola. O ciclo da borracha que se inicia no período da Primeira República, embora seu momento maior tenha ocorrido entre 1880 e 1913, período de grandes imigrações atraídas para o Amazonas com promessas de enriquecimento. Com o ciclo da borracha, Manaus, pôde usufruir de alguns privilégios, pois era para ela que os barões da borracha vinham com suas famílias, contribuindo com o desenvolvimento urbano da cidade.

Para Sá (2012) a riqueza proveniente da borracha foi significativa para Manaus, ajudando na infraestrutura, saneamento, água, esgoto e luz elétrica. Os meios de transporte, como os bondes foram característica do período áureo, situando Manaus entre as capitais melhor infraestruturadas da época, fazendo frente às capitais do sul e sudeste do país. Com o declínio da borracha em 1912, consequência do plantio da borracha na Ásia, após ter sido levada em sementes para a Inglaterra, foi produzida com maior tecnologia, resultando na qualidade de uma borracha mais adequada aos padrões

das terras na Malásia. Segundo o historiador Pontes Filho (2000), são terras de origem vulcânica, apropriadas ao plantio homogêneo, diferentemente do Amazônico, onde por serem nativas eram manejadas junto a outras espécies, método este apropriado ao plantio sustentável

O distrito Industrial, onde hoje está localizado um conjunto fabril característico dos polos de produção de bens e serviços, configura-se como uma conjuntura complexa que instaura em seu entorno meios de sustentação institucional e econômica do contexto em que se inserem esses complexos industriais. Bentes (2014) debate sob o aspecto sócio formativo, em que podem ser observadas redes de estabelecimentos empresariais direcionadas ao atendimento do público local, conjuntos de edificações habitacionais, estruturas de comércio formais e informais. Os aglomerados populacionais que se instalam em áreas adjacentes ao distrito industrial, por vezes sem a infraestrutura necessária para suas moradias, recebem direta ou indiretamente os resíduos dessa industrialização, seja por meio da poluição de restos sólidos, do ar, sonora ou dos efluentes químicos despejados nos canais aquáticos que dão apoio às indústrias locais.

Chegando ao ponto de referência das águas que banham a capital, encontramos uma intersecção histórica entre as sociedades pretéritas e as contemporâneas. A região do distrito pré-colonial de sítios arqueológicos se espalham pela orla de Manaus, em especial sobre a "extensão das várzeas e terraços aluviais unindo-se ao —sistema de colinas do tabuleiro terciário de Manaus" (CORRÊA, 2011, p 57). A localização do distrito industrial configura-se como uma área de elevado potencial industrial, que se estende até os limites do bairro Puraquequara e abrange a região do encontro das águas dos Rios Negro e Solimões, que é foco de uma reconhecida estrutura arqueológica que abrigou no passado pré-colonial sociedades que deixaram registros dos seus modos de vida, habitação, arte, utensílios domésticos, sepultamentos, vestígios alimentares, etc. São exemplos de sítios arqueológicos identificados nessa confluência regional: os Sítios Lages, Daisaky Ikeda, Japiim, Refinaria, Base Naval, Siderama, Puraquequara (L.A.M.A 2007) das Termelétricas Mauá e vestígios encontrados em diferentes pontos do bairro Mauzinho.

A partir das reflexões de Carneiro da Cunha (2009), especialmente em sua obra *Cultura com aspas*, que discute de forma abrangente o impacto de políticas de modernização sobre culturas tradicionais na Amazônia, pode-se observar que os ciclos

de apogeu e decadência de Manaus não são apenas eventos econômicos, mas também episódios de uma longa história de 'recolonização'. Como Carneiro da Cunha argumenta, as transformações econômicas na Amazônia frequentemente reproduzem lógicas coloniais sob novas roupagens, perpetuando relações de dependência e marginalização das populações locais. Assim, o 'projeto amazônico' pode ser visto como uma série de reiteraões de uma matriz colonial, na qual a riqueza natural da região é explorada em ciclos, ao mesmo tempo em que as populações tradicionais são frequentemente relegadas à invisibilidade. De acordo com as Márcias (Maciel & Mura; 2023, p.69),

Nesses mais de 500 anos, nós, povos indígenas, lutamos para não sermos exterminados, escravizados, catequizados e retirados de nossos territórios. Apesar da conquista de direitos garantidos na Constituição Federal, a política genocida avança cada vez mais por meio de projetos desenvolvimentistas que passam por cima de nossas existências. Devido a esse processo político de apagamento, aos poucos, muitos territórios indígenas foram se tornando aldeamentos, depois, pequenas vilas, por fim, cidades, resultando na expulsão dos povos indígenas, de seus territórios em virtude de conflitos territoriais. Dessa maneira é importante situar todo esse contexto histórico para entender o porquê há povos indígenas em contextos urbanos, assim como há indígenas em contextos de populações tradicionais.

Essa invisibilidade, por sua vez, encontra-se assentada sob a égide de projetos monumentais que historicamente moldaram a região. Nesse ponto, torna-se fundamental retomar as contribuições de Neide Gondim em *A invenção da Amazônia*, que problematiza a construção simbólica da Amazônia e seus ciclos reiteradamente enquadrados pela lógica capitalista — uma lógica que insiste em impor à região um modelo exógeno, pré-formatado.

No âmbito desta pesquisa, como apontado pela professora Caroline Soares de Almeida, chama atenção a aparente “coincidência” na nomenclatura do conjunto habitacional analisado — Atílio Andreazza. A homenagem remete ao pai do coronel Mário Andreazza, figura central durante a ditadura civil-militar brasileira e protagonista na condução de grandes obras de infraestrutura, como a Construção da Transamazônica. Tais empreendimentos foram marcados por impactos socioambientais profundos, além do emprego de vultosos recursos públicos.

Essa conexão histórica reforça, de maneira emblemática, a persistência e a atualização de formas de violência colonial na Amazônia. Ao evidenciar essas continuidades, abre-se espaço para uma perspectiva de reflexividade decolonial, que permite compreender a Amazônia não apenas como território, mas como uma construção histórica, política e simbólica continuamente reinscrita por projetos de poder. (Imagem Satélite Google Earth /Manaus, arredores e distrito- p.76)

Manaus (Arredores e Distrito Industrial)

de Paricatuba

Legenda



Distrito Industrial I

Rio Negro

Manaus

Cacau Pirera

AM-070

Distrito Industrial I

319

Nova Vida

Careiro da Várzea

319

Missão Nova Tribo do Bras

Google Earth

Salgada
Image © 2025 Airphoto

20 km



3-REFLEXÕES SOBRE A EXPERIÊNCIA: NEGOCIAÇÕES, INSTITUIÇÕES, A ESCOLA E OS HABITANTES DO LUGAR

A existência de um sítio arqueológico no subsolo do conjunto Atílio Andreazza, localizado no bairro Japiim, em Manaus, foi documentado em 2002, a partir do relatório sobre o Levantamento dos Sítios Arqueológicos na Cidade de Manaus (LAMA, 2007). Esse projeto foi realizado com coordenação técnica da arqueóloga Helena Lima e coordenação de campo do arqueólogo Carlos Augusto da Silva, o Tijolo. Foi também Tijolo que me mostrou pela primeira vez essa área que viria a ser o enfoque do meu objeto de estudo no doutorado. Era o ano de 2012, e observar os afloramentos de urnas no local junto aos vestígios líticos e cerâmicos, se traduzia especialmente naquele período, como um treinamento no sentido de reconhecimento de sítios impactados em áreas urbanas, e uma observação da paisagem e solo que apontam para inferências arqueológicas.

Anos como 2012 e 2013, marcaram uma intensificação na fiscalização do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional no Amazonas (IPHAN-AM), especialmente quanto a aprovação de licenciamentos ambientais em áreas próximas a sítios arqueológicos já reconhecidos na capital e registrados no Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos (CNSA). O maior rigor sobre os licenciamentos, também se devia à aplicação da Portaria 230/2002, que instrui sobre procedimentos para implementação de programas de educação patrimonial em áreas que sofrem impactos sobre sítios arqueológicos e a obrigatoriedade de acordo com cada etapa de licenciamento de serem inclusas atividades socioeducativas para liberação do IPHAN. De acordo com essa Portaria:

Considerando a necessidade de compatibilizar as fases de obtenção de licenças ambientais em urgência com os estudos preventivos de arqueologia, objetivando o licenciamento de empreendimentos potencialmente capazes de afetar o patrimônio arqueológico, e

Considerando a necessidade de compatibilizar as fases de obtenção de licenças ambientais, com os empreendimentos potencialmente capazes de afetar o patrimônio arqueológico, faz saber que são necessários os procedimentos abaixo para obtenção das licenças ambientais em urgência ou não, referentes a apreciação e acompanhamento das pesquisas arqueológicas no país (PORTARIA IPHAN 230/02).

A mencionada Portaria IPHAN 230/02, substituída em 2015 pela Instrução Normativa 001 de 25 de março de 2015, alterou os procedimentos de pesquisa arqueológica, em suas

etapas de licenciamento, especialmente nas etapas de licença prévia e de instalação para empreendimentos com baixo potencial arqueológico. Enquanto o primeiro documento entregue ao IPHAN é uma ficha de caracterização da área do empreendimento cujo procedimento é preenchido pelo próprio empreendedor, indicando ou não a referência sob algum indício arqueológico, ou conhecimento prévio sobre potencial arqueológico da área em questão a ser licenciada, aqui também se apresenta o caráter ético do procedimento necessário ou não a ser desdobrado para o licenciamento, ficando a responsabilidade de análise técnica do IPHAN, para deliberação da necessidade ou não de seguimento para prospecção ou pesquisa correlacionada. Entre os artigos orientadores, para cada etapa dos empreendimentos destaco:

Fase de obtenção de Licença Prévia (EIA/RIMA)

Artº 2 No caso de projetos afetando áreas arqueologicamente desconhecidas, pouco ou mal conhecidas, que não permitam inferências sobre a área de influência do empreendimento, deverá ser providenciado levantamento arqueológico de campo pelo menos em sua área de influência direta. Esse levantamento deverá contemplar todos os compartimentos ambientais significativos no contexto geral da área a ser impactada e deverá prever levantamento prospectivo de subsuperfície.

I - O resultado final esperado é um relatório de caracterização e avaliação da situação atual do patrimônio arqueológico da área de estudo, sob a rubrica diagnóstico.

Fase de obtenção de Licença de Instalação (LI)

& 2º O resultado final esperado é um Programa de resgate arqueológico fundamentado em critérios precisos de significância científica dos sítios arqueológicos ameaçados e que justifique a seleção dos sítios a serem objetos de estudo em detalhe, em detrimento de outros, e a metodologia a ser empregada nos estudos

Fase de obtenção de Licença de Operação (LO)

& 2º O resultado esperado é um relatório detalhado que especifique as atividades desenvolvidas em campo e em laboratório e apresente resultados científicos dos esforços despendidos em termos de produção do conhecimento sobre arqueologia da área de estudo. Assim, a perda física dos sítios arqueológicos, poderá ser efetivamente compensada pela incorporação dos conhecimentos produzidos a memória nacional.

& 7º O desenvolvimento dos estudos arqueológicos acima descritos, em todas as suas fases, implica trabalhos de laboratório e gabinete (limpeza, triagem, registro, análise, interpretação, acondicionamento adequado do material em campo, bem como Programa de Educação Patrimonial), os quais deverão estar previstos nos contratos entre

empreendedores e os arqueólogos responsáveis pelos estudos, tanto em termos de orçamento quanto de cronograma. (PORTARIA IPHAN 230/02)

No que se refere ao rigor sobre a fiscalização de sítios arqueológicos em determinadas áreas na cidade de Manaus, especialmente envolvendo a região do distrito industrial, aponto que a Ação Civil Pública, Processo 816610201040133200 (2010), movida contra o licenciamento ambiental para a construção do Porto das Lages, na região do distrito industrial, pela salvaguarda de uma área gigantesca de patrimônio natural e cultural (SILVA, 2018), reforçou as exigências do IPHAN, para o licenciamento de áreas localizadas nessa zona de abrangência socioambiental. Dentre elas está o sítio rupestre Ponta das Lages, que emerge nas secas amazônicas revelando inúmeros grafismos na pedreira à margem do Rio Negro em uma área próxima ao encontro das águas, lugar reconhecido como paisagem cultural e patrimônio natural emblemático da cidade,

Esse processo, ainda sob análise nas instâncias superiores em Brasília, repercutiu especialmente sob diagnósticos e licenciamentos ambientais envolvendo sítios arqueológicos em Manaus, levando ao embargo pelo IPHAN_AM de empreendimentos de expansão em fábricas do distrito industrial, mesmo algumas já implantadas. Quando do surgimento de novas edificações ou quaisquer obras que envolvessem remoção de solo/subsolo, as mesmas eram notificadas e dado seguimento às etapas correspondentes aos procedimentos para pesquisa arqueológica, a partir da anuência do IPHAN para o licenciamento da obra, de acordo com as etapas (LP, LI e LO) exaradas na supramencionada Portaria.

Nesse período, duas dessas empresas localizadas no Distrito Industrial, na condição de embargo de suas obras, contrataram a equipe da Uatumã arqueologia, da qual eu fazia parte, para que fossem realizados os estudos cabíveis para o licenciamento ambiental dos empreendimentos. Foi uma delas, multinacional, cuja complexidade do licenciamento e proximidade ao Sítio Japiim me trouxe até o presente momento, pois foi a partir do embate gerado entre nós pesquisadores, o próprio empreendimento e o IPHAN, sobre as ações e práticas a serem desenvolvidas a partir de uma condição de excepcionalidade representativa da constituição do Pólo Industrial de Manaus, em uma zona geograficamente reconhecida por seu elevado potencial arqueológico.

Trato aqui como excepcionalidade representativa do polo industrial, porque foi esse o argumento para mediação, do ponto de vista da empresa embargada, que se defendeu

apontando que outras empresas também já instaladas no pólo industrial, não precisaram desenvolver os estudos que agora o IPHAN cobrava para licenciamento ambiental. É perceptível que há nessa circunstância uma controvérsia. De um lado a empresa se colocava como excepcionalmente atingida a partir de uma condição e espaço geográfico, onde a maioria das demais empresas instaladas não havia realizado os estudos socioculturais e arqueológicos exigidos pelo IPHAN. No entanto, essa mesma condição, de erguimento de um novo galpão fabril, fez com que fosse esse empreendimento, uma forma de amostragem sobre como a instalação das fábricas no polo industrial foram realizadas e a negligência sobre processos de licenciamento ambiental na região.

Esse é o sentido da excepcionalidade representativa, uma categoria que demonstra como a situação sobre o licenciamento ambiental no polo industrial é representativo de uma condição que se replica nesse universo de amostragem do distrito industrial, ou seja, mesmo tendo sido essa multinacional apenas uma, entre tantas empresas que deveriam conceber estudos socioculturais aprofundados em suas áreas de impacto direto ou indireto, os levantamentos, pesquisas e atividades desenvolvidas sobre a temática patrimônio cultural arqueológico foram representativas desse universo de pesquisa.

Por acordo e ética de sigilo assinada em contrato entre nós pesquisadores e a empresa contratante, não mencionarei aqui denominações comerciais, nem referências aos projetos e números de processos no IPHAN (AM). A maior parte dessas descrições se valem dos cadernos de campo e outros exaustivos levantamentos socioculturais que participei em bairros e áreas adjacentes ao distrito industrial, como bairro Jardim Mauá, Mauazinho, Armando Mendes, Japiim, e especialmente a comunidade da Sharp, cujo próprio nome já indica sua constituição relacionada as indústrias do entorno (UATUMÃ ARQUEOLOGIA, 2014; 2015). No sentido de cumprir nosso acordo assinado em cláusulas contratuais, alguns nomes de pessoas também serão alterados nesses relatos.

O projeto original que retrato nessa pesquisa, gerado pela notificação do Iphan a uma multinacional do distrito industrial, conteve em seu embasamento os fundamentos legais implicados, tendo sido algumas prerrogativas legais mais incidentes, transcritas nesse texto. A base de fundamentos que ancoraram a prática metodológica da pesquisa diagnóstica, que não pretende a escavação arqueológica em si, já que como foi anteriormente explicado, seria impossível escavar um terreno onde já existem edificações erguidas, mas sim investigar,

prospectar áreas próximas, para confirmações sobre geomorfologia junto aos levantamentos etnohistóricos que conformam pesquisas arqueológicas a partir da realidade vivenciada pelo cotidiano dos envolvidos nessa perspectiva.

O primeiro plano de projeto enviado ao IPHAN de Brasília sobre o tema específico, não contemplava todo complexo fabril, apenas o diagnóstico da área do galpão em construção. Como a obra havia sido embargada, o encaminhamento dos estudos da área junto a uma proposta de prospecção para conclusão do relatório e licenciamento ambiental foram imprescindíveis para uma negociação de desembargo da obra em questão. Feito isso, o projeto foi encaminhado ao IPHAN em meados de 2014 e permaneceu sem resposta até meados de 2017. Sempre que entrávamos em contato, havia uma necessidade de espera, devido a uma demanda gigantesca durante esse período para expedição de portarias de pesquisa que acompanhassem e dessem conta dos inúmeros licenciamentos ambientais envolvendo escavações de arqueologia em todo Brasil.

Após dois anos de espera, a multinacional interessada em eliminar pendências em seus licenciamentos ambientais, procurou nossa equipe solicitando a continuidade da pesquisa para eliminação dessa pendência. Nesse sentido, repassamos essa demanda ao IPHAN, e após um período intenso de busca por respostas institucionais, fomos informados que o projeto havia se extraviado, e uma nova solicitação e encaminhamento foram feitos sem demora. Contudo, a resposta desagradou a direção dessa empresa estrangeira, pois o IPHAN solicitou a inclusão dos demais elementos do complexo fabril a serem investigados e prospectados para liberação da pesquisa. E mais, que as atividades de pesquisa deveriam incluir um programa de educação patrimonial, de acordo com a Portaria IPHAN 230/02 e um Termo de Ajustamento de Conduto a ser firmado entre a empresa notificada e o IPHAN-AM.

3.1 Sobre Prospecções diagnósticas

Nesse sentido, inicio repassando nesses parágrafos, a fase que principia o método empírico da pesquisa diagnóstica em arqueologia, sobre como foram realizados os procedimentos técnicos a partir dos embasamentos arqueológicos escolhidos para subsidiar essa etapa, e se desdobra sobre as atividades em educação patrimonial, cujo debate sobre patrimônio cultural se aplica a conjuntura exigida pelo IPHAN e a legislação correspondente na aplicação de atividades socioeducativas relacionadas a pesquisa. Tento aqui dialogar com o tema, a partir de uma perspectiva antropológica entre humanos e não humanos no contexto de

impacto socioambiental em análise que permita uma leitura sobre as relações que envolvem a materialidade das coisas, nesse caso específico, vestígios arqueológicos encontrados em sítio a céu aberto, e a dinâmica das vidas que se entrelaçam a esse contexto.

Com o acordo firmado entre a multinacional e a equipe de pesquisa, iniciamos em 2017, os primeiros procedimentos para análise diagnóstica em arqueologia, partindo dos pressupostos de Oosterbeek & Bastos (2007, p. 55), “desde sua origem a Arqueologia esteve voltada para a pesquisa ancorada epistemologicamente por um viés multidisciplinar”. No tocante ao complexo fabril, aqui referenciado, a necessidade de harmonização metodológica no âmbito da arqueologia, se inseriu sob o desenvolvimento de procedimentos adaptativos à realidade encontrada no local, onde já se encontram construídos os galpões principais da fábrica junto ao erguimento de anexos de apoio da produção industrial.

Esse método se orientou para uma seleção sistemática das áreas de testemunho sedimentar encontradas no entorno construído, correspondendo em termos de levantamentos arqueológicos, a duas estratégias metodológicas para diagnósticos de intervenção sedimentar: o levantamento sistemático e o adaptativo, ou ainda denominado oportunístico (RENFREW & BAHN, 2008) em que são consideradas localizações por vezes residuais e oportunizadoras de ambientes ou testemunhos originais do solo existente na área. Essa escolha pode variar em função de diversos fatores, fundamentalmente associados à adequação do procedimento interventivo à condição encontrada *in situ* para o desenvolvimento e abertura das prospecções que devem designar uma perspectiva coerente e segura para análise das amostragens extraídas. Assim como o espaço e configurações de áreas disponíveis que atuam diretamente sob a perspectiva que se quer alcançar, considerando ainda elementos como a facilidade de acesso e o tipo de amostragem que se pretende obter.

Essa sistematização foi definida a partir da descrição dos levantamentos prospectivos sistemáticos (RENFREW & BAHN, 2008a), cuja implementação se qualifica a partir de uma amostragem controlada de uma área a ser arqueologicamente diagnosticada, a partir de sondagens em subsuperfície, caracterizadas metodologicamente como prospecções arqueológicas. Em termos gerais, sob áreas que atingem ampla cobertura geográfica na Amazônia, utiliza-se uma malha de perfurações estabelecida por eixos de intersecção de orientações norte-sul- leste-oeste, em uma matriz ortogonal que pode ser definida a partir de 20 m equidistantes entre os pontos de prospecção (UATUMÃ ARQUEOLOGIA, 2014).

As perfurações sedimentares, também denominadas tradagens, por sua derivação terminológica relativa à “trado”_ instrumento helicoidal para utilização em sondagens de subsuperfície_ foram realizadas a partir de cavadeiras manuais, popularmente conhecidas como “boca de lobo”, que possuem alcance de 20 cm de aprofundamento a cada introdução do mesmo no solo, possibilitando que sejam investigados vestígios na massa sedimentar até aproximadamente 1m de profundidade, proporcionando a verificação dos indícios de concentração e variabilidade do material arqueológico encontrado.

Esse método arqueológico possibilita uma pesquisa extensiva uniforme e de abrangência generalizada que permite uma inferência conclusiva sob a potencialidade arqueológica de espaços extensos em conjecturas variadas. Todavia, adequando a sistematização as peculiaridades inerentes à área estudada, a investigação parte de procedimentos que permitem uma associação de métodos que visaram contemplar tanto a qualidade dos resultados, quanto a conservação de áreas já erguidas no local, configurando-se uma abordagem diferenciada para prospecções arqueológicas.

Para chegarmos até a área do projeto, passamos pelas solicitações e medidas de segurança da fábrica onde fomos acompanhados pela equipe jurídica e de engenharia do local. Durante o caminhar e varredura visual para intervenção dos procedimentos de prospecção de subsuperfície, observamos o entorno da área de acesso e os sedimentos residuais paralelos ao marco divisor. Ainda que os mesmos se encontrassem cobertos por uma camada superficial de grama, o aprofundamento das prospecções possibilita o registro de aferição sobre o potencial arqueológico do local.

No que se refere a vestígios e outros indícios de superfície que indiquem a presença de sítios arqueológicos, esses não foram possíveis de ser detectados, considerando a densa camada concretada sob a qual se assenta o empreendimento e o gramado do entorno, não oportunizando o levantamento de hipóteses confiáveis sobre a presença de sítios no local. Isso foi confirmado pelas prospecções realizadas junto as análises geomorfológicas e a pesquisa etnohistórica, ou seja, afirmar que na área não havia presença de material arqueológico no período que antecedeu à construção seria técnica e eticamente impossível, já que pela análise e coleta dos dados socioambientais, a região do distrito industrial e toda área que recobre a orla de Manaus, são áreas de denso povoamento de etnias extintas, especialmente durante o processo de colonização, e na posteridade muitos remanescentes desses sítios foram

destruídos durante a urbanização da capital (IRIBARREM; 2020).

Após a conclusão de etapas prospectivas, produção de relatórios, documentação, entre outros procedimentos burocráticos de endosso institucional da instituição para salvaguarda do projeto e espera de prazos que envolvem publicações de Portarias e designação das coordenações de pesquisa, seguimos a implementação da proposta de socialização do programa de Educação Patrimonial, realizado de acordo com as prerrogativas exaradas para o desenvolvimento de programas socioeducativos.

3.2 Atividades em Educação Patrimonial

Essas atividades aconteceram em duas condições e métodos distintos: uma fase no interior da fábrica com atividades dialógicas, discussões abertas, apresentação da temática e documentários pertinentes a proposta. A segunda fase foi desenvolvida entre os professores e alunos da escola municipal Isabel Angarita, localizada no conjunto Atílio Andreazza, e que encontra-se assentada sobre os remanescentes do sítio arqueológico Japiim. Na escola, atividades lúdicas, de pintura, leitura de quadrinhos "Janelas da Memória", jogos educativos, e observação in loco dos vestígios arqueológicos encontrados no local, foi a metodologia desenvolvida com apoio dos professores da escola.

O conceito de patrimônio cultural imaterial incluído nessa abordagem também seguiu os parâmetros da UNESCO (2003), em que: “Entende-se por patrimônio cultural imaterial as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados -que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural”. Desse modo, o caráter intangível e não material desses patrimônios é compartilhado pelos indivíduos, de forma coletiva e principalmente pela oralidade.

Ainda segundo o documento de referência da UNESCO (2003), o patrimônio cultural imaterial manifesta-se na forma de a) tradições e expressões orais, incluindo o idioma como veículo do patrimônio cultural imaterial; b) expressões artísticas; c) práticas sociais, rituais e atos festivos; d) conhecimentos e práticas relacionados à natureza e ao universo; e) técnicas artesanais tradicionais. A partir desse conceito e de suas formas de manifestação, alguns exemplos de bens imateriais foram identificados, como a técnica artesanal tradicional para a

construção de barcos recreio amplamente utilizada na região amazônica, a partir de um conhecimento produzido com ênfase no cotidiano e na troca de saberes. Outro exemplo demonstrado foi a realização da Procissão de São Pedro em Manaus, uma tradição católica e ritual em homenagem ao santo padroeiro dos pescadores, tratando-se de uma manifestação religiosa compartilhada por inúmeros grupos sociais no Brasil. O terceiro exemplo trazido foi sobre a dança da Ciranda, uma forma de expressão artística realizada em festivais no Estado do Amazonas, organizada por grupos que disputam anualmente a melhor performance. Essas abordagens se direcionaram especialmente aos grupos de adultos, professores e funcionários da multinacional envolvida nas atividades do Programa de Educação Patrimonial

Também foi apresentado o exemplo da pintura corporal realizada pelo povo Wajãpi, denominada Arte Kusiwa (GALLOIS, 2011), que pode ser pensada tanto como uma prática ritual quanto um conhecimento relacionado à natureza e ao universo. Segundo o IPHAN, a arte Kusiwa é um sistema de representação gráfico próprio dos povos indígenas Wajãpi, do Amapá, que sintetiza seu modo particular de conhecer, conceber e agir sobre o universo. Como patrimônio imaterial, a Arte Kusiwa – Pintura Corporal e Arte Gráfica Wajãpi foi inscrita no Livro de Registro das Formas de Expressão, em 2002. No ano seguinte, recebeu da UNESCO o título de Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade. A Terra Indígena Wajãpi - demarcada e homologada em 1996 - é uma área muito preservada, onde vivem cerca de 1,1 mil indígenas, em 48 aldeias. Essa arte está vinculada à organização social, com uso adequado da terra indígena e o conhecimento tradicional. Os indígenas usam composições de padrões Kusiwa nas costas, na face e nos braços. A pintura é para todos os dias e quando os adultos se pintam, os jovens aprendem a fazer composições de kusiwarã no corpo.

O desenvolvimento de atividades socioeducativas relacionadas ao reconhecimento cultural por uma comunidade local está inserido nas prerrogativas legais do IPHAN e sob ações sociopedagógicas de socialização do Patrimônio Cultural, dispostos nas publicações dos Livros de Educação Patrimonial Parte I e II (Manual de Aplicação); na publicação “Educação Patrimonial: Histórico, conceitos e processos” (IPHAN, 2014), que integram a perspectiva metodológica de uma Educação Patrimonial interligada aos conceitos de educação transformadora, em que os argumentos sobre a metodologia específica da Educação Patrimonial deverá interagir com a educação básica e os diferentes contextos culturais existentes no país.

Nesse sentido é que se insere a epistemologia dialógica da pedagogia de Paulo Freire (2016), frente aos desafios e possibilidades convergentes da Educação Intercultural (SANTIAGO, AKKARI & MARQUES, 2013), que promove o intercâmbio permanente do conhecimento e reconhecimento da pluralidade cultural, que estimula os sentidos de identidade social, apropriação e valorização da cultura como modo de vivenciar a experiência do aprendizado.

Em nossa segunda semana do programa, partimos para AID, e essa primeira fase aconteceu no dia 29 de agosto, primeiro somente entre os professores da escola Isabel Angarita. O encontro se estendeu durante todo o dia, pela manhã nos horários das 9:00 às 11:00 e à tarde das 15:00 às 17:00 horas na Biblioteca da escola. Os seminários e debates obedeceram aos conteúdos de uma coletânea de artigos selecionados junto a uma apresentação específica para os professores. Vídeos etnográficos, explicações sobre legislação e patrimônio cultural foram direcionadas para uma leitura da realidade que envolve o ambiente escolar, assentado sobre o sítio arqueológico. As ações com os professores, também envolveram visita ao Sítio Arqueológico e O reconhecimento do material cultural *in loco* acompanhados pela nossa equipe e coordenadores (Sol Garcia, Carlos Augusto da Silva e Márcia Calderipe).

No período da tarde do dia três, partimos para distribuir os demais materiais que restaram para os professores da Escola Estadual Nathalia Uchoa. A Escola está localizada na Avenida Waldomiro Lustosa, 350 no bairro Japiim, muito próxima ao Sítio Arqueológico. A escola havia sido considerada entre as cem melhores segundo o Ministério da Educação (ENEM 2015). As abordagens para Nathalia Uchoa não estavam previstas, porém devido a sua proximidade com o Sítio, foram distribuídos o material residual da “Coletânea de Artigos” organizada para adultos e professores. As abordagens se efetivaram na sala de reuniões da Escola, com a participação da maioria dos professores e do Diretor da Escola Rauney Rebelo. O que se diferenciou nessa abordagem, foi o acontecimento do dia 02 de setembro no Rio de Janeiro relativo ao incêndio do Museu Nacional, gerando na referente escola uma abertura entre pesquisadores e professores para um debate dialógico e uma crítica reflexiva sobre o patrimônio cultural brasileiro.

A lastimável ocorrência no Museu Nacional trouxe a luz, a importância sobre a preservação da memória e a significação do Patrimônio Cultural enquanto marco de

referência na dinâmica de construção das identidades nacionais. Nesse sentido, a Escola é à base de construção, valorização e preservação do Patrimônio Cultural, sendo especialmente responsável pelo incentivo à pesquisa, à ciência e ao conhecimento sobre a pluralidade e diversidade da sociedade e cultura brasileiras. Tais reflexões foram dirigidas pelos pesquisadores aos professores dessa escola no sentido de gerar incentivo às atividades socioculturais entre alunos e professores, assim como um olhar mais acurado sobre o sítio arqueológico Japiim.

Entre os dias 02, 03 e 04 de setembro, fizemos também outros registros a partir de observações participativas no entorno do sítio com entrevistas entre moradores, no conhecido café da manhã regional do Sr. Rui e sua esposa, assim como no Bar da Urna. Nessa etapa da pesquisa também contamos com a participação de outros dois arqueólogos Ângela Araújo e Francisco Assis, além da assistente do projeto Maria Luiza Pontes. Chegamos em um domingo no café do Sr. Ruy Ribeiro de Vasconcelos Ferreira.

No local, muitas árvores frutíferas, pássaros cantando e manguitas que carinhosamente o Sr. Rui nos concedeu quando nos retiramos do café. Ele e sua esposa moram há 34 anos na casa onde eles recebem clientes e amigos para o café da manhã aos fins de semana. Segundo o Sr Ruy, o café já existe há 28 anos. Está sempre cheio aos fins de semana e, ao meu paladar, comi a melhor banana verde frita de Manaus. Finíssima e crocante. Naquele dia, Sr Ruy comentou que é aposentado pela Superintendência da Zona Franca de Manaus - SUFRAMA, e confirmou saber sobre a existência do sítio arqueológico no local, já que, em sua fala, afirmou que o mesmo se estende para região dos fundos da sua residência. Sobre as práticas do programa de educação patrimonial, ele nos disse que "o mais importante é a divulgação para que as crianças comecem à assimilar a importância desse Patrimônio"

O senhor Ruy tem formação em pedagogia e, para além do incentivo às práticas socioeducativas, deu-nos uma aula sobre a implantação do parque industrial e a desapropriação ocorrida para construção do Polo Industrial de Manaus, no período do governo de Artur César Ferreira Reis. De acordo com seu depoimento, ficou a cargo da Suframa, as indenizações correspondentes às desapropriações realizadas naquela área, para loteamento do parque industrial. Em sua fala, ressaltou a importância do polo industrial de Manaus sem, contudo, deixar de mencionar o êxodo rural com aumento da população na capital. Comentou sobre a atual crise do distrito industrial e suas expectativas para a melhoria da crise econômica.

Caminhando um pouco mais sobre o sítio e as casas do entorno, chegamos ao Bar da Urna, que estava fechado, mas conhecemos a proprietária, Sra Edilene, que nos explicou sobre o nome do bar. No local, foi resgatada uma urna paredão em 2012. A história do resgate nos foi relatada por ela própria, que deu nome ao estabelecimento, porque faz menção à memória do resgate do artefato arqueológico encontrado em sua residência. A ocorrência foi registrada na escavação para a construção de uma fossa séptica para instalação do bar, conforme relato de Edilene: “Quando ele estava por último cavando, ele deu em cima da urna, quando ele deu em cima da urna, aí, abriu um buraco enorme”. Esse “buraco enorme” que Edilene se referiu, era o interior da urna, onde havia vestígios ósseos que a deixou preocupada, o que propiciou a intervenção do Instituto Médico Legal- IML.

Esclarecida a confusão de que se tratava de um artefato arqueológico, foi comunicado ao IPHAN-AM e o resgate foi providenciado pelo Laboratório de Arqueologia da Universidade Federal do Amazonas. Segundo a proprietária, ela vivenciou momentos de inúmeras visitas e entrevistas a jornais, emissoras de tv e rádio, entre curiosos e pesquisadores que para lá se deslocavam. Entre os relatos da proprietária, ela sobressai a data do acontecido 12/12/2012. Essa data, segundo ela, foi marcante. Em sua fala, “foi dia doze, do doze de dois mil e doze, era pra ser o bar da Lene, virou o bar da urna”. Lene e o Bar da Urna permanecem no local, atualmente com mesas esculpidas por seu esposo que decoram o espaço entre plantas e o terreno do sítio, com o negócio da família que tem resistido e contribuído para renda familiar, ultrapassando momentos difíceis como a pandemia e uma questão de saúde física que hoje Lene vivencia, nas articulações, sem deixar de atender em seu bar um público cativo que aprecia o lugar, incentivando-a continuar, apesar das dificuldades.

No terceiro dia, as abordagens se voltaram mais para divulgação do programa na escola e conversas informais entre moradores locais. Nos dividimos em dois grupos, o primeiro grupo atuou por todo período da manhã nas ruas que entrecortam o sítio arqueológico. Nas palavras de Ângela:

“Durante as abordagens nos deparamos com uma diversidade de opiniões sobre o conhecimento e a importância daquela ocupação”. De acordo com os relatos da arqueóloga, inicialmente fizemos as abordagens dos moradores que transitavam pelas ruas do bairro com o intuito de apresentarmos o programa e conversarmos sobre o sítio que está na área centrada dos moradores. Um dos mais recentes moradores do local onde está assentado o Sítio Arqueológico, o senhor Leônidas 59 anos, nos informou que apesar de morador novo na área, cerca de um ano, conhece a deposição dos artefatos que ele chamou de

“sepultamento de barro”, mas, “Não entendia o significado de tudo aquilo”

Em outra entrevista, Ângela trouxe o relato da moradora Ane Aguiar, 28 anos, que também informou sobre a existência do sítio e relatou ter visto assombrações e que inclusive, segundo ela, tem muita vontade de escrever sobre esses fatos, “como uma espécie de memória para ser deixada”.

Outra moradora, próxima a Paróquia do bairro, conversou com Francisco e, apesar de não se deixar fotografar, revelou que muitos moradores têm conhecimento do Sítio e que inclusive possui ou já encontraram artefatos de “ocupação antiga”, em suas casas. Em sua fala para o arqueólogo Francisco, ressaltou que “existe medo desses moradores em revelar por causa das temidas invasões de pesquisadores ou de algum órgão interessado, inclusive a própria paróquia sabe do conhecimento dos artefatos”.

Uma outra moradora, senhora Greice, 53 anos, vive no local há mais de 20 anos e disse que “Não se importava e que não gostava de coisas antigas”. Já em outra abordagem dos arqueólogos, a moradora Edinelza Mota, de acordo com a fala deles “nos tratou afetuosa e até sugeriu: Transformar o local em uma espécie de museu a céu aberto ou que fosse colocada uma proteção ou aviso contra o vandalismo no sítio para que permaneça por muito mais que 1000 anos”.

Eu, Jefferson e a Prof. Márcia, nos direcionamos, após o Bar da Urna, para a casa do senhor Josiel Saraiva, conhecido como Senhor Saraiva, morador da Rua Elisabete Agassiz, 134, que antecipadamente havia se predisposto a prestar a entrevista para gravação em vídeo. O Senhor Saraiva se declarou como um dos primeiros a habitar o conjunto, há cerca de 35 anos atrás. Na ocasião, se apresentou como aposentado da SUFRAMA. Em seus relatos, começou a trabalhar na SUFRAMA, em julho de 1973, como fiscal de obras. Durante a entrevista, expressou ter pouco contato com o material arqueológico, embora tenha manifestado saber sobre a existência do sítio arqueológico no Conjunto. Em sua fala, expressou entre nós “Serve de base para estudos no futuro”.

A percepção da equipe, sobre essa entrevista, foi de que o morador se reportou com cautela ao se referir ao sítio arqueológico. Em um outro momento de sua fala ele mencionou, “Como a obra do Conjunto aqui passou muito trator, as máquinas devem ter danificado isso na construção do conjunto. É o caso que não se pode afirmar também”. Desse modo,

observamos uma certa prevenção em sua fala, evitando o comprometimento nas palavras, o que vem ao encontro das observações compartilhadas pelos arqueólogos que, de igual forma, relataram, comportamentos similares entre os moradores. Entretanto, o diferencial nesta entrevista, foi a predisposição do Sr Saraiva em gravar conosco um registro em vídeo com seu depoimento. Ficamos muito agradecidos com a colaboração dele.

No dia seguinte, partimos para última etapa das atividades propostas com os alunos da Escola Municipal Isabel Angarita. A Escola está situada entre o asfalto e o chão de terra que perpassa o Sítio e, através de uma saída pelos fundos da construção, chega-se na área central do lugar onde ainda se visualizam as grandes circunferências das urnas funerárias sepultadas sobre aquele chão, além de outros vasilhames cerâmicos que podem indicar a coexistência naquela região de um sítio habitação correlacionado aos sepultamentos pré-coloniais.

A riqueza arqueológica do local não se resume aos artefatos cerâmicos. É possível entrar em contato direto com vestígios de ferramentas e fragmentos líticos que também são testemunhos de antigas sociedades amazônicas. Nesse contexto, como não pensar a Educação Patrimonial direcionada para Escola Isabel Angarita, visto que sua comunidade escolar vivencia seu cotidiano sobre o sítio arqueológico e a comunidade vizinha que se encontra entre vestígios e impressões registradas na terra? Como não deitar um olhar diligente para constante passagem de veículos pesados e leves sobre o lugar? Como deixar passar a indiferença sob a história ancestral da população manauara? A elaboração do material para a escola buscou contribuir como instrumental colaborativo para valorização desse espaço, como lugar de memória na cidade de Manaus.

As atividades se desenvolveram em etapas sequenciais, primeiro com a visita para reconhecimento *in loco* dos vestígios arqueológicos aflorados sobre o terreno do Sítio, para que os alunos experimentassem o contato direto com o material arqueológico e aprendizado de seu registro e reconhecimento. Ali mesmo no local, eles receberam noções básicas de arqueologia e história pré-colonial com observação dos artefatos *in situ*.

As demais etapas se desenvolveram no interior da quadra poliesportiva da escola, a partir de oficinas lúdicas elaboradas para cada faixa escolar. As oficinas se dividiram por período escolar, porém todas passaram pela oficina de leitura do Livro Infante-Juvenil “Janelas de Memórias: Um Passeio pelo Sítio Arqueológico do Japiim”. Após a formação dos círculos de leitura em que as turmas foram divididas por períodos escolares, a equipe iniciou a

leitura do Livro. A separação por períodos foi utilizada obedecendo a metodologia empregada no Projeto de Educação Patrimonial do Shopping Manaus Vianorte, cujas atividades eram direcionadas por idade, equivalendo aos períodos respectivos. Imagens registradas nas pranchas etnofotográficas, item (4.2), pág 134, demonstram a técnica empregada e adaptada para as atividades com auxílio dos professores (as), pedagogos (as) da escola.

3.2.1 Uma abordagem sobre os quadrinhos...

O material “*Janela de Memórias: Um passeio pelo Sítio Arqueológico do Japiim*” apresenta, por meio da linguagem dos quadrinhos, uma estratégia de educação patrimonial que combina acessibilidade, imaginação e práticas pedagógicas sensíveis ao território. Diferentemente de abordagens tradicionais, os quadrinhos produzidos pelo projeto Uatumã para sítio arqueológico do Japiim, são resultado de uma construção coletiva dos pesquisadores, arqueólogos e antropólogos, Marcus Vinicius de Miranda Corrêa, Camila Garcia Iribarrem, Sol Garcia, Carlos Augusto da Silva, Carlos Alberto Silva, Márcia Calderipe. Eles propõem uma entrada estética e narrativa que transforma o sítio arqueológico em uma “instalação etnográfica”, um espaço de aprendizagem, circulação de afetos e produção de sentidos — alinhado à ideia de que a etnografia pode ser experienciada como dispositivo visual capaz de criar modos de ver e compreender o mundo.

A narrativa ilustrada — desde a apresentação histórica (p. 8) até as cenas de sala de aula e da caminhada exploratória pelo sítio (p. 11–19) — mobiliza elementos que reforçam uma educação patrimonial experiencial, ativa e reflexiva. A professora representada nos quadrinhos assume o papel de mediadora cultural: ela não transmite conteúdos de forma verticalizada, mas incentiva os alunos a observar o entorno, investigar, formular hipóteses e construir respostas coletivamente. Essa orientação aparece explicitamente nos quadros em que ela afirma que a pesquisa pode ser feita “em livros, na internet, porém deveria estar ancorada no local” (p. 12–13)

O convite para observar, sentir, escutar e interpretar o território transforma a visita ao sítio Japiim em uma experiência que aproxima corpo, ambiente e conhecimento. Tal método ecoa os princípios contemporâneos da educação patrimonial, em uma perspectiva antropológica extramuros, que reconhece o patrimônio como construção coletiva, viva e disputada — e não como acervo distante ou fossilizado. Ao estimular perguntas, percepções sensoriais e a caminhada lenta (p. 16), os quadrinhos orientam as crianças a ativarem

múltiplas formas de percepção: visão, escuta, movimento, imaginação. Essa multiplicidade sensorial aproxima-se da ideia de Tim Ingold sobre o caminhar como forma de conhecer, bem como da noção de Anna Tsing de paisagens como processos relacionais, emergentes do entrelaçamento de histórias, materiais e presenças — e não como cenários estáticos.

A alternância entre passado e presente — das antigas aldeias retratadas (p. 9) às conversas ao ar livre entre professora e alunos (p. 19–20) — evidencia que a arqueologia não se limita ao que foi, mas constitui uma prática que comunica com o agora, produzindo identificação, pertencimento e reativação de memórias. Os quadrinhos, como linguagem híbrida entre texto e imagem, também favorecem uma educação inclusiva, ao representar diversidade racial entre os alunos, valorizar perguntas individuais e oferecer às crianças um papel ativo na investigação. Essa combinação visual-narrativa-afetiva-corporal torna o patrimônio acessível a diferentes modos de aprender.

A construção coletiva dos quadrinhos “Janela de Memórias” configura-se como um recurso que tensiona as fronteiras entre arte, etnografia e educação. A caminhada observacional, a mediação da professora e o diálogo com os alunos compõem um ambiente pedagógico que ecoa a ideia de uma instalação etnográfica viva, na qual os sujeitos não apenas aprendem sobre o patrimônio, mas o constroem socialmente, reativando memórias do território e ampliando a capacidade de perceber a cidade como tecido de camadas temporais.

Assim, os quadrinhos não são apenas material didático: constituem um dispositivo antro-po-artístico, um convite para ingressar — como as crianças — no sítio arqueológico do Japiim, ativando o imaginário para perceber o lugar como espaço de memória, investigação e criação. Essa dimensão criativa reforça a potência da educação patrimonial quando articulada à sensibilidade etnográfica, permitindo que o patrimônio deixe de ser abstração e passe a ser vivido como parte do cotidiano, da paisagem e da experiência comunitária.

Os alunos de cada período formaram grupos para verbalização e leitura, além de atividades relativas à faixa etária e período escolar. A técnica se desenvolveu de acordo com as fases nas atividades, ou seja, desenhos, pinturas, escrita e outros, propiciando a introdução de conteúdos novos, discussão de um dado problema, conclusão de um tema, além de estimular a participação geral do grupo. A recreação aconteceu no período compreendido das oficinas de leitura e atividades conduzidas. Foram distribuídos quites lanches com sanduiche de queijo e presunto, bolo, chocolate e refrigerantes, embalados em saquinhos de papel

reciclado personalizados com folder do programa. Nas palavras de Flavia Nicole Alves de Araújo, do 4º ano, “O passeio foi muito legal! Eu gostei muito das urnas e as pedras, também gostei dos livros e a merenda”.

Na sequência, as etapas se direcionaram para continuidade das atividades propostas e orientadas para as avaliações. As escadas e o próprio chão da quadra serviram para que as crianças pudessem desenvolver livremente as tarefas, porém, com acompanhamento constante da equipe e professores. As crianças do primeiro e segundo ano escolar foram direcionadas para oficinas de pintura e produção de desenhos temáticos que foram expostos no mural para exposição. Os alunos do terceiro, quarto e quinto ano foram orientados para resolver os exercícios do caderno de atividades e produção de desenhos com frases sobre o tema em questão, e também expuseram seus trabalhos. O oitavo e nono anos participaram de um debate temático e receberam instruções para produção de redações relativas à questão do sítio arqueológico.

Após o lanche, seguimos para a distribuição dos materiais: os livros, cadernos, papel, lápis giz de cor e lápis com borracha para as atividades sugeridas. As exposições dialogadas transcorreram visando contemplar os registros das atividades, sob uma perspectiva qualitativa, buscando compreender o universo singular dos participantes, a partir da “experiência e do contato direto” (Horta 1999). O público alvo de estudantes atingidos foi de 473 alunos na Escola Municipal Isabel Angarita.

3.2.2 Em quadrinhos: Janela de Memórias_ Um passeio pelo Sítio Arqueológico do Japiim



Janela de MEMÓRIAS

Um passeio pelo Sítio Arqueológico do Japiim



Arqueologia, Sociedade & Meio Ambiente







JANELA DE MEMÓRIA

Um passeio pelo Sítio Arqueológico do Japiim

Manaus 2017

Ficha Técnica

Pesquisadores

Marcus Vinicius de Miranda Corrêa

Arqueólogo

Carlos Augusto da Silva

Arqueólogo

Rita de Cássia Souza Félix Batista

Educadora

Camila Garcia Tribarrem

Antropóloga/Arqueóloga

Colaboradora

Márcia Regina Calderipe Farias Rufino

Antropóloga/Professora Associada II - Departamento de Antropologia DAN/UFAM/

Presidente do Comitê Gestor do Pacto Universitário de Educação em Direitos Humanos/UFAM

Ilustração e Diagramação

Felipe Barbosa

Ilustrador

Carlos Alberto Borges

Diagramador e Arte Finalista

Coordenação Administrativa

Solange Garcia

Uatumã Arqueologia

Um passeio pelo sítio arqueológico do Japiim

Centro
Universitário
Luterano
de Manaus

Sítio
Arqueológico
do Japiim

Escola
Municipal
Isabel Angarita

Janela de MEMÓRIAS

Um passeio pelo Sítio Arqueológico do Japiim



*Há muito, muito tempo atrás...
Há mais de quinhentos anos...
Antes dos portugueses chegarem
com seus navios em nossas terras*

*Nosso país ainda não se
chamava Brasil nossa floresta era
habitada por inúmeros povos,
antepassados indígenas que aqui
viveram junto a natureza, no
coração da Amazônia, à margem
das terras onde o Rio Negro
encontra o Rio Solimões*

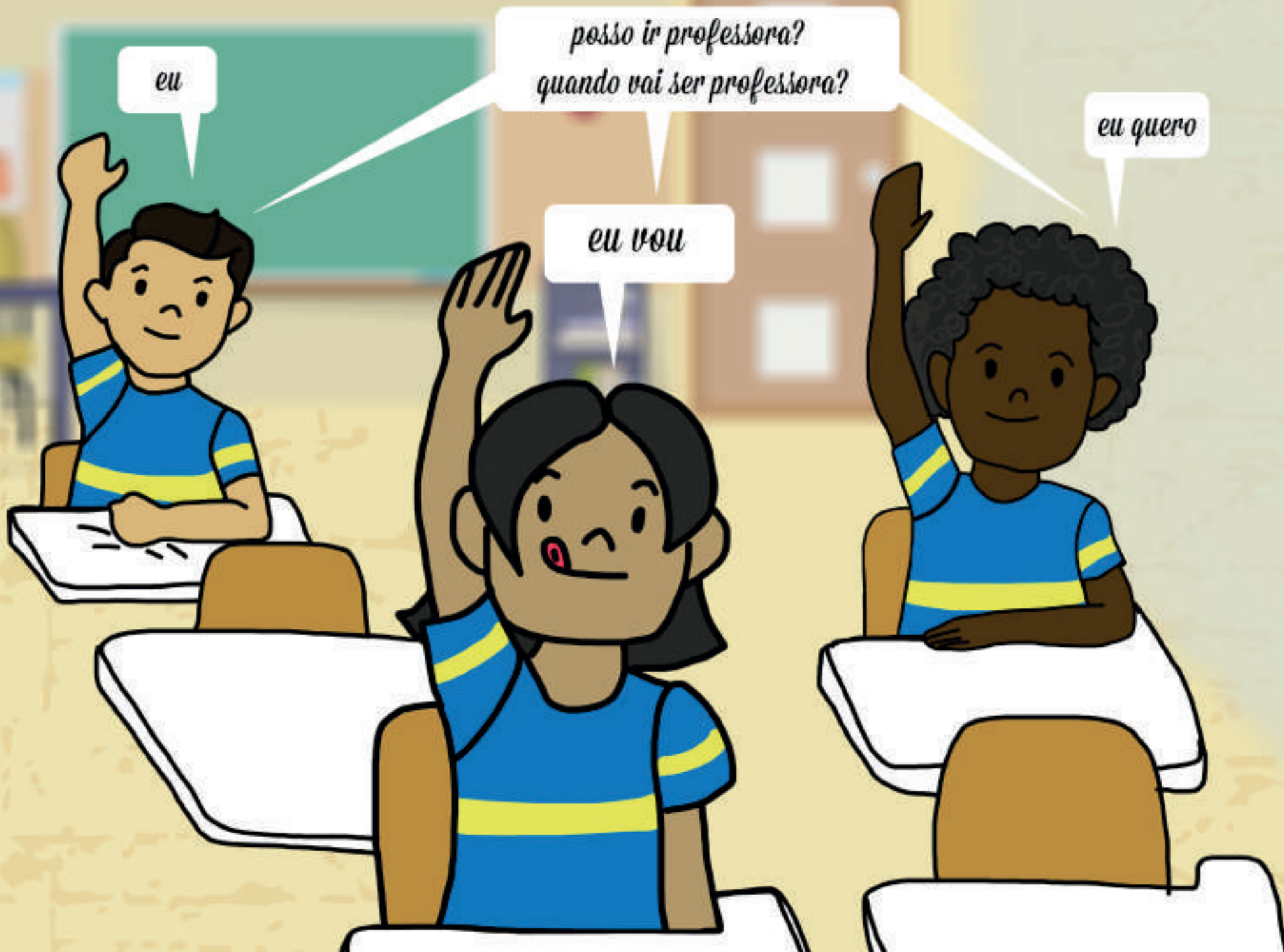


Essa terra se chama Manaus... A origem de seu nome é uma homenagem à memória do povo indígena Manaó, gente guerreira que povoava toda região onde foi construída nossa cidade. Esse nome é parte de nossa memória coletiva e cultura imaterial.... A história que vamos contar faz parte desse passado, que vamos encontrar no nosso presente, em nosso passeio pelo Sítio Arqueológico do Gapiim, através de resquícios materiais e das lembranças que a memória das pessoas nos deixaram.





*Quem gostaria de participar
de uma aula especial, que
é um passeio pertinho da
escola no sítio
arqueológico do Gapiim?*



eu

*posso ir professora?
quando vai ser professora?*

eu vou

eu quero



*Sítio arqueológico,
o que é isso
professora Tara?*

*Ah! Muito bem gostei do interesse Joãozinho.
Mas essa pergunta quem vai responder serão vocês,
porque todos irão pesquisar sobre o assunto e vamos
compartilhar as respostas que encontrarmos...
A pesquisa é livre, pode ser em livros, na internet,
porém, deverão citar onde coletaram as informações,
ou seja, o local onde encontraram as respostas.*

Eba!; Vou recuperar minha nota! Adoro aula com passeio!

Muito bem! Será amanhã... Faremos uma caminhada observatória. Mas para isso, todos terão que participar das atividades da aula externa. Posso contar com vocês?

Pode!

Pode!

Pode!

Pode!

Agora, por favor, anotem o que precisam trazer amanhã para o passeio... Trazer autorização escrita dos pais e pesquisar respostas sobre o que é: Sítio Arqueológico; Cultura Material; Cultura Imaterial; Pássaro Gapiim; Distrito industrial de Manaus



*Espero todos amanhã. Devem estar bem calçados,
vestidos com calças compridas para caminhar
no terreno e entre as plantas, tá certo?*



Ceeertooo!

No dia passeio

Bom dia meninos e meninas!
Vamos a nossa atividade externa?

Escola Isabel Angarita

Sim. Vamos!!



Alunos e professora começam
a caminhada pela rua....
passam em frente a estação de
ônibus e seguem para o sítio.

*Vamos fazer um exercício de observação!
Vamos andando bem devagar, respirando devagar,
sentindo a respiração, o ar que entra nos
pulmões e o barulho dos pássaros
Observem o chão e o que existe ao redor...
Árvores, pássaros, casas*



*Professora o que é isso,
esse círculo na terra?*





Ah boa observação!

O que você acha que é isso?

São esses objetos enterrados que nos trouxeram aqui, que derão sentido ao nosso passeio... Esse local é um sítio arqueológico! Peço que vocês observem quantos desses círculos vocês encontram e após a observação, vamos também nos sentar em círculo, na pracinha que está logo ali em frente para tirarmos nossas dúvidas e responder as perguntas que com certeza vocês terão tá?

*Não sei...
Parece alguma
coisa enterrada...*





*Vamos conversar turma?
Vamos falar sobre a pesquisa
que pedi que fizessem*

*Alguém pode me dizer o que
é um sítio arqueológico?*



*Pode falar Mariana, o
que você entendeu?*

*Entendi que sítio arqueológico é um lugar onde
encontramos coisas antigas de pessoas que viveram ali...*

*Isso mesmo Mariana!
Os arqueólogos, que são os cientistas que estudam
esses locais se referem aos Sítios Arqueológicos
como lugares onde se encontram evidências que
comprovam que sociedades antigas passavam ou
habitavam esses locais...*

A cartoon illustration featuring two characters in an outdoor setting. On the left, an older woman with grey hair and glasses, wearing a colorful patterned shirt, is smiling. On the right, a younger person with dark hair and a blue shirt has a surprised expression. They are standing in a green field with a tree in the background under a blue sky. Speech bubbles contain text in Portuguese.

O que são essas evidências professora?

São comprovações que esses povos antigos deixaram da sua existência, como pinturas, utensílios cerâmicos, urnas funerárias onde eles sepultavam seus mortos, resíduos de construções de suas casas, ou seja, vestígios de cultura material...

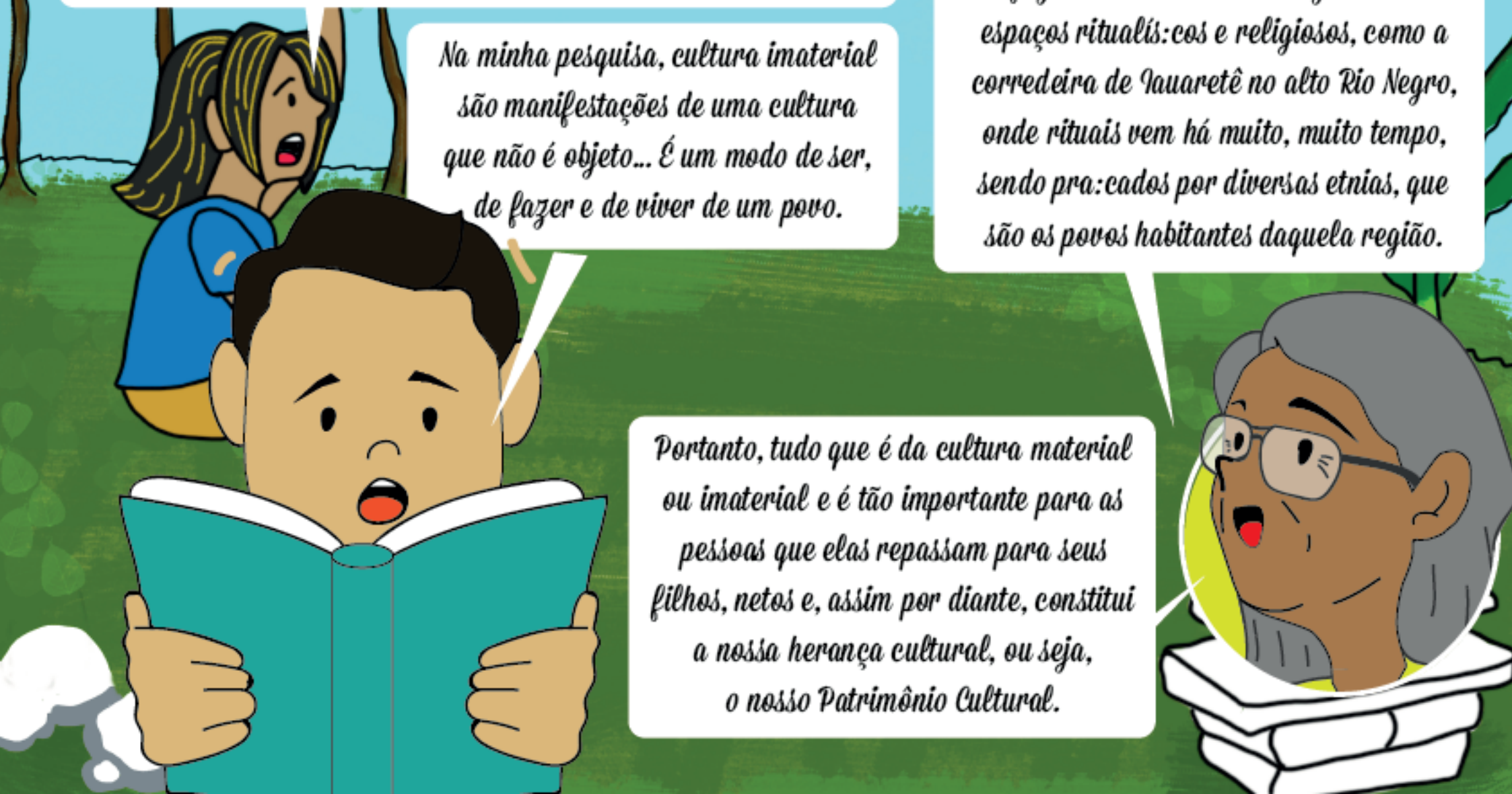
E agora, quem pesquisou sobre cultura material e imaterial?

A resposta que encontrei dizia que cultura material é a parte palpável do nosso patrimônio cultural. Diz também, que tudo que as pessoas produzem em sua vida social e tem como resultado um produto material, como as nossas casas, carros, roupas, utensílios doméstico, e outros são produtos da nossa cultura material.

Na minha pesquisa, cultura imaterial são manifestações de uma cultura que não é objeto... É um modo de ser, de fazer e de viver de um povo.

Portanto, tudo que é da cultura material ou imaterial e é tão importante para as pessoas que elas repassam para seus filhos, netos e, assim por diante, constitui a nossa herança cultural, ou seja, o nosso Patrimônio Cultural.

Alguns exemplos de Cultura Imaterial são os mitos, como a cobra grande, as danças, como o carimbó no Pará, os jogos corporais, como a capoeira, o modo de fazer as cestarias dos indígenas, os espaços ritualísticos e religiosos, como a corredeira de Iauaretê no alto Rio Negro, onde rituais vem há muito, muito tempo, sendo praticados por diversas etnias, que são os povos habitantes daquela região.





Então esse sítio arqueológico do Gapiim é nosso Patrimônio Cultural?

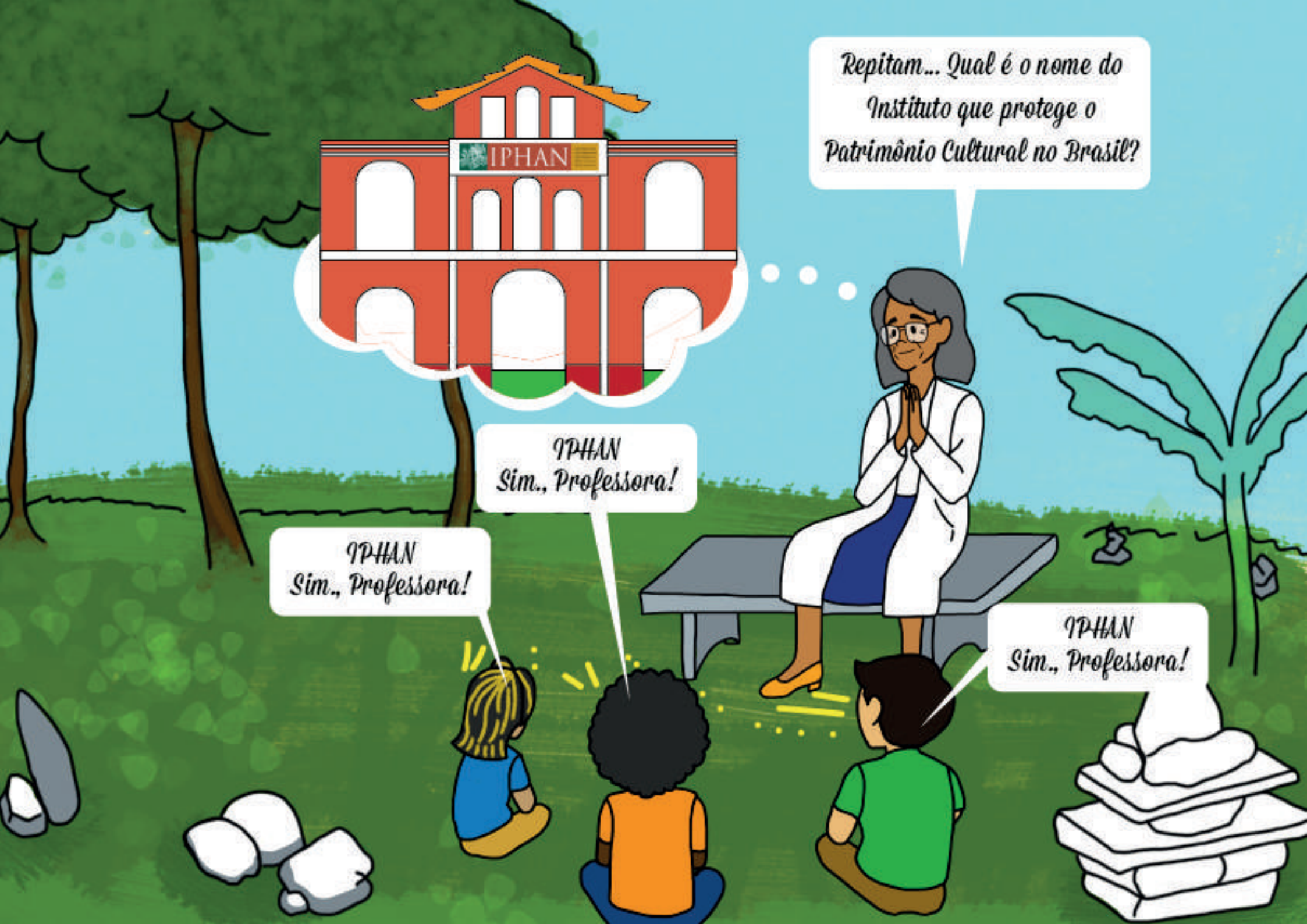
E quem é que cuida de tudo isso aqui?

Claro que sim, não é professora?



Nós todos fazemos parte da sociedade e somos responsáveis por cuidar do sítio. Ele faz parte do nosso patrimônio cultural, da herança que os povos que viveram aqui antes de nós deixaram para o conhecimento desse passado. É como nossa casa, que é nosso patrimônio, precisamos cuidar sempre.

Para cumprir com nossa parte nessa preservação, o Ministério da Cultura designou o órgão especial, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, o IPHAN. Esse órgão existe em todas as regiões do país para ajudar a preservar nosso patrimônio cultural. Se soubermos de qualquer destruição, roubo ou degradação do nosso patrimônio cultural é ao IPHAN que devemos avisar e solicitar ajuda com qualquer dúvida e denunciar, compreenderam?



*Repitam... Qual é o nome do
Instituto que protege o
Patrimônio Cultural no Brasil?*

*IPHAN
Sim., Professora!*

*IPHAN
Sim., Professora!*

*IPHAN
Sim., Professora!*



Nossa que
pássaro lindo!

Quem conhece
esse pássaro?

Euuuu!

É um Japiim...

Correto! Foi esse pássaro que deu nome ao bairro e a esse sítio arqueológico. Nesse local já sabemos através de estudos de arqueologia que esses círculos que aparecem sobre o solo, são chamados artefatos funerários. São grandes urnas redondas que antepassados indígenas utilizavam para sepultar seus mortos.

E o Japiim professora, também é nosso patrimônio cultural?

Rodrigo... O japiim é uma espécie animal da natureza e não foi criado pelo homem, então ele é um Patrimônio Natural e faz parte do nosso patrimônio ambiental. Mas a lenda do Japiim, essa sim é parte da nossa cultura imaterial. Alguém conhece a lenda do Japiim?



Fotos reais de um pássaro Japiim em seu ambiente



Não conheço tudo, só sei que os outros pássaros não gostam dele, porque ele fica imitando todos...



Conta a história... Que o Gapiim foi enviado de tupã para curar com seu canto mágico todo povo indígena da floresta que foi acometido por uma epidemia, isso a muito tempo atrás... Passada a epidemia, o japiim ficou muito importante e se tornou um galhofeiro, passando a imitar todos os outros pássaros... O castigo de tupã foi de retirar o canto mágico do Gapiim transformando-o apenas em um imitador... Outros pássaros aborrecidos com ele passaram a persegui-lo e assim o Gapiim encontrou entre as vespas e abelhas sua defesa contra o ataque de inimigos.... Por esse motivo o Gapiim só constrói ninhos ao lado de colmeias e casas de vespas, convivendo com elas pacificamente. A essa característica especial do Gapiim, os biólogos, estudiosos que estudam as vidas do nosso planeta, chamam isso de simbiose, ou seja, a interação entre duas espécies que vivem juntas.



Quem pesquisou sobre o Distrito Industrial?

Eu encontrei uma explicação que diz... O Distrito Industrial e a Zona Franca de Manaus foram criados pelo Decreto Lei 288/1967

É verdade Mariana, por isso pedi que vocês pesquisasassem sobre isso. Que conclusão devemos tirar das atividades que foram desenvolvidas essa aula de hoje?

Por isso Manaus é uma cidade importante para indústria nacional.

E o Distrito Industrial está aqui, bem pertinho de nós, não é professora?



Professora...

Acho que distrito industrial precisa ser como o pássaro japiim que faz o ninho ao lado da colmeia. As fábricas precisam conviver em harmonia com a natureza e os homens, mesmo sendo tão diferentes...

É professora...

Agora estou gostando mais do meu bairro, depois de ouvir a história e saber do patrimônio cultural.



*Gostei muito da participação e do
interesse de todos...*





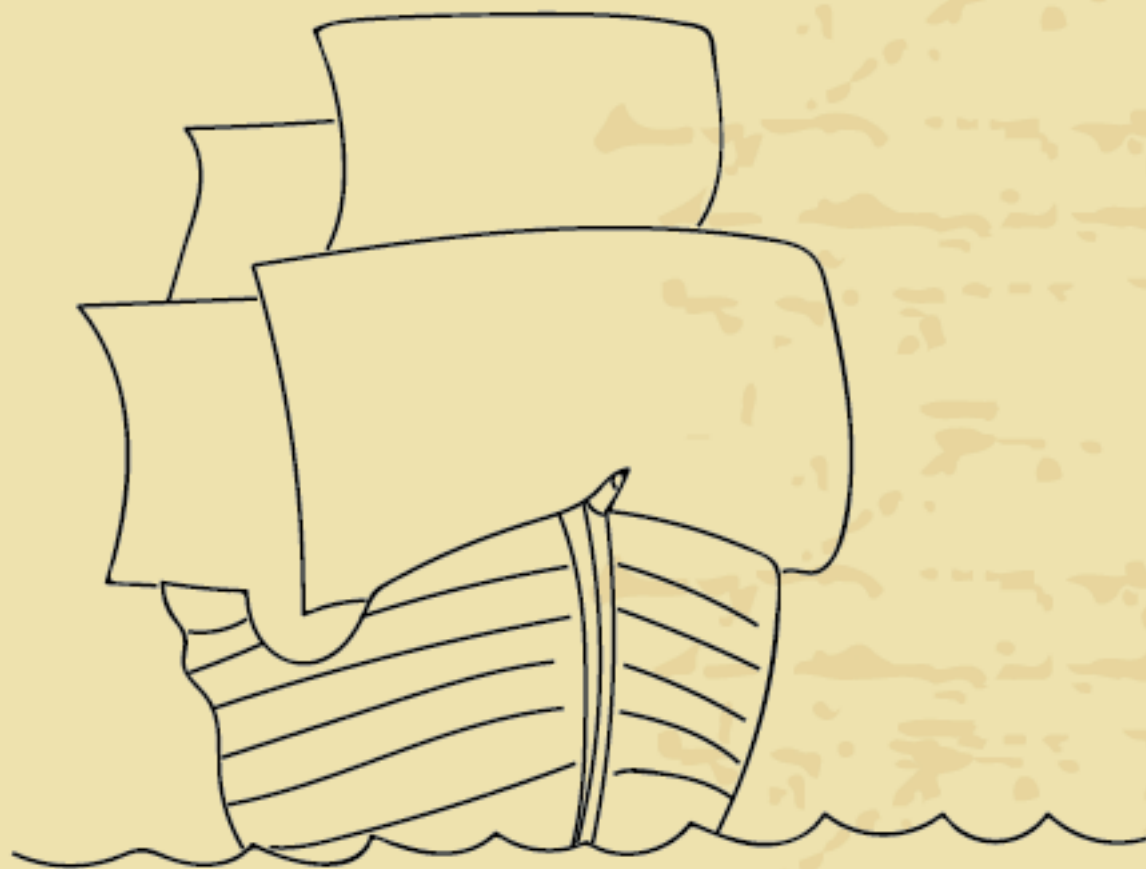
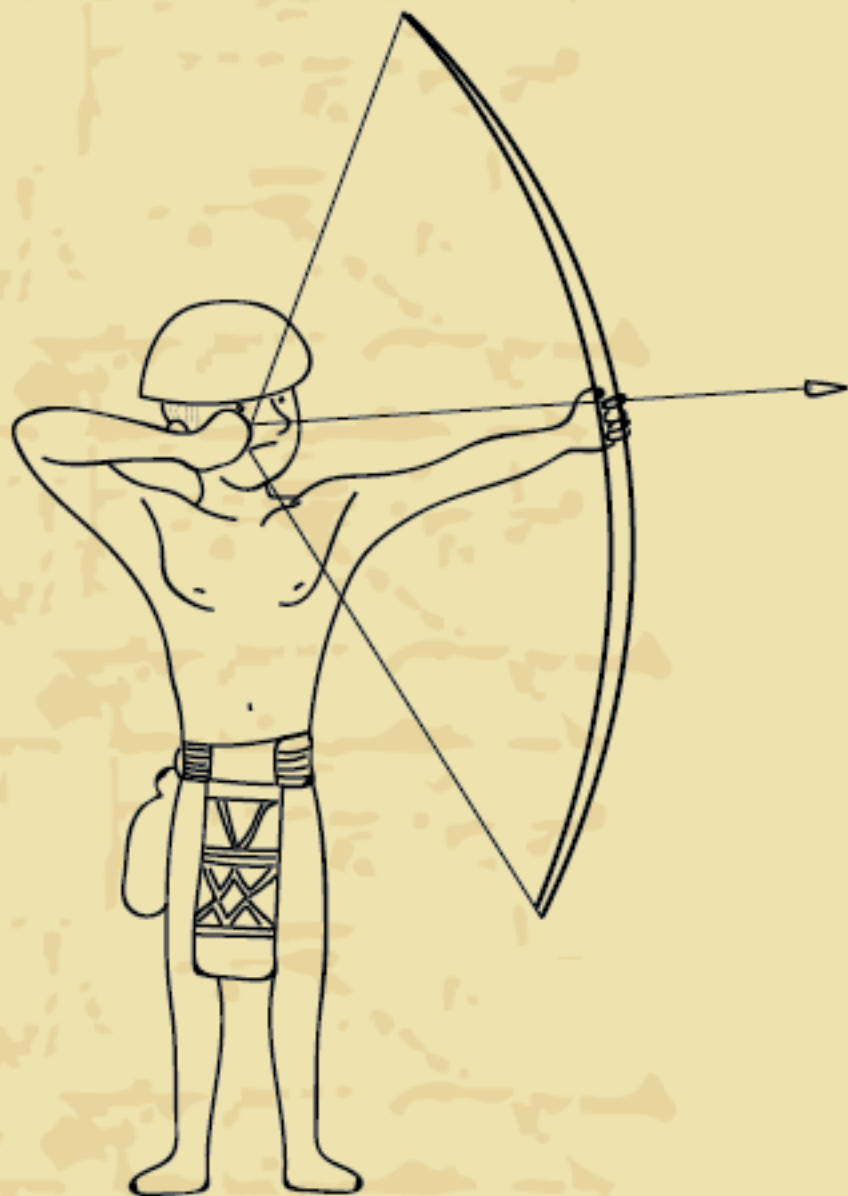
Sabem...

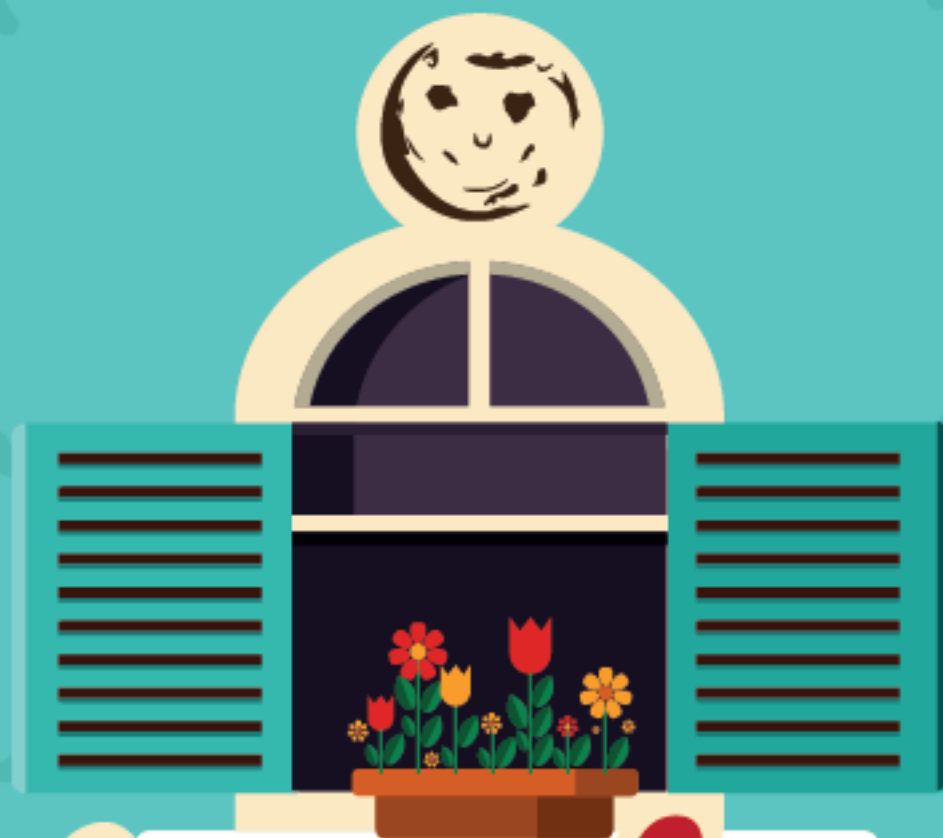
*O mundo é feito de diferenças...
Aceitar e conviver com essas diferenças
foi o que fez o Gapüim virar uma lenda...
Vamos pensar sobre isso!*

Até a próxima aula...



Para colorir





Janela de MEMÓRIAS

Um passeio pelo Sítio Arqueológico do Japiim

3.3 Paisagem em Disputa: Sobre Memória, legislação e políticas de proteção ao Patrimônio Cultural

Volto à cena do meu retorno ao sítio. Seis anos se passaram até que eu retornasse a esse lugar, me dirigisse à sombra da mangueira plantada à margem esquerda de quem passa pela quadra da escola para chegar ali. É a mesma cena que me esforcei para descrever quando fechei os olhos pela primeira vez, quando iniciei essa narrativa. Mas pela segunda vez, outros detalhes ressurgem, como por exemplo lembrar que não suportei ficar sob o sol tanto tempo. Procurei uma sombra para refrescar o calor e mais uma vez olhar. E olhar novamente mais um dia, e no outro. Refletir sobre o que Tsing anunciou como paisagem, ou o que Ingold referiu como ambiente. Mas também o que experimento nessa etnografia interpretar como instalação etnográfica.

Enquanto fecho os olhos novamente e revejo a cena e, agora, já o refiz tantas vezes que já nem sei mais a quantas estou, esse olhar transporta meu pensamento a uma colcha de retalhos, enquanto relembro o quadro que fita meu olhar em diagonal, à casa que há tempos me via sentada na varanda, com a equipe que trabalhou no programa de educação patrimonial da escola Isabel Angarita. Olho novamente o mosaico de compensados cobrindo a varanda daquela mesma casa, agora recoberta de placas de diferentes materiais, no mesmo lugar, onde um dia funcionou o atelier de aeromodelismo do Sr André. Lugar onde também gentilmente nos abrigamos do calor e nos hidratamos para continuar as caminhadas em campo.

Me aproximo do local. Muitos animais domésticos, cães e gatos dentro desse espaço que se transformou em um galpão improvisado. Sigo em frente, novas caminhadas e descobertas me esperam. Encontro Jacira. Do outro lado do galpão em um box, com uma pequena venda de itens diversificados. Sentada à porta do estabelecimento, uma senhora me observa. Cumprimento, entro, compro água, me apresento, explico um pouco o que estou fazendo no lugar, procuro por nomes de antigos moradores. Sou surpreendida com o depoimento de Jacira, que me entrega um termo de notificação do IPHAN-AM, datado de 25 de outubro de 2021. Entre os itens do laudo de vistoria do IPHAN_AM, transcrevo a descrição do estado atual do bem. De acordo com o documento:

O Sítio Arqueológico Japiim trata-se de um bem material, protegido pela Lei 3924/61, a área caracteriza-se como local de cemitérios de grupos paleoameríndios. os principais bens acautelados do sítio são as urnas funerárias, o material cerâmico e lítico, os vestígios ósseos e demais materiais

orgânicos ali contidos como carvão.

OFÍCIO Nº 1214-2021-IPHAN-AM-IPHAN

SOBRE AS IRREGULARIDADES

Instalação de restaurante e bar em praça pública em área coincidente com área de sítio arqueológico de forma irregular sem autorização dos órgãos competentes, prefeitura e IPHAN.

Conversando com Jacira, proprietária do imóvel embargado, ela relata que sua intenção não foi explicada corretamente no documento de notificação, já que sua obra não se tratava de um bar e restaurante, mas sim de um banheiro de apoio para encontros de quaisquer vizinhos e moradores com amigos, parentes, ou seja, um lugar de eventos ou lazer comunitário. Além disso, sua obra já estava finalizando quando foi embargada. Trata-se de um chapéu de palha rodeado de árvores, localizado em frente aos fundos da escola Isabel Angarita, exatamente abaixo do linhão de alta tensão. Entretanto, devida à distância de segurança, não pode haver construções em um perímetro de 10m², o que contribuiu para a conservação de artefatos, que ali revelam bordas de urnas funerárias cerâmicas pré-coloniais, que aparecem como grandes círculos no solo, muito próximas ao ponto onde Jacira estava erguendo um banheiro de apoio ao local.

Deparo-me, então, com outra lógica sobre a perspectiva de proteção ao patrimônio cultural. Nesse sentido, continuo em busca de respostas para os questionamentos que se apresentaram com o tempo e as mudanças, como por exemplo, o que está sendo priorizado em termos de mediação com a impossibilidade de uma melhoria comunitária para que se preserve a aplicação de uma regra geral do IPHAN sobre danos ao patrimônio cultural, em uma condição que não se equivale as regras gerais para grandes empreendimentos que requeiram licenciamento ambiental? Que perspectiva é essa que incentiva programas de participação, valorização e reconhecimento do patrimônio cultural nas comunidades, mas não aplica essa regra em circunstâncias onde se apresentam desafios como esse?

Por outro lado, as leis de acautelamento do patrimônio cultural têm contemplado as pluralidades socioambientais encontradas no processo de urbanização atual das cidades? Muitos questionamentos se desdobram sobre essa questão intrincadamente relacionada a uma discussão em pauta - Quais limites se esvanecem entre o público o privado em um lugar como esse, localizado sob um sítio arqueológico?

As legislações de acautelamento do patrimônio cultural, embora avancem no

reconhecimento da diversidade sociocultural brasileira, ainda enfrentam limitações significativas quando confrontadas com as pluralidades socioambientais que emergem dos processos contemporâneos de urbanização. Em contextos urbanos marcados por transformações aceleradas — sobretudo aqueles situados sobre sítios arqueológicos — tornam-se evidentes tensões entre modelos normativos de proteção e as dinâmicas sociais que produzem e reinventam o espaço. O arcabouço jurídico tende a operar segundo categorias fixas de “bem cultural”, frequentemente descoladas das vivências locais e de regimes próprios de relação com o território.

Nesse sentido, torna-se crucial compreender como essas legislações lidam com territórios que não apenas abrigam vestígios materiais do passado, mas constituem espaços vivos, densos de relações, práticas cotidianas e disputas políticas. A antropologia urbana e do patrimônio demonstra que, nesses cenários, a proteção arqueológica frequentemente convive — e entra em conflito — com demandas urbanísticas, interesses imobiliários, fragilidades socioambientais e formas locais de apropriação do espaço. Assim, os instrumentos legais nem sempre conseguem contemplar a complexidade dos territórios híbridos, nos quais se sobrepõem camadas de memória, desigualdades, vulnerabilidades e projetos de cidade.

É nesse contexto que emergem questionamentos centrais sobre os limites entre o público e o privado. Em áreas urbanas situadas sobre sítios arqueológicos, tais fronteiras tornam-se particularmente difusas: o subsolo pertence ao Estado e ao interesse público, enquanto a superfície é frequentemente privatizada e inserida no circuito mercantil das propriedades urbanas. A presença de um sítio arqueológico, portanto, reconfigura conceitualmente o espaço urbano, revelando uma dimensão coletiva que escapa à lógica proprietária tradicional. Para além da esfera jurídica, esse embate expõe um problema antropológico mais amplo: quem tem legitimidade para definir o valor do território? Quem decide o que deve ser preservado e quais práticas de ocupação são permitidas?

Transpondo essa perspectiva para o contexto brasileiro, percebe-se que a legislação de acautelamento atua como um campo de disputa em que diversos atores — Estado, empreendedores, moradores, instituições de pesquisa e coletivos tradicionais — negociam significados e direitos. Nesses processos, os limites entre público e privado não apenas se esvanecem, mas tornam-se objeto de constante renegociação, revelando que o patrimônio é menos um conjunto de normas e mais um terreno político e socialmente situado.

Outras perspectivas, como Laurajane Smith (2006) também têm argumentado que o patrimônio é uma prática discursiva que reflete relações de poder. Nesse sentido, tornou-se cada vez mais relevante problematizar a noção de "patrimônio" à luz de suas raízes etimológicas e das relações de poder que ela implica, já que o próprio termo "patrimônio" – derivado de "pater" (pai) –, e de "mōnium", que se refere a "bem" ou "propriedade". Dessa forma, o termo originalmente se refere aos bens que pertencem ao pai, refletindo uma estrutura patriarcal intrínseca à própria concepção do conceito, que pode ser compreendido como uma construção historicamente patriarcal, que tende a refletir valores dominantes e excluir perspectivas de gênero e outras narrativas marginalizadas.

Autoras como Schwarcz (2009) e Bruno (2018) argumentam que as escolhas sobre o que deve ser reconhecido como patrimônio cultural geralmente refletem estruturas de poder que privilegiam narrativas masculinas ou hegemônicas. Problematizar a etimologia do termo, significa também questionar as bases patriarcais de sua definição, incorporando múltiplas vozes e democratizando o que consideramos digno de preservação. Dessa forma, a crítica antropológica convida a uma revisão crítica e reflexiva do conceito de patrimônio, entendendo-o como uma prática cultural historicamente situada e sujeita a disputas de significado.

Assim, repensar a legislação patrimonial à luz da antropologia significa reconhecer que a proteção do patrimônio cultural — especialmente em áreas urbanas arqueologicamente sensíveis — exige uma abordagem que integre pluralidades socioambientais, escalas de convivência e regimes distintos de territorialidade. O desafio é construir instrumentos capazes de compreender o território como espaço de múltiplas camadas, onde passado, presente e futuro coexistem e se tensionam, redefinindo continuamente as fronteiras entre o que é público, privado e, sobretudo, coletivo.

Em busca do tempo perdido, por uma educação patrimonial transdisciplinar, é o título da publicação de Silva (2011), que a partir dos parâmetros da arqueologia atravessa a abordagem antropológica, enquanto léxico simbólico que representa a experiência compartilhada entre disciplinas como arqueologia, história, ciências ambientais e antropologia. Uma síntese em expressão narrativa por uma perspectiva sobre a transversalidade do patrimônio cultural, presente na ancestralidade amazônica, na história de sua colonização, na atualidade das sociedades urbano industriais como a cidade de Manaus. Entretanto, abordagens entre

etnoarqueologia e a antropologia do patrimônio emergiram como um campo fértil de reflexão crítica nas últimas décadas, sobretudo em contextos amazônicos.

Pesquisas etnoarqueológicas como nos aponta Fabíola Silva (2009), oferecem uma perspectiva metodológica que utiliza dados etnográficos contemporâneos para esclarecer dinâmicas da cultura material do passado. Esse enfoque, ao ser aplicado na Amazônia, não apenas ilumina as continuidades entre práticas ancestrais e contemporâneas, mas também desafia modelos tradicionais de interpretação arqueológica. Ao mesmo tempo, a pesquisa Veloso (2010), *“É pote de parente antigo”*, demonstra como as populações amazônicas atribuem significados próprios aos artefatos arqueológicos, inserindo-os em redes de parentesco, memória e ancestralidade. A expressão “pote de parente antigo”, ilustra como a cultura material é vivida não como um vestígio inerte, mas como parte de uma ontologia relacional em que objetos são agentes e testemunhas de linhagens.

Essas análises convergem na valorização dos saberes locais como chaves interpretativas. A arqueologia colaborativa, no sentido proposto por Lima (2020) em seu artigo “Arqueologia colaborativa e patrimônio arqueológico na Amazônia”, também reitera a importância de integrar o conhecimento arqueológico aos saberes tradicionais, promovendo um diálogo que reconheça as comunidades locais como coautoras do processo interpretativo. Dessa forma, o que se desenha é uma prática antropológica e arqueológica em que o patrimônio deixa de ser apenas um objeto de estudo e se torna um campo de agenciamento conjunto, onde passado e presente dialogam para construir narrativas mais inclusivas e múltiplas.

3.4 O Sítio Arqueológico Japiim como instalação etnográfica

Caminhar olhando o chão. A sinuosidade da terra sob os pés. O caminho do formigueiro e a cor do sedimento que fica exposto ao redor daquele buraquinho no solo. São as formigas, incansáveis trabalhadoras da terra que prestam os primeiros serviços de amostragem de subsolo ao arqueólogo, muitas vezes contratado para diagnosticar sítios arqueológicos em áreas com edificações inteiras já erguidas. Quinze anos se passaram desde que comecei a contar formigueiros e a compreender que o primeiro passo para interpretação de um contexto social do passado se inicia com a observação do ambiente.

. O termo ambiente é aplicado nesse projeto no sentido proposto por Steil & Carvalho

(2012), em “diálogos com Tim Ingold”, como léxico que inclui os diversos contextos e materiais existentes no contorno que delimita o recorte dessa experiência. Meu objeto de análise é um recorte no espaço geográfico, uma faixa de terra remanescente do sítio arqueológico Japiim. Essa experiência consiste em interpretá-lo como instalação etnográfica, buscando relacionar dialogicamente o processo histórico social a partir das materialidades expressas no local, assim como os reflexos da trajetória sociocultural de colonização incorporada às configurações no contexto da cultura material.

Sugiro que o próprio termo ambiente possa ser pensado como sinônimo de instalação etnográfica. A categoria instalação ora apresentada é um desdobramento da minha pesquisa de mestrado, em que analisei a musealização *in situ* dos artefatos arqueológicos encontrados no subsolo do edifício histórico Paço da Liberdade em Manaus como “instalação arqueológica”. (IRIBARREM, 2017; IRIBARREM & RUFINO, 2018)

Nessa análise, a categoria musealização não contemplava o universo contextual existente junto ao material arqueológico, já que além da presença desses artefatos, fiações, estruturas em madeira do tablado, placas em vidro sobre o piso para observação do material e outros elementos formaram uma composição diacrônica da leitura arqueológica. Desse modo a “instalação arqueológica” como lugar de encontro de espaços e tempos no contexto social, foi baseada na tradução de Bezerra (2011, p.66) sobre instalação etnográfica descrita por Castañeda (2008, p.43), em que:

ele denomina de “instalação etnográfica”, um lugar onde distintas visões de mundo confluem, possibilitando um diálogo que subverte as relações verticalizadas entre pesquisadores e comunidades locais, e abre espaço para as interpretações sobre a cultura material e a construção do passado.

A partir desse conceito proponho articular a categoria “instalação etnográfica” à abordagem de Tim Ingold sobre materialidade como proposta de etnografia. O autor relaciona a percepção contextual do ambiente à constituição de sua cultura material, entendendo que “descrever as propriedades dos materiais é contar as histórias do que acontece com eles enquanto fluem, se misturam e se modificam” (INGOLD, 2015, p.65). Em suma, ao concentrar a análise na ideia de instalação etnográfica inspirada em Tim Ingold, busco posicionar o Sítio Japiim como um território onde a paisagem, a memória e as relações humanas e não humanas se entrelaçam, onde a etnografia pode tentar detalhar essas múltiplas esferas de mundo. Ingold (2015) nos convida a ver o mundo não como um conjunto de

objetos estáticos, mas como uma teia de vida, onde o ato de caminhar e interagir com o ambiente revela camadas de história e experiência.

Ao focar no Japiim, destaco que essa instalação etnográfica não é neutra: ela é atravessada por tensões políticas e disputas patrimoniais, onde diferentes agentes — comunidades locais, arqueólogos, órgãos de proteção — debatem o que deve ser lembrado e como. Dessa forma, a instalação etnográfica, inspirada por Ingold (2015), não é apenas uma forma de representação, mas um método de envolver a paisagem e a cultura material como agentes ativos na construção de significados e na disputa de narrativas no contexto amazônico urbano. No Japiim, essa abordagem etnográfica se traduz na maneira como o sítio se torna um ponto de encontro entre diferentes temporalidades e narrativas: a cultura material indígena, os vestígios arqueológicos e as práticas de patrimonialização contemporâneas. Aqui, o conceito de instalação etnográfica permite compreender o sítio não apenas como um local de preservação, mas como um espaço vivo de negociação de memórias e identidades, uma paisagem em movimento cuja materialidade se articula a disputas políticas e a reivindicações de pertencimento.

Uma dinâmica semelhante ocorre em outro recorte urbano de Manaus: o sítio arqueológico Nova Cidade. Em 2023, conforme amplamente noticiado por reportagens jornalísticas, o local passou por um novo processo de resgate, quando urnas funerárias e outros vestígios arqueológicos foram identificados durante ações de ocupação e regularização fundiária. A presença desses artefatos acionou, mais uma vez, uma rede de tensões envolvendo comunidades indígenas, órgãos de tutela, instituições de pesquisa e políticas municipais de expansão urbana. Tal como no Japiim, o Nova Cidade evidencia que o patrimônio arqueológico na capital amazônica não se apresenta como um dado estático, mas como uma paisagem relacional, continuamente convocada por disputas sobre o que deve ser reconhecido, protegido ou reinterpretado.

Seguindo a perspectiva de Tim Ingold (2015), ambos os sítios podem ser pensados como nós de uma malha de caminhos, onde as trajetórias humanas, os vestígios materiais e as forças políticas se entrecruzam. São lugares em que o caminhar — enquanto modo de conhecer a paisagem — revela que a cultura material não repousa como evidência muda, mas atua como agente que reorienta práticas, decisões e afetos. Nessa chave, tanto o Japiim quanto o Nova Cidade configuram-se como instalações etnográficas em escala urbana, nas quais a

paisagem arqueológica emerge como campo de fricção, negociação e agência distribuída.

A partir da minha própria experiência vivida no sítio arqueológico Japiim, pude observar como a noção de instalação etnográfica se materializa como experiência. Durante as atividades socioeducativas que realizamos com a escola Isabel Angarita, vi como o sítio se transformou em uma teia de relações vivas. Os desenhos, as pinturas e os textos produzidos pelos alunos não foram apenas exercícios didáticos, mas se tornaram fios que entrelaçaram passado e presente, transformando o sítio em um espaço de aprendizado sensível e relacional.

Essa vivência sobre educação patrimonial no Sítio Japiim me fez sentir como parte integrante da instalação etnográfica. Ao trazer as crianças para dentro do sítio, ao permitir que elas desenhasssem, pintassem e narrassem suas percepções, o Japiim se tornou um campo dinâmico onde a paisagem arqueológica ganhou uma nova camada de significado. A instalação etnográfica, nesse sentido, é essa experiência de tecer juntos — de permitir que o sítio seja vivido e não apenas observado.

Em outras palavras, o que testemunhei no Japiim foi a instalação etnográfica em ação: uma prática que transforma o sítio em um organismo vivo, onde as relações envolvidas nessa perspectiva patrimonial é o fio que movimenta e atualiza o debate sobre memória, identidade e pertencimento. É a partir dessa experiência concreta que a ideia de instalação etnográfica ganha vida, mostrando que o patrimônio é algo que se constrói coletivamente, em camadas, na vivência compartilhada.

Tento agora recompor uma experiência de me permitir, colocar meus pés sob o solo do sítio japiim, para aqui então concluir a etapa final que compõem essa etnografia, tentando rabiscar alguns traços e pontos locais do sítio, enquanto permito-me a fruição das sensações que se conectam ao que conceituo como instalação etnográfica.

4. DESARTICULANDO O MOSAICO ENTRE OUTROS OLHARES SOBRE VESTÍGIOS: UMA PERSPECTIVA “EXTRAMUROS”, QUANDO A ARTE DÁ O TOM ANTROPOLÓGICO

Aqui, o sentido proposto de uma antropologia extramuros, implica tensionar as fronteiras tradicionais da disciplina, deslocando suas práticas para além dos espaços institucionalizados do saber — e, sobretudo, reconhecendo que o conhecimento antropológico

se produz também nas relações que emergem fora dos muros da universidade, nos ambientes urbanos, nas interações cotidianas e nas paisagens que carregam histórias e disputas. Trata-se de uma antropologia que se deixa atravessar pelos fluxos da cidade, pelos conflitos de memória e pelos modos plurais de narrar e viver o território.

No caso do sítio arqueológico Japiim, essa antropologia extramuros se experiencia nas práticas compartilhadas entre pesquisadores, crianças, professores, moradores e os próprios vestígios arqueológicos. O campo não é entendido como um espaço isolado ou “puro”, mas como um ambiente em movimento, marcado por múltiplas temporalidades e afetos. As práticas socioeducativas desenvolvidas com a Escola Isabel Angarita — desenhos, pinturas, textos, caminhadas, observações sensíveis — fizeram com que o sítio se tornasse um laboratório vivo, como nos propõe o Tijolo, um lugar de pensamento e de invenção, evidenciando uma antropologia que emerge do contato direto com a materialidade e com os modos de habitar o espaço urbano.

Intrinsecamente, essa perspectiva dialoga com o que Tim Ingold (2015) dispõe quando afirma que conhecer não é representar o mundo, mas seguir as linhas que o compõem, envolvê-lo em sua tessitura. A perspectiva sobre instalação etnográfica pautada em uma antropologia extramuros é, assim, uma experiência antropológica que caminha, que se deixa afetar pela paisagem, que compreende o campo como encontro e não como objeto. As linhas traçadas pelas crianças em seus desenhos tornam-se paralelas às linhas da própria paisagem arqueológica, ativando um conhecimento que é, simultaneamente, relacional, sensível e situado.

Do mesmo modo, o conceito de instalação etnográfica, tal como proposto por Diogo Dubiela (2020), oferece um aparato metodológico fundamental para essa antropologia extramuros. Na instalação, o campo é configurado como uma composição relacional, na qual pessoas, materiais, imagens, sons e gestos formam uma constelação de sentidos. Ao vivenciar e observar essas práticas no Japiim, percebi que o sítio não é apenas patrimônio arqueológico, mas um dispositivo de pensamento, um lugar que convoca narrativas, memórias e políticas.

Assumir uma antropologia extramuros implica, portanto, reconhecer que o conhecimento se dá em rede: entre o solo e o corpo, entre o artefato e a criança, entre a cidade e suas camadas históricas, entre as disputas políticas e os gestos aparentemente ordinários que

atualizam o sentido de pertencimento. É reconhecer que a antropologia, ao sair de seus muros, encontra novas formas de se reinventar — e de reinventar o mundo que a produz.

4.1 Fragmentos da memória: instalação etnográfica como experiência imagética no sítio arqueológico japiim

A articulação entre a captura de imagens em campo — compreendida como prática etnográfica que integra registros visuais, sensoriais e narrativos — e o experimento etnográfico permite situar a noção de instalação etnográfica em um campo metodológico ampliado, no qual a experiência vivida se torna central para a produção do conhecimento antropológico. Nesse horizonte, a etnografia deixa de se restringir à descrição e passa a constituir-se como um modo de experimentar o mundo, produzindo deslocamentos, provocando encontros e materializando relações.

É nesse contexto que os registros visuais aqui incluídos, operam como fragmentos ativos de um mosaico etnográfico: não apenas documentam, mas participam da própria construção da narrativa. Tal mosaico busca apreender a dimensão audiovisual como um caleidoscópio de inspiração lévi-straussiana, no qual imagens se articulam, se imiscuem e se sobrepõem, à semelhança das memórias que conformam esta tese, dentro do processo de construção e reconhecimento do fazer antropológico que produz o conhecimento.

Nesse sentido, a integração entre práticas de campo com dispositivos visuais, performativos e espaciais, contribuem para pensar a instalação etnográfica como um método-ambiente: um espaço construído (ou atualizado) pela relação contínua entre corpos, afetos, imagens e materialidades. Em sua abordagem, a instalação não é apenas um produto final, mas um processo etnográfico em si, no qual observar, registrar, sentir, mover-se e interagir com os elementos do campo se convertem em camadas constitutivas do próprio conhecimento.

Foi precisamente essa dimensão processual que emergiu de minha experiência no sítio arqueológico Japiim, em Manaus. Ali, as práticas socioeducativas desenvolvidas com crianças da Escola Isabel Angarita — desenhos, pinturas, narrativas escritas, conversas espontâneas, caminhadas e observações compartilhadas — configuraram-se como um experimento etnográfico vivo, no qual o sítio se transformou em um ambiente de circulação de afetos e interpretações. As crianças, em seus gestos e traços gráficos, reinscreveram a paisagem arqueológica com novos sentidos, fazendo da cultura material não apenas um dado, mas um

elemento relacional que as convidava a participar ativamente da memória do lugar.

Essa vivência situada — marcada pela presença dos corpos, pela percepção tátil da terra, pelo olhar atento sobre fragmentos cerâmicos, pela imaginação gráfica das crianças — operou como uma forma de instalação etnográfica espontânea, alinhada à perspectiva de Dubiela (2020) segundo a qual a instalação é um dispositivo que emerge da experiência sensível e da interação entre sujeitos e ambiente. O sítio Japiim, nesse contexto, tornou-se não apenas o cenário da pesquisa, mas o agente que provocou a construção compartilhada de sentidos, ativando temporalidades, memórias e interpretações diversas.

Assim, a instalação etnográfica — articulada à produção e apresentação dos registros imagéticos no experimento etnográfico — constitui-se aqui como uma prática metodológica e epistemológica, a partir da perspectiva de um caminho, como proposto por Montardo (2004), isto é, um modo de transitar entre níveis de existência, ativando relações entre humanos, não humanos e entidades dos planos celestes. Nessa concepção, a música é arte mensageira, uma via de acesso, um meio de passagem e, sobretudo, um procedimento de conhecimento, capaz de integrar corpo, imagem, narrativa e materialidade em seu processo de agenciamento. Correlacionando à experiência que atravessa esse recorte do sítio arqueológico Japiim, percebo que o conceito de instalação não limita a uma categoria analítica, mas um acontecimento etnográfico, um modo de estar com o campo e de deixar que o campo se manifeste como uma composição viva, em movimento, sempre atualizada pela presença dos que o atravessam. Inspirada nas pranchas registradas a três mãos para o dossiê “Utopias of Recycling and Circularity”, da revista *Vibrant* (IRIBARREM; ALMEIDA & RUFINO, 2023), exponho na sequência essa proposta imagética.

4.2 Mosaico em pranchas: fragmentos de memória em uma instalação etnográfica

Registros fotograficos da área do recorte de estudo do Sítio Arqueológico Japiim como instalação etnográfica. Faixa urbana onde encontram-se instaladas torres de alta tensão na área do conjunto Atílio Andreazza em Manaus. No local, há um espaço remanescente onde afloram vestígios arqueológicos, em especial grandes bordas de cerâmicas circulares que indicam a presença de urnas fenerárias pré-coloniais, ali soterradas. Ao final desse terreno, localiza-se o café do Sr. Rui, além das revoadas de periquitos e passaros que nessa época do ano, aproveitam toda manga. Uma imagem de fundo com a pintura da netinha do Sr. Rui: Uma torre de alta tensão com o terreno todo colorido na paisagem local. Fotos; Camila Iribarrem



Registros fotográficos dos procedimentos de investigação de solo/subsolo em área de impacto direto do empreendimento localizado no distrito industrial de Manaus. Nas imagens atividades de prospecção de campo e tradagens com a equipe de arqueologia, coordenada pelo arqueólogo Dr. Carlos Augusto da Silva (Tijolo). Nas fotos, os arqueólogos Ângela Lima e Francisco Silva, eu Camila Iribarrem, os assistentes Malu Pereira e Takehisa Takaki, além do próprio Tijolo que realizou a captura da maior parte desses registros de prospecção de campo para confecção de relatório. Autoria de imagens: compartilhada Camila Garcia Iribarrem e Carlos Augusto da Silva



TRADASEM
02
LG ELECTRONICS
FLORENCIA SUMA EST/104
04-05-2018

TRADASEM
02
LG ELECTRONICS
FLORENCIA SUMA EST/104
04-05-2018

Registros fotográficos das atividades em Educação Patrimonial e ações recreativas, lanches, etc, no ginásio interno da escola Isabel Angarita. Nas imagens , a equipe de pesquisadores, Sol Garcia, Márcia Calderipe, Ângela Lima, Francisco Silva, Carlos Augusto da Silva, Jefferson Pinho, crianças e professores da escola , localizada na área do sítio arqueológico do Japiim no conjunto Atílio Andreazza- Manaus (AM). Autoria de imagens compartilhada entre eu, camila garcia Iribarrem e os demais pesquisadores aqui mencionados e registrados.



Registros fotográficos da abordagem sobre o sítio arqueológico Japiim, junto aos demais professores da Escola Estadual Nathalia Uchôa, que dista cerca de 3km do sítio. Nas imagens toda equipe envolvida no programa de educação patrimonial Sol Garcia, Márcia Calderipe, Ângela Lima, Francisco Silva, Carlos Augusto da Silva, Jefferson Pinho.



Registros fotográficos da abordagem sobre o sítio arqueológico Japiim, junto à comunidade local, restrita ao recorte que inclui o café do Sr. Rui, a escola Isabel Angarita, a casa e o estabelecimento da Sr Jacira, a área de palmeiras, onde o Sr. Luiz plantou os tucumãs. Nos registros de fotos toda equipe envolvida no programa de educação patrimonial, Sol Garcia, Márcia Calderipe, Ângela Lima, Francisco Silva, Carlos Augusto da Silva, Jefferson Pinho, Malu Pereira. Autoria de imagens compartilhada entre toda equipe técnica aqui registrada.



Registros fotográficos das atividades ao ar livre realizadas no âmbito do sítio arqueológico Japiim, conduzidas junto aos alunos e professores da Escola Municipal Isabel Angarita, instituição assentada diretamente sobre a área do sítio. As imagens registram a participação integral da equipe envolvida no programa de educação patrimonial: Sol Garcia, Márcia Calderipe, Ângela Lima, Francisco Silva, Carlos Augusto da Silva (Tijolo) e Jefferson Pinho. As imagens registram a participação integral da equipe envolvida no programa de educação patrimonial: Sol Garcia, Márcia Calderipe, Ângela Lima, Francisco Silva, Carlos Augusto da Silva (Tijolo) e Jefferson Pinho.



Registros fotográficos das atividades em Educação Patrimonial e ações recreativas, lanches, etc, no ginásio interno da escola Isabel Angarita. Nas imagens , a equipe de pesquisadores, Sol Garcia, Márcia Calderipe, Ângela Lima, Francisco Silva, Carlos Augusto da Silva, Jefferson Pinho, crianças e professores da escola , localizada na área do sítio arqueológico do Japiim no conjunto Atílio Andreazza- Manaus (AM). Autoria de imagens compartilhada entre eu, camila garcia Iribarrem e os demais pesquisadores aqui mencionados e registrados



5 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chego ao ponto em que a própria escrita se converte em vestígio — fragmento que se soma aos demais fragmentos que compõem esta etnografia. Ao percorrer o sítio arqueológico Japiim, percebo que nada permanece inteiramente estável: nem o solo, nem as urnas, nem a paisagem, nem eu. Tudo se desloca. Tudo se reinscreve. Tudo se transforma. É desse movimento que emerge a necessidade de desarticular o mosaico, isto é, desfazer qualquer pretensão de que as camadas que atravessam o Japiim — arqueológicas, urbanas, sensoriais, atmosféricas, humanas e não humanas — possam ser apreendidas por uma única lente interpretativa.

A perspectiva extramuros, que aqui assumo como fundamento, não é apenas saída espacial da universidade para o campo. É sobretudo um deslocamento epistemológico: abandonar fronteiras rígidas entre arte e ciência, entre documento e sensibilidade, entre passado e presente, entre paisagem e corpo, entre evidência e afeto. É operar num entre-lugar, onde a antropologia se deixa contaminar pela arte para poder reconhecer que há cenas que só podem ser percebidas pela experiência, e não pela linguagem das categorias.

A instalação etnográfica que proponho para compreender o Japiim nasce justamente daí: da recusa em separar o que, no campo, se apresenta misturado. Não é apenas um sítio; é uma obra viva, continuamente refeita por presenças, memórias, erosões, ruídos elétricos, crianças que correm, sombras que se movem, vestígios que emergem e desaparecem. A instalação não está no museu, e não está no papel — está no próprio lugar, e também no corpo de quem percorre o terreno, sente o calor, se ofusca com a luz, tasteia fragmentos, se inquieta com as ausências, e se encontra com o inesperado.

A fotoetnografia assume, nesse sentido, um papel decisivo. Os mosaicos e pranchas não são apenas registros, mas dispositivos de pensamento. Cada imagem capturada pelos alunos, pelos moradores, pelos professores, pelo corpo da pesquisadora, opera como abertura para outras camadas do real. Ao montar o mosaico, criam-se relações improváveis; coisas que não estavam juntas se aproximam; tempos distintos pedem coexistência; forças invisíveis ganham forma; a materialidade fala. O mosaico é método: compõe, desconstrói, recombina, convoca contrastes, permite que uma foto responda a outra. O conjunto de pranchas torna-se uma espécie de campo expandido, onde o olhar antropológico se refaz e se espraia para além do visível.

Se a arqueologia tradicionalmente busca ordenar vestígios, aqui assiste-se ao movimento inverso: deixar que os vestígios desordenem. Que eles produzam estranhamento, silêncio, reverberação. Que indiquem uma multiplicidade de mundos possíveis. Que sejam, enfim, interlocutores. A fotoetnografia mostra que as urnas não são apenas objetos; são seres em devir, afetados pelo calor, pela erosão, pelo urbanismo, pela presença humana. A terra preta não é apenas sedimento; é arquivo vivo. As torres não são meramente estruturas; são forças que modulam o campo. As sombras, as folhas, o vento, a poeira — tudo participa da cena.

Ao final deste caminho, o que se apresenta é a compreensão de que o Japiim não é apenas estudado: ele é vivido, atravessado, sentido, e devolve olhares. O sítio, transformado em instalação etnográfica, devolve à antropologia sua própria natureza sensível: a de ser uma forma de encontro, de escuta e de tradução de mundos. A de ser uma disciplina que aceita caminhar entre ruínas, acolher fragmentos e produzir sentidos no entrelaçamento incerto entre pesquisa, memória e vida. Se esta tese tem algo a oferecer, talvez seja isso: a possibilidade de reconhecer que toda paisagem é feita de camadas que se tocam, não apenas o que está diante dos olhos, mas também aquilo que vibra quando se fecha os olhos — aquilo que só aparece no gesto de recordar, no calor que atravessa o corpo, no estalo de uma máquina que passa ao lado, no desenho espontâneo de uma criança, no fragmento que cintila na terra seca, na fotografia que reabre o tempo.

Termino onde comecei: nos fragmentos da memória. Eles não são restos nem sobras. São matéria-prima da etnografia. São vestígios que permitem que o mundo continue a ser plural, instável, vivo. E que o Japiim, com sua força discreta e sua presença insistente, permaneça um convite permanente a olhar de novo — e a olhar com outros olhos, desde fora e desde dentro, no movimento contínuo e infinito do pensamento.

6. REFERÊNCIAS

AB’SÁBER, Aziz, Nacib. **Os domínios de natureza no Brasil: potencialidades paisagísticas**. São Paulo: Ateliê Editora, 2003.

ABREU, Regina. **Patrimônio Cultural: Tensões e disputas no contexto de uma nova ordem discursiva**. In Antropologia e Patrimônio Cultural: diálogos e desafios contemporâneos. Associação Brasileira de Antropologia. Blumenau: Nova Letra, 2007.

ANZALDUA, Gloria. **Borderlands/La frontera: la nueva mestiza**. Madrid: Capitán Swing, 2016.

AUGÉ, Marc. **Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. 9ª ed. Campinas, SP: Papirus, 2012.

BATES, Henry Walter. **1979. Um naturalista no Rio Amazonas**. Belo Horizonte; [São Paulo]: Livraria Itatiaia. Editora da Universidade de São Paulo. Coleção Reconquista do Brasil; v. 53.

BENTES, Norma. **Manaus: Realidades e contrastes sociais**. Manaus: Valer, 2005.

BEZERRA, Marcia. **“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**. 102 Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 6, n. 1, p. 57-70, jan.-abril. 2011. B

BORDONARO, L. **Ghetto Six. Uma intervenção artística “ethnography-based”**. In Cadernos de Arte e Antropologia, n. 1/2013, 25-30. Brasília, julho de 2014.

BRITO, Paulo Henrique. **O Tratado de Tordesilhas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

BRUNO, Cristina. **Museologia e gênero: da invisibilidade ao protagonismo**. In: BRUNO, Cristina (org.). **Museologia e Gênero**. São Paulo: ICOM Brasil, 2018.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2011.

CANELLAS, Carlos Fernando. **A Guerra de 1730 contra os Índios Manaó do Rio Negro: notas sobre a resistência indígena na Amazônia colonial**. Anais do Encontro da ANPUH, 2018.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com Aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CASTAÑEDA, Q. E.; MATTHEWS, C. N. (Eds.). **Ethnographic Archaeologies: reflections on stakeholders and archaeological practices**. Plymouth: Altamira Press, 2008.

CLIFFORD, J.; MARCUS, G. E. **Writing Culture: The poetics and politics of ethnography**. Berkley: University of California Press, 1986.

CLIFFORD, James. **Sobre a autoridade etnográfica**. In. A Experiência Etnográfica. Antropologia e Literatura no Século XX. Editora URFJ: Rio de Janeiro, 1998.

CORRÊA, Marcus Vinícius de Miranda. **As gravuras e pinturas rupestres na área do reservatório da UHE-Balbina – AM**. 1994. Dissertação (Mestrado em Arte) – Escola de Belas Artes, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1994.

_____. **Cápsula do Tempo: Arqueologia da Arquitetura da Catedral Metropolitana de Manaus**. São Paulo: Biblioteca 24 x7, 2011.

_____. **Na Bacia do Uatumã-uma tentativa de associação entre sítios rupestres e cerâmicos**. In: Global Rock Art 2009, 2009, São Raimundo Nonato. Congresso Internacional de Arte Rupestre. São Raimundo Nonato: FUNDAÇÃO DO HOMEM AMERICANO (FUNDHAM), 2009.

_____. **Projeto de Diagnóstico Arqueológico do Complexo Ponta Negra- Manaus (AM)** Depositário : Superintendência Regional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional no Amazonas.Manaus.2012.

_____. **Diagnóstico Arqueológico Não Interventivo da Termelétrica Mauá Bloco VI**. Depositário : Superintendência Regional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional no Amazonas.Manaus.2011.

CORRÊA. Conceição Gentil. **Estatuetas de Cerâmica na Cultura Santarém**. Publicações do Museu Paraense Emilio Goeldi, Belém, n. 4, 1965.

COSTA, Fernando & LIMA, Helena. **Levantamento Arqueológico no Município de Manaus-AM**. Programa Brasil Patrimônio Cultural. Relatório Final. IPHAN-AM. Manaus. 2007.

CUSICANQUI, Silvia. **Un mundo chixi és posible. Ensayos desde un presente en Crisis**. Tinta Limón, 2018

DUBIELA, Diogo. **A instalação etnográfica "As Mulheres e a Fibra": Um diálogo entre Antropologia e Arte**. ILUMINURAS, Porto Alegre, v. 18, n. 43, 2017

FAULHABER, Priscila. **Traduções Magüta: Pensamento Ticuna e Patrimônio Cultural**. In Antropologia e Patrimônio Cultural: diálogos e desafios contemporâneos. Associação Brasileira de Antropologia. Blumenau: Nova Letra, 2007.

FILHO, Manuel Ferreira; ECKERT, Cornelia & BELTRÃO, Jane Felipe (Orgs). **Antropologia e Patrimônio Cultural: diálogos e desafios contemporâneos**. Associação Brasileira de Antropologia. Blumenau: Nova Letra, 2007.

FREIRE, J. R. B *et al.* **Amazônia colonial (1616-1798)**. 6a ed. Manaus: BK Editora, 2008.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 37. Ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

GALLOIS, Dominique Tilkin. (organizadora). **Patrimônio Cultural Imaterial e Povos Indígenas: Exemplos no Amapá e norte do Pará**. Realização: Iepé. 2011.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GELL, Alfred. **A antropologia do tempo: construções culturais de mapas e imagens temporais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1024.

GOMES, Denise Maria Cavalcante. **Cerâmica Arqueológica da Amazônia: Vasilhas da Coleção Tapajônica MAE-USP**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp: Imprensa Oficial do Estado, 2002. (Acervo, 3).

GONDIM, Neide. **A Invenção da Amazônia**. 3ª edição. Manaus: Valer Editora, 2023.

GUZMÁN, Décio de Alencar. **Histórias de brancos: memória, historiografia dos índios Manaó do rio Negro (séculos XVIII–XX)**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1997.

HILBERT, Klaus. **Uma biografia de Peter Paul Hilbert: a história de quem partiu para ver a Amazônia**. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. hum. [online]. 2009, vol.4, n.1, pp. 134-154. ISSN 1981-8122.

HILBERT, Peter Paul. **Archäologische Untersuchungen am Mittleren Amazonas**. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1968.

HODDER, Ian. **The archaeological Process: an introduction**. Massachusetts Blackwell Publishers, 1999.

HORTA, Maria de Lourdes Parreiras, GRUNBERG, Evelina, MONTEIRO, Adriane Queiroz. **Guia Básico de Educação Patrimonial**. Brasília: Instituto do patrimônio Histórico Artístico Nacional, Museu Imperial, 1999.

INGOLD, Tim. **Antropologia: para que serve?** Petrópolis, RJ: Vozes, 2019 (Coleção Antropologia)

_____. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

_____. **The perception of the environment: Essays in livelihood, welling and skill**. Londres: Routledge, 2000.

IPHAN. **Educação Patrimonial: Manual de aplicação: Programa Mais Educação / Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional**. Brasília, Iphan/DAF/ Cogedip /Ceduc. 2013.

IPHAN. Instrução Normativa Nº 01 de 2014: Manual de Aplicação do IPHAN. 1º ed.

IPHAN. Portaria 230 de 17 de dezembro de 2002. Brasil. Ministério da Cultura.

IRIBARREM, C. G. & RUFINO, M. R. C. F. **Uma instalação arqueológica na Amazônia: Dimensões e pluralidades culturais.** In: Arqueologia urbana em centros Históricos, IV Fórum Luso-Brasileiro de Arqueologia Urbana Arqueologia urbana em Centros Históricos, 2017. *Anais*. Universidade do Algarve- Centro de Estudos em Arqueologia, Artes e Ciências do Patrimônio. 2018

IRIBARREM, Camila Garcia. **Visões de Mundo: Uma etnografia do fazer arqueológico no Paço da Liberdade–Manaus (AM).** Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal do Amazonas, 2016.

_____. **Historicizando e refletindo sobre o passado: arqueologia pública como instrumental alternativo para educação inclusiva.** In. Educação e memória: seguindo os percursos da história. Fazer Educativo. Vol. 19. INESP. Fortaleza, 2018.

_____. **Percursos, imagens e sentidos: etnografando os modelos insurgentes de habitar a cidade em Manaus.** Anais da 32 Reunião Brasileira de Antropologia: Saberes insubmissos, diferenças e direitos, Rio 2020.

_____. **O Forte Encantado: Narrativas Divergentes e Estratégicas Geopolíticas de Colonização na Amazônia Central** . Fazendo Antropologia no Alto Solimões 27, 2020.

IRIBARREM, Camila Garcia; ALMEIDA, Caroline Soares de & RUFINO, Márcia Regina Calderipe Farias. **Políticas públicas para a gestão de resíduos sólidos e a ocupação de áreas próximas a corpos d'água em Manaus e Recife.**In Dossiê utopias da reciclagem e circularidade. Revista Vibrant. V20. 2023.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu.** São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Idéias para adiar o fim do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LIMA, Helena Pinto & MORAES, Bruno Marcos. **Produção de conhecimento e preservação em debate: aspectos da arqueologia na cidade de Manaus.** Revista de Arqueologia, Volume 23. N 1 : 90-107, 2010.

LIMA. Helena Pinto. **A História das Caretas: A Tradição Borda Incisa na Amazônia Central.** 2008. 538.f (Tese de Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.

LINNÉ, S. **Les recherches archéologiques de Nimuendaju au Brésil.** Journal de La Société

des Americanistes de Paris, t XX, 1928.

MACIEL, Márcia Nunes & MURA, Márcia. **Indígenas em contextos urbanos e a pandemia.** In Presenças indígenas em contextos urbanos: a pandemia de covid 19 e outras histórias/ Organizador Fábio Araújo- São Paulo: Pimenta Cultural, 2023.

MARCUS, George E & CUSHMAN, Dick. **Ethnographies as Texts.** Annual Review of Anthropology, Vol. 11. (1982), pp. 25-69.

MEGGERS, Betty & Evans, Clifford. **An experimental formulation in the tropical Forest Áreaof South America.** Essays in Precolumbian Art and Archaeology. Cambridge: Harvard University, 1961.

MEGGERS, Betty. **Cultural Evolution in Amazônia.** Anthropological Papers. University of Michigan n 85. 1991.

_____. **Environmental Limitations on the Development of Culture.** American Anthropologist, v 56, 1954.

MÉTRAUX, A. **Contribution à l'étude de l' archéologie du cours supérieur et moyen de L' Amazone.** Revista deo Museo de La Plata, 1930.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Processo 816610201040133200: Com pedido liminar de antecipação de tutela.** Manaus. 2010.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. **A música como “caminho” no repertório do xamanismo guarani.** Revista de Antropologia, v. 47, n. 1, p. 197–232, 2004.

MORAES, Claide de P. **Arqueologia da Amazônia Central vista de uma perspectiva da região do Lago do Limão.** Dissertação (mestrado em Arqueologia). Museu de Arqueologia e Etnologia. São Paulo: Universidade de São Paulo. 2006.

NEVES, Eduardo Góes. **Arqueologia da Amazônia.** Jorge Zahar Editor Ltda. Rio de Janeiro, 2006.

_____. **O Velho e o Novo na Arqueologia Amazônica.** Revista USP – São Paulo, n 44, p 86-111, dezembro-fevereiro 1999-2000.

_____. **Sob os Tempos do Equinócio: Oito mil anos de história na Amazônia Central (6.500 ac – 1.500 dc).** Tese de Livre Docência. Museu de Arqueologia e Etnologia-MAE. Universidade de São Paulo, 2012.

NORDENSKIOLD, Erland. **L' archéologie di bassin de L' Amazone.** Paris, Les Editions G. Van Oest, 1930.

OOSTERBEEK, Luiz & BASTOS, Rossano Lopes. **Arqueologia Transatlântica: Projetos de colaboração.** Erechim, R: Habilis, 2007.

PALMATARY, Helen C. **Tapajo Pottery**. Etnologiska Studier, 1939.

PAVEI, Katiuci; SCHMIDT, Laura Aggens. **Vivenciar-sentir-narrar a EJA: uma proposta antro-po-artística**. Iluminuras, Porto Alegre, v. 26, n. 71, p. 337-360, 2025.

PONTES FILHO, Raimundo. **Breve História do Amazonas**. Ed. Valer. Manaus. 2000.

PORTO, N. **From exhibiting to installing ethnography experiments at the Museum of Anthropology of the University of Coimbra, Portugal, 1999-2005**. In MACDONALD, S; BASU, P. Exhibition experiments. Malden, MA: Blackwell Publishing. 2007, 175-196.

REFREW, Colin; BAHN, Paul. **Archaeology: Theories, Methods and practice**. 6ed. London. Thames & Hudson, 2008

ROOSEVELT et Al. **Eight Millennium Pottery from a Prehistoric Shell Midden in the Brazilian Amazon**. Science, New Series, Vol. 254. No 5038. pp1631-1624 (Dec, 13. 1991).

ROOSEVELT. Anna C. **Early Pottery in the Amazon. Twenty years of scholarly obscurity**. In the Emergency of Pottery : Technology and innovation in ancient societies: W K Barnett and J W Hoopes, pp 115-131. Smithsonian Series in archaeological inquiry. Smithsonian Institution. Washington, 1995.

SÁ, Jorge Franco de. **Manaus: higiene, meio ambiente e segurança do trabalho na época da borracha**. Manaus. Edua. 2012.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Patrimônio e poder: reflexões sobre a produção de narrativas no Brasil**. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

SILVA, Alvir Carolino da. **Conflito e Patrimonialização: o processo de tombamento do Encontro das Águas dos rios negro e Solimões (Manaus-AM)**. 2018. Tese. (Doutorado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2018.

SILVA, Carlos Augusto da. **A reprodução de vidas em sítios arqueológicos na Amazônia**. Manaus: EDUA – Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2014.

_____. **Área de interfaces ceramistas pretéritas: a coleção arqueológica José Alberto Neves**. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Universidade Federal do Amazonas, 2016

_____. **Sociedade e cultura na Amazônia: uma abordagem sobre o patrimônio arqueológico na cidade de Manaus**. 2016. 272 f. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016

_____. **Em busca do tempo perdido: Fragmento Soterrado entre rios e florestas é o que resta da história ameríndia pretérita em Manaus**. BK Editora:

Manaus, 2011.

SILVA, Fabíola Andréa. **Etnoarqueologia: uma perspectiva arqueológica para o estudo da cultura material**. MÉTIS: História & Cultura, Caxias do Sul, v. 8, n. 16, p. 121–139, 2009.

SMITH, Laurajane. **Uses of Heritage**. New York: Routledge, 2006.

SOARES, Pedro Paulo de Miranda Araújo. **Memória ambiental na Bacia do Una: Estudo antropológico sobre transformações urbanas e políticas públicas de saneamento em Belém (PA)**. 2016. Tese. (Doutorado em Antropologia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2016.

SOUZA, Márcio. **A paixão de Ajuricaba**. Manaus: Editora Valer, 1985.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

STEIL, C. A & CARVALHO, I. C. de M. **Cultura, percepção e ambiente. Diálogos com Tim Ingold**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012. (Coleção Antropologia Hoje)

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

TAMASO, Izabela. **Preservação dos Patrimônios Culturais: direitos antinômios, situações ambíguas**. Anuário antropológico/98. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 11-50.

TEWARD, Julian H. (Ed.). **Handbook of South American Indians**. Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1946-1959.

TSING, Anna Lowenhaupt. **Friction: an ethnography of global connection**. Princeton: Princeton University Press, 2005.

_____. **O cogumelo no fim do mundo: sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Ubu Editora, 2021.

_____. **Viver nas ruínas**. Brasília: Mil Folhas, 2019.

UATUMÃ ARQUEOLOGIA. **Diagnóstico Arqueológico Interventivo da Comunidade do Igarapé da Sharp**. Depositário : Superintendência Regional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional no Amazonas. Manaus. 2014.

_____. **Projeto de Diagnóstico Arqueológico do Shopping Manaus Vianorte**. Depositário : Superintendência Regional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional no Amazonas. Manaus. 2013

_____. **Diagnóstico Arqueológico Interventivo do Empreendimento**

Parente Andrade. Depositário : Superintendência Regional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional no Amazonas. Manaus. 2014.

Diagnóstico Arqueológico não interventivo da Comunidade do Igarapé São Sebastião. Depositário : Superintendência Regional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional no Amazonas. Manaus. 2015

VELOSO, Elaine. **É pote de parente antigo: conhecimento local e patrimônio arqueológico na Amazônia.** Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2010.

VIANNA, Letícia C. R. **Patrimônio Imaterial.** In: GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural. 2.ed. rev. ampl. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2016. (verbete)

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura.** São Paulo: CosacNaify, 2010.

Páginas Eletrônicas

MARINHO, Giovanna. **Sob os pés, o passado invisibilizado de Manaus.** *A Crítica*, Manaus, 24 out. 2025. Disponível em: <https://www.acritica.com/manaus/sob-os-pes-o-passado-invisibilizado-de-manaus-1.387071>

UNESCO. Convenção sobre a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial. 2003. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540por.pdf>

RIO NEGRO ATINGE MAIOR SECA DA HISTÓRIA. O Globo. 2024. Disponível em (<https://oglobo.globo.com/brasil/noticia/2024/10/06/rio-negro-atinge-maior-seca-da-historia-e-deve-atrapalhar-mais-de-120-mil-eleitores-no-amazonas.ghtml>)

SECA DO RIO MADEIRA PODE SE AGRAVAR. Agência Brasil, 2024. Disponível em: (<https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2024-09/seca-do-rio-madeira-pode-se-agravar-ainda-mais-aponta-sbg>)