



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO AMAZONAS - UEA
ESCOLA SUPERIOR DE CIÊNCIAS SOCIAIS - ESO
CURSO BACHARELADO EM ARQUEOLOGIA**

**DIÁLOGOS CRUZADOS: IDENTIDADE E PATRIMÔNIO
ARQUEOLÓGICO EM SÃO JOSÉ DO AMPARO, TONANTINS – AM**

MARCUS ANDRÉ DOS SANTOS BERNARDES RABELO

MANAUS- AM

2017

MARCUS ANDRÉ DOS SANTOS BERNARDES RABELO

**DIÁLOGOS CRUZADOS: IDENTIDADE E PATRIMÔNIO
ARQUEOLÓGICO EM SÃO JOSÉ DO AMPARO, TONANTINS – AM**

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao curso bacharelado em Arqueologia da Universidade Estadual do Amazonas como pré requisito para a obtenção do título de bacharel em Arqueologia.

Orientador(a): Prof. Dra Tatiana de Lima Pedrosa Santos

MANAUS- AM

2017

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO AMAZONAS - UEA
ESCOLA SUPERIOR DE CIÊNCIAS SOCIAIS - ESO
CURSO BACHARELADO EM ARQUEOLOGIA**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada, aprova a Monografia intitulada:

**DIÁLOGOS CRUZADOS: IDENTIDADE E PATRIMÔNIO
ARQUEOLÓGICO EM SÃO JOSÉ DO AMPARO, TONANTINS – AM**

Elaborada por
MARCUS ANDRÉ DOS SANTOS BERNARDES RABELO

Como requisito para a obtenção do grau de
Bacharel em Arqueologia

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Dra. Tatiana de Lima Pedrosa Santos - UEA
(Orientador)

Prof Msc. Júlio Silva - UFAM
(Membro)

Prof. Msc Arminda Mendonça de Souza
(Membro)

Manaus, setembro de 2017.

“Por quantas dimensões a vida precisa passar? Por quantas estradas o homem precisa caminhar buscando o grande segredo da existência? A tarefa é difícil, gigantesca, muitas vezes impossível, mas nenhum destes argumentos é capaz de nos impedir de seguir adiante.

Não podemos saber o que aconteceu no passado, e que levou as coisas a serem como são. Não podemos saber o que nos espera adiante [...] mas devemos tentar ir o mais longe possível.

Mesmo no meio do deserto, é importante tentar descobrir as maravilhas enterradas na areia”

L. Easley (1907-1977)

RESUMO

Em geral os patrimônios dos grupos e sociedades são analisados para que se iluminem aspectos culturais. Dentre os diversos tipos de patrimônio existentes, a cultura material arqueológica representa uma categoria relacionada às populações do passado e em alguns casos age como importante ferramenta de identificação social no presente, especialmente quando se tratam de sociedades vinculadas ao tradicional, com forte apego às matrizes culturais. Em sentido contrário, existem as sociedades que decidem viver parcialmente ou completamente desvinculadas dessa representação, elegendo outros ícones portadores das identidades por eles desejadas. A presente pesquisa foi um estudo de caso na comunidade ribeirinha de São José do Amparo, interior do município de Tonantins - Amazonas, onde a relação entre comunidade e material arqueológico é distante e vazia. Discutem-se as motivações desse distanciamento e as possíveis soluções para efetivar a preservação destes bens. Os trabalhos desenvolvidos permitiram um novo olhar sobre as noções de patrimônio e suas implicações ao serem usadas em comunidades onde estes conceitos ainda não são difundidos. Por fim, abre-se espaço para a discussão sempre muito viva da conservação dos vestígios arqueológicos por pessoas que não se identificam nele, em prol de interesses acadêmicos ou não e propõe-se uma reflexão à respeito destas intervenções arqueológicas tendo em vista que estas trazem à tona justamente alguns aspectos que foram propositalmente deixados de lado por essas populações.

Palavras-chave: Identidade. Patrimônio. Irmandade da cruz. São José do Amparo.

ABSTRACT

In general the patrimonies of groups and societies are analyzed to illuminate cultural aspects. Among the various types of heritage, archaeological material culture represents a category related to the populations of the past and in some cases acts as an important tool of social identification in the present, especially when dealing with societies linked to the traditional, with strong attachment to cultural matrices. On the contrary, there are societies that decide to live partially or completely detached from this representation, choosing other icons that carry the identities they want. This research was a case study in the riverside community of São José do Amparo, in the municipality of Tonantins - Amazonas, where the relationship between community and archaeological material is distant and empty. We discuss the motivations of this distance and the possible solutions to effect the preservation of these goods. The work developed allowed a new look at the notions of heritage and its implications when used in communities where these concepts are not yet widespread. Finally, there is a space for the ever-lively discussion of the preservation of archaeological remains by people who do not identify themselves in it, in favor of academic interests or not, and propose a reflection on these archaeological interventions in view of which they bring on the surface precisely some aspects that were purposely left aside by these populations.

Keywords: Identities. Heritage. The cross brotherhood. São José do Amparo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
CAPÍTULO 1	8
1.1 – São José do Amparo no contexto pré-colonial e de contato	9
1.2 – Histórico da fundação e sua contextualização política.....	16
1.3 – Modernidade, conflito social e a crise identitária.....	24
CAPÍTULO 2	29
EM MEIO A TUDO ISSO, ONDE FICA O PATRIMÔNIO ARQUEOLÓGICO?	29
2.1 – Sobrevivência (material) e persistência (imaterial): as coisas arqueológicas	32
2.2 – Os patrimônios como discursos? Aproximações entre pessoas e coisas.....	36
2.3 – Colecionismo: uma luz em meio à escuridão do desconhecido	39
CAPÍTULO 3	42
TEM FUTURO UM SÍTIO QUE JÁ FOI ESQUECIDO?	42
3.1 – Planos de preservação do patrimônio arqueológico.....	44
3.2 – Sugestões para a construção de um projeto preservacionista em São José do Amparo.....	46
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	48
REFERÊNCIAS	50
APÊNDICE A – Fotos da comunidade.....	53
APÊNDICE B – Fotos de materiais arqueológicos	61
APÊNDICE C – Colecionadores	68
ANEXOS	71

INTRODUÇÃO

Em geral os patrimônios de determinados grupos sociais são analisados para que se iluminem aspectos culturais. Eles assumem o papel de ícones identificadores e como o próprio nome sugere, relacionam-se as identidades dos grupos em questão. A cultura material arqueológica por ser um tipo de patrimônio, muitas vezes assume a mesma função e contém informações importantes sobre como o passado se relaciona com o presente.

Na comunidade ribeirinha de São José do Amparo, interior do município de Tonantins no Amazonas, a relação entre comunidade e material arqueológico é distante e vazia. Deste modo, o patrimônio arqueológico não possui representatividade frente aos grupos sociais componentes da sociedade o que de certa forma contribui para a sua degradação e destruição com o tempo.

Partindo desta explanação, este trabalho levanta os seguintes questionamentos: Por que a relação entre pessoas e coisas arqueológicas na comunidade é tão distante e vazia e de que forma se pode preservar uma coisa que não se conhece ou se tem afeição ? (FUNARI, 2009)

Para se chegar a uma resposta concreta, foram analisados os aspectos perceptíveis e declaráveis das relações contemporâneas da comunidade com o patrimônio arqueológico, enaltecendo as possíveis relações entre passado e presente (BEZERRA, 2014) (SIMPSON e WILLIAM, 2008) e entendendo o emaranhamento de pessoas e coisas (HODDER, 2010).

Buscou-se inferir a partir dos históricos de ocupação das terras onde hoje encontra-se a comunidade, que a relação estabelecida entre pessoas e coisas arqueológicas pode ser fruto de um sistema religioso que a distancia das ocupações mais antigas e de outros estratos sociais, ou até mesmo resultado de um distanciamento natural, ao considerar-se que estes indivíduos contemporâneos podem ter suas origem em lugares distintos e não necessariamente na própria comunidade.

Além disso, se fez necessário também compreender as diversas questões identitárias, já que se trata de uma comunidade heterogênea e portanto composta por diferentes grupos sociais. A existência de diferenças sociais abre espaço para

uma negociação, onde os campos de ideias contraditórias podem acarretar em conflitos sociais generalizados (DIMIATRIDIS, 2004).

Portanto, como objetivo, o presente trabalho visou buscar alternativas de preservação do material arqueológico em meio a tantas diferenças sociais de modo que estas fossem discutidas levando-se em consideração as demandas e desejos da própria comunidade. Para isso buscou-se criar um lócus de conversação onde foram apresentadas as noções básicas de patrimônio, de acordo com a que usamos, e de modo que fossem evidenciadas as alternativas do seu “uso” sustentável

A pesquisa situa-se nos campos de algumas das arqueologias que envolvem as comunidades em áreas de sítios arqueológicos. Especificamente, aquelas que priorizam a participação efetiva dos moradores na produção do conhecimento gerado com a investigação, podendo enquadrar-se em algumas delas, como por exemplo as arqueologias: comunitária (MARSHALL, 2002), (TULLY, 2007), colaborativa (COLWELL e FERGUSON, 2008), (MACDAVID, 2004) e pública (FUNARI e BASTOS, 2008) (MERRIMAN, 2004) com algumas ressalvas.

A principal justificativa para que fosse realizada é a vontade de se preservar o patrimônio arqueológico. Ocorre ainda que nem sempre estes conceitos de patrimônio “inventados” podem ser aplicados em localidades distanciadas onde o nível de interação com os lócus “globalizados” é baixíssimo.

Outros questionamentos que norteiam o trabalho, dizem respeito ao colecionismo. Embora estejamos a par de uma relação distante, algumas poucas pessoas guardam em suas casas material arqueológico, o que nos leva a pensar até que ponto as pessoas tem a percepção de que aquelas coisas são importantes. Se não representam algo significativo, Por que então eles os guardam ?

Por fim, a prática do colecionismo pode ser uma “luz na escuridão do desconhecido patrimônio arqueológico” e também uma alternativa da tão almejada preservação. Apesar de ter sido iniciada involuntariamente na própria comunidade, estas atitudes são importantes frente ao gigantesco desafio de preservação do patrimônio cultural em São José do Amparo.

CAPÍTULO 1

CULTURA, RELIGIÃO E MATERIALIDADE: HISTÓRIAS QUE SE CRUZAM

A Amazônia [...] é uma terra que ainda se está preparando para o homem que a invadiu fora do tempo, impertinente, em plena arrumação de um cenário maravilhoso. Hei de tentar demonstrar isto. Mostrarei, talvez, esteiando-me nos mais secos números meteorológicos, que a natureza, aqui, soberanamente brutal ainda na expansão de suas energias, é uma perigosa adversária do homem. Pelo menos em nenhum outro ponto lhe impõe mais duramente o regime animal (CUNHA, 1994).

A região Amazônica pode ser vista como um palco de grandes apresentações, feitas em épocas diferentes por pessoas distintas. Como em qualquer grande palco, os mais variados grupos se apresentam e deixam marcados no tempo e espaço a sua passagem. Embora hoje se tenha a concepção de que a Amazônia é também resultado da interação humana no passado, nem sempre os grupos que viveram nessas terras tiveram papel de destaque na história da região. A Amazônia foi vista por muito tempo como uma ópera sem pessoas, onde o único espetáculo que se via, era o natural.

Mas como toda boa orquestra precisa de um maestro, o advento dos estudos sobre a Amazônia vem comprovando cada dia mais, através da materialidade da produção humana no passado com a evidência das gigantescas modificações na sua paisagem que os “músicos” amazônicos existiam, e que compuseram as mais incríveis sinfonias nas terras que os acolheram.

De repente vimos o homem amazônico sair do anonimato na plateia desse grande espetáculo e transformar-se em um grande maestro, que orquestrou mudanças, administrou o usufruto sustentável de recursos e conseguiu viver harmoniosamente com o ambiente natural por séculos, até ser bruscamente interrompido pela colonização. O homem da Amazônia se reiventa, se integra e se reintegra ao ambiente, e principalmente se adapta.

Como é irônica e contraditória a afirmação de que as terras amazônicas são pobres. Estamos lidando com a maior biodiversidade em florestas tropicais do planeta, ou seja, nenhum outro lugar do mundo é capaz de sustentar a quantidade de tipos de vida existentes nestas terras e isso é muito significativo.

Portanto, temos visto que entender a Amazônia é olhar para o passado e nunca subestimar a capacidade humana. É observar o presente e apreender todos os mínimos detalhes de uma história à custa de muitas vidas, que não foi capaz de apagar a beleza e os modos de vida do passado, repetidos ainda hoje. Por fim, é visar um futuro de luz em meio às trevas do anonimato, um futuro construído através de gerações que sobreviveram às mais difíceis intempéries, passaram pelos mais transformadores processos, mas no fim não perderam a sua essência “amazônica” de ser.

Nosso ponto de partida é um desses mais diversos lugares modificados pelo homem e tem como imagem uma escadaria que dá de frente a uma igreja¹. A construção e a escada são a porta de entrada de uma comunidade pacata e acolhedora na região do alto Solimões que carrega em sua trajetória histórias de vidas que se cruzam no presente por meio da materialidade e imaterialidade da produção humana no passado.

1.1 – São José do Amparo no contexto pré-colonial e de contato.

Antes mesmo do surgimento das vilas e povoados aglutinados por meio de missões jesuíticas promovidas pelos colonizadores, as terras do alto Amazonas já eram disputadas ferozmente. Estes embates promoviam pressões que, por sua vez, ocasionavam o deslocamento contínuo de povos pelo local. Segundo Lathrap (1975), a competição pelas terras na região supracitada ocasionou em expansões populacionais, o que de certa forma pode ser inferido pelas evidências arqueológicas.

Naturalmente essas evidências apontam para uma ocupação conturbada marcada por bruscas interdições. Uma dessas categorias dispersas é a cerâmica, que apresenta-se por uma área bem abrangente. As discussões iniciais no contexto arqueológico para a Amazônia discutiam principalmente de que forma ocorriam cerâmicas morfologicamente semelhantes em áreas distantes umas das outras.

Meggens e Evans (1957), ao trazerem os conceitos de Horizontes, Tradições e Fases, buscavam compreender no espaço e tempo determinados tipos de

¹ Ver foto 3 no apêndice A

cerâmica, partindo do pressuposto de que estas classificações ajudariam a entender as principais mudanças ocorridas com o tempo.

Segundo a autora, existiam para a Amazônia quatro estilos cerâmicos, compreendidos por: Borda incisa, Zonado Hachurado, policromo e Inciso-pontado, todos estes associados a uma origem externa, fora dos limites da Amazônia. A classificação ajudou de certo modo a entender a grande dispersão dos horizontes estilísticos pela região. Para este trabalho será dada especial ênfase ao horizonte compreendido como Tradição Policroma da Amazônia que se espalhou para as áreas mais longínquas do canal principal do Solimões e afluentes no alto Amazonas e que é recorrente na comunidade objeto deste estudo.

Meggers, Evans e Hilbert defendiam a ocupação destas adjacências por meio de migrações externas, enquanto Lathrap e mais tarde, Brochado, apontavam que a dispersão deste tipo de cerâmica se deu com a migração dos povos do tronco tupi-guarani vindos do médio e baixo Amazonas (MEGGERS e EVANS, 1957; LATHRAP, 1975; BROCHADO, 1989).

Anos mais tarde, no âmbito do PRONAPABA (Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas da Bacia Amazônica) coordenado por Mário Simões, foram realizadas pesquisas em toda a região por praticamente três décadas, o que resultou em uma constelação de dados e evidências que por sua vez corroboraram com as propostas de Meggers e Evans (SIMÕES, 1977).

A discussão é retomada décadas mais tarde com a implantação do Projeto Amazônia Central, argumentava-se que não existem dados etno-históricos suficientes para se sustentar a hipótese da correlação entre língua e expansão cerâmica. Atribuem, portanto, o surgimento da tradição policroma a algum lugar no sudeste da Amazônia, onde se encontra as proximidades do alto Rio Madeira (HECKENBERGER, NEVES, PETERSEN, 1998).

Os embates territoriais parecem ser a chave para o entendimento das ocupações ocorridas nessa região. Neves atribui a dispersão de grupos para oeste à grandes conflitos intertribais no período pré-colonial (NEVES, 2006). Sabe-se também que, muitos séculos mais tarde, nativos indígenas se dirigiram em sentido oposto à atual cidade de Manaus devido ao avanço desenfreado dos portugueses por aquelas terras (PORRO, 1996).

Já como parte de uma nova linha de pensamento sobre a Amazônia, Schaan indica que a correlação direta entre grupos linguísticos ou etnias é problemática:

Pretendemos demonstrar que a atribuição de diferenças em conjuntos de artefatos a fases distintas (e sua identificação com grupo social) pode mascarar continuidade cultural e mudanças sociopolíticas dentro de um mesmo sítio ou território; o reconhecimento de variabilidade estilística dentro de uma mesma fase – geralmente considerada uma entidade homogênea – pode significar a revelação de limites políticos e identidades socioculturais importantes; e as semelhanças estilísticas entre conjuntos de artefatos não necessariamente significam identidade cultural ou a existência de um mesmo substrato etnolingüístico e podem corresponder a sociedades totalmente distintas em organização sociopolítica e padrões de subsistência (SCHAAN, 2007).

Uma vez que não é o propósito deste trabalho discutir as implicações das diversas teorias de distribuição cerâmica na região, entende-se por suficiente esta breve introdução e contextualização.

No período de contato é relativamente consensual que a região fora habitada principalmente pelos Omágua, Ticuna e Cocama. Segundo as inúmeras bibliografias e referências existentes, estes grupos espalharam-se de forma assustadora por toda a região do alto e médio amazonas, assumindo seu controle político (PORRO, 1987).

As primeiras menções à região, e conseqüentemente às populações que habitavam o Solimões, foram feitas por Carvajal, Altamirano e Vásques ao documentarem as expedições de Orellana em 1542 e de Úrsua e Aguirre em 1561, respectivamente. Ressalta-se também a presença portuguesa de Pedro Teixeira em 1637, do franciscano de Quito Laureano Cruz em 1647, do padre Samuel Fritz em 1689 e do francês La Condamine cerca de um século mais tarde.

Todos os cronistas, viajantes e naturalistas apontados acima destacam a presença de uma grande nação de índios que possuíam os crânios achatados e povoavam uma imensa área compreendida entre o alto e médio Solimões, além de porções do Peru, Colômbia e Equador (ACUNÃ, 1641; TEIXEIRA, 1639; CRUZ, 1900; HERIARTE, 1662). Era a província dos Omágua ou Cambeba da raça Tupi que povoaram esta região junto com os Cocama e outros grupos da mesma raça vindos do litoral (PORRO, 1987).

Os indígenas desta raça pareciam estar divididos em dois grupos: Os Omágua yeté – conhecidos como Omáguas verdadeiros – e os Omágua das ilhas – conhecidos como “la Gran Omágua”. Os primeiros estavam na região que compreende o Equador, especificamente no rio Napo. Os Omáguas das ilhas, por sua vez, habitavam o alto amazonas, desde o território que compreende o atual município de Fonte Boa até o Peru. (PORRO, 1987)

No ano de 1542, em ocasião da passagem de Orellana pela região, Carvajal fez os primeiros registros documentais sobre os nativos contactados. Naquele tempo a aldeia principal dos Omáguayeté, “Aparia Grande”, localizava-se nas proximidades da atual Tabatinga, no rio Napo, estendendo-se até as proximidades da atual cidade de São Paulo de Olivença - AM. Carvajal ainda menciona que havia um imenso vazio demográfico entre esta localidade e o território que compreende a atual cidade de Tefé - AM (CARVAJAL, 1894).

Iniciava-se no rio Tefé a província *Machiparo*, estendendo-se até uma área compreendida entre o Coari e o Purus. A partir dali para baixo viviam os Omágua das ilhas. Não se sabe se estes seriam os mesmos Omágua de Aparia, mas é certo que séculos mais tarde, foram identificados grandes contingentes de indígenas Omágua no rio Juruá, justamente no local identificado como vazio na passagem de Orellana (PORRO, 1987).

A localização dos Omágua, também foi descrita pelo padre jesuíta Cristóbal de Acuña em expedição realizada no ano de 1639. A expedição que tinha como propósito coletar informações “ao longo do trajeto, acerca de sua região percorrida, seus habitantes e suas propaladas riquezas, que tanta cobiça despertavam entre governantes” (ACUÑA, 1994) acabou por contribuir para um importante registro histórico dos povos nativos que habitavam o amazonas.

Acuña compôs a companhia do português Pedro Teixeira a mando do rei Filipe IV e seguiu de Quito para a foz do amazonas (ACUÑA, 1994). Sendo assim documentou, descreveu e relatou com grande afinidade de detalhes os aldeamentos indígenas, principalmente Omágua, naquele período. Uma de suas maiores contribuições foi sem dúvida o detalhamento empreendido na distribuição geográfica e espacial dos aldeamentos:

A sessenta léguas mais abaixo do Tumburágua, começa a melhor e mais vasta província de quantas encontramos em todo este grande rio, que é a dos Águas, comumente chamados de Omáguas,

nome impróprio que lhe puseram no lugar do nativo, e ajustado à sua moradia, que é a parte de fora, o que quer dizer Águas. Esta província tem mais de duzentas léguas de longitude, e seus povoados são amiúde tão contíguos, que mal termina um já começa o outro. Sua largura é, ao que parece, pequena, pois não passa da mesma que tem o rio, em cujas ilhas, que são muitas, e algumas bem grandes, estão suas moradias. Porém, considerando que todas estas ilhas ou estão povoadas ou cultivadas, pelo menos para o sustento dos nativos, poder-se-á fazer uma ideia da grande quantidade de índios que em tão longa distância se alimentam. Essa gente é a de mais razão e melhor governo que há em todo o rio. (ACUÑA, 1994: 117)

Os relatos de Acuña indicam que as aldeias Omágua se espalhavam por mais de 700 km iniciando a oeste. A primeira delas encontrava-se no local que compreende hoje a atual fronteira entre Peru e Colômbia estendendo-se até as proximidades do atual município de Jutá e Fonte Boa (ACUÑA, 1997; PORRO, 1996).

Um ano depois da expedição de Acuña ocorre a separação da coroa portuguesa da coroa de Castela, em 1640, e os conflitos entre Portugal e Espanha se intensificaram, o que refletiu na disputa pela posse das terras na Amazônia. Os espanhóis detinham a porção oeste do território, que compreendia desde as nascentes do rio Madeira até os rios Napo e Içá, enquanto os portugueses detinham a banda leste (FILHO, 2009).

A partir de então são os jesuítas espanhóis que aldeiam a maioria das nações do Solimões (REIS, 1959). Embora impedidos de chegar ao médio e alto Solimões, os portugueses argumentam que por direito as terras destas regiões devem ser suas, uma vez que as embarcações portuguesas foram pioneiras na navegação destas localidades, com expedições realizadas antes mesmo de Orellana (REIS, 1959; FILHO, 2009; GARCIA, 1912).

Em 1636 os leigos Brieva e Toledo também mencionaram a grande província dos Omágua. A expedição destes foi descrita por Laureano da Cruz, que por sua vez esteve entre estes indígenas por três anos, de 1647 à 1650. Na descrição menciona-se os grandes vazios demográficos nos limites ao norte e ao sul das aldeias Omágua, que fora atestado e justificado pelo próprio Laureano anos mais tarde como sendo áreas de controle político e territorial, portanto não podiam ser habitadas por qualquer outro povo que não quisesse enfrentá-los (PORRO, 1996).

Quatro décadas mais tarde, já no ano de 1689, o padre jesuíta Samuel Fritz passava por aquela região para tornar-se um verdadeiro marco na história destes grupos indígenas. Fritz foi o primeiro expedicionário a fundar missões e converter a grande nação de indígenas locais.

Esta nação era composta e dividida em inúmeras aldeias Omágua e Jurimágua que, na sua grande maioria, foram visitadas pelo padre na ocasião de sua passagem. Suas façanhas foram descritas em seu próprio diário de viagem que foi publicado quase um século e meio depois de sua morte (FILHO, 2009).

No entanto, esta não foi a única contribuição do padre para a historiografia daquele período, Fritz também elaborou um minucioso e detalhado mapa, que segundo historiadores, foi o mais bem trabalhado que se tinha notícia sobre a região (FILHO, 2009), (Vide anexo 5). Tal foi a importância deste que La condamine utilizou sessenta anos mais tarde para traçar o roteiro de sua viagem (LA CONDAMINE, 2000).

Ao cruzar as informações do mapa de Fritz com os mapas atuais, nota-se que o município de Tonantins e toda a extensão que compreende suas terras equivaleriam no tempo de Fritz as proximidades do território chamado de terras altas dos Caivisana ou Caixana próximo ao rio Tonantins, tendo como limite territorial ao norte as terras dos “Tecuna” ou Ticuna:

De jusante para montante, o Padre Fritz passou por 23 aldeias Omáguas: Maiavara, Euaratam, Arasaté, Maribité (quase em frente a uma boca do Jutáí), Canafia (diante da boca principal do Jutáí), Ibiraté, Uaté, Cuatinivaté, Cucunaté (depois da qual ficavam as terras altas dos Caivisanas na margem norte, que podemos supor ser Caixanas, e portanto rio Tonantins), Maracaté, Catoreará (onde parou seis dias doutrinando), Joeté, Janasaté, Ameneuaté, Chipatité, Tucuté, Arapataté, Coquité, Guacaraté, Ameiguaté, Quematé (depois do qual passou pela boca do Junari), Joauaté (depois da qual passou por três correntes grandes) e São Joaquim (que ele chama de “princípio de minha missão”). [...] descontadas as paradas, o missionário passava em média por uma aldeia por dia (MELATTI, 1985 apud FILHO, 2009).

Os trabalhos do padre começaram a despertar certo interesse da coroa portuguesa naquelas terras, de modo que, em uma tentativa desesperada de tomar o território, o governo autoriza a sua prisão em Belém por suposta espionagem. A denúncia parte do pressuposto de que aquele território era na verdade português

devido a passagem de Pedro Teixeira tempos antes de Fritz – no ano de 1638 - na foz do Aguarico, rio Napo.

Portugal se estabelece então na região onde se encontra a capela de Nossa Senhora das Neves, fundada pelo jesuíta espanhol, entre o Juruá e o Içá, e dali começam a provocar um imenso alvoroço com sua chegada. De fato, as aldeias ficaram vazias devido ao temor dos índios em relação à ferocidade portuguesa (FILHO, 2009). Tal temor e pavor podem ser vistos nos relatos de Lucero:

Eles se depararam com três povoados de Omaguas, os quais lhes fizeram muito contentes: essas pessoas dizem que se aproximam de mim com medo dos portugueses, que desde a cidade de São Luis e do castelo do Grande Pará, onde estão enfrentando os holandeses, subiram ao “Gran Omagua” em busca de cativos: asseguro-me que mais deles virão, que são cerca três mil índios, e é claro que é o medo dos portugueses que os trazem. (LUCERO, 1986: 323)

Mesmo após sua prisão, retornou em 1693 ao local onde empreendera suas missões, local onde fora recebido com grande alegria pelos nativos:

Samuel Fritz não se deu por vencido. Voltou, em 1693, às missões [...]. À sua voz, Omáguas, Jurimáguas, Aisuares, regressaram aos aldeamentos. Reanimou-se tudo. Os povoados foram reestabelecidos. De todos os cantos vinham bandos, tribos inteiras, procurar-lhe os ensinamentos preciosos. Não houve agrupamento indígena que não lhe tornou-se rendesse homenagens. Adoravam-no. Havia motivos. Curando os doentes, animando os indecisos, ensinando processos de lavoura, distribuindo carinhos, encaminhando todos para uma vida mais organizada, não os escravizava, não os explorava e ainda os defendia da agressividade do sertanistas paraenses. Seu nome tornou-se respeitado. Tomaram-no por santo, filho de Deus. No Pará [...] os negros receberam-no como redentor da raça (FILHO, 2009).

Entre os Omáguas Samuel fundou vinte e oito missões, que segundo Melatti “não se desenvolveram, devido às expedições escravizadoras portuguesas que subiam o rio e os índios que viviam nas margens terminaram por se reduzirem a números insignificantes” (MELATTI, 2016).

Com o abandono desesperado, a maioria destas missões foi reaproveitada por portugueses e posteriormente possibilitaram a criação das atuais cidades de Fonte-Boa, Coari, Tefé e São Paulo de Olivença (REIS, 1989).

O século XVIII é marcado pela extinção de muitos agrupamentos indígenas, e é neste tempo que começa o declínio da grande nação Omágua. Diversos foram os fatores que culminaram no seu desaparecimento, dentre eles a ferocidade da expansão portuguesa, os descimentos, as fugas, epidemias e até mesmo as catequeses.

Na metade deste século, a expedição do cartógrafo equatoriano Pedro Vicente Maldonado e do Francês La condamine, atestaram o estrago causado pelo grande massacre aos Omágua, segundo eles, não haviam mais indícios das quase 30 missões fundadas por Samuel Fritz, e os nativos Omágua que ainda estavam vivos misturaram-se à população local (LA CONDAMINE, 1992)

Se no século XVIII já se atestou a baixa densidade da população Omágua, no século XIX quase não se encontravam mais os índios tradicionais Cambeba, de cabeça achatada, com exceção de algumas menções de Spix e Martius (1819) e Paul Marcoy em “viagem pelo Amazonas (1847) .

Ambos entram em consenso que a população Omágua finalmente entrou em declínio total quando misturados aos nativos locais, na maioria Cocama e Ticuna. O que não os impedia de afirmar sua identidade “Kambeba” pelo orgulho que ainda carregavam de sua nação vencida (MARCOY, 2001).

1.2 – Histórico da fundação e sua contextualização política

O local que outrora foi apenas uma parcela do território Omágua, é hoje conhecido como microrregião do Alto Solimões. Esta classificação compreende 09 municípios, dentre eles: Amaturá, Atalaia do norte, Benjamin Constant, Fonte boa, Jutai, Santo Antônio do Içá, São Paulo de Olivença, Tabatinga e Tonantins. É neste último que se encontra o local desta pesquisa.

O município de Tonantins, localiza-se no sudoeste do estado do Amazonas e à margem esquerda do rio Solimões. É constituído por 59 comunidades ribeirinhas, distribuídas em uma área de 6.433Km² segundo dados do IBGE 2015.

Antes mesmo de tornar-se um município sede, as suas terras fizeram parte dos limites de grandes municípios do alto Solimões. Foi com o passar dos anos, que se desmembrou e alcançou a autonomia de município .

No ano de 1865, encontrava-se como uma freguesia já sob a denominação de Tonantins, pertencente ao município de São Paulo de Olivença.

Alguns anos mais tarde, no ano de 1955, o distrito de Tonantins é transferido do município de São Paulo de Olivença para o de Santo Antônio do Içá.

Menos de uma década mais tarde, ainda no ano de 1961, é finalmente desmembrado de Santo Antônio do Içá e elevado à categoria de município pela lei estadual nº 1, de 12-04-1961. A separação durou pouco tempo. No ano de 1964 o município é extinto e seu território é anexado à Santo Antônio do Içá novamente.

Esse quadro assim permaneceu por quase 20 anos, quando foi novamente elevado à categoria de município pela emenda constitucional nº 12, de 10-12-1981 (art. 2º - disposições e transitórias), delimitado pelo decreto estadual nº 6158, de 25-02-1952, e desmembrado do município de Santo Antônio do Içá. (IBGE, 2015)

Conforme indicado anteriormente, o município constitui-se de inúmeras comunidades ribeirinhas, dentre elas, temos finalmente o local em que se estabelece esta pesquisa: a comunidade de São José do Amparo.

Estima-se que seja a mais populosas das comunidades de Tonantins, com cerca de 184 famílias divididas em 3 bairros: São José, Novo Israel e Deus é amor, e que tenha a maior extensão territorial, com 1345 metros de frente por 06 mil metros de fundo².

A exemplo da sede, localiza-se na margem esquerda do rio Solimões e a cerca de 30 minutos de voadeira ³da sede do município de Tonantins. Encontra-se “solimões abaixo”⁴ da sede do município e praticamente à várzea deste mesmo rio, enquanto Tonantins estabeleceu, sua maior parcela, em terra firme.

Atualmente por ser uma terra em nome da Associação Missão Ordem Cruzada Católica Apostólica Evangélica Igreja Madre Central do Brasil, é assistida pela prefeitura do município assim como outras comunidades próximas, com exceção das

² Dados recolhidos junto à funcionários da rede de saúde municipal e federal (SESAI 2017).

³ Alguns ribeirinhos costumam contar a distância das viagens pelo tempo levado no trajeto.

⁴ O termo refere-se à sua posição em relação ao município de Tonantins levando em consideração a orientação básica das populações no Amazonas. O termo “subindo” o rio Solimões refere-se à orientação oeste partindo da cidade de Manaus. Descendo o rio é portanto em sentido contrário, ou seja, quando dirige-se para a cidade de Manaus em sentido oposto. Nesta perspectiva, a comunidade de São José do Amparo localiza-se à direita de quem “sobe” o rio Solimões e à esquerda de quem “desce”.

comunidades indígenas e povoados com terras demarcadas pelo governo federal, que é o caso de 36 das 59 comunidades que compõem o município⁵.

Sua fundação oficial data de 03 de setembro de 1972, pelo irmão José Francisco da Cruz, líder religioso e também fundador da Ordem Cruzada Católica, Apostólica e Evangélica, uma seita apocalíptica-milenarista messiânica que se estabeleceu no alto Solimões em meados da década de 70, dissipando-se por quase toda a extensão deste território e estabelecendo inúmeras sedes e igrejas em vários povoados e comunidades pelas quais passou. Em alguns casos, como o de São José do Amparo, a chegada desta instituição religiosa representa também o marco da fundação da comunidade.

A história da Ordem Cruzada na região do alto Solimões no Brasil confunde-se muitas vezes com a própria história dos povoados contemplados com o estabelecimento da Igreja da Santa Cruz. Isto acontece por que em muitas destas localidades esta edificação foi o principal polo de atração dos comunitários, que naquela época encontravam-se “sedentos pela salvação” que anunciava o irmão José. Dentre as diversas coisas que professava, previa o fim dos tempos e a possibilidade de redenção e salvação por meio de sua irmandade (ORO, 1987).

O exercício do estabelecimento da irmandade começou antes mesmo de sua chegada à São José do Amparo, pelo próprio, quando foram enviados dias antes alguns de seus seguidores para anunciar que o mesmo iria à este local, e que as poucas pessoas que lá se encontravam deveriam se preparar para a sua chegada.

Após o anúncio houve uma grande mobilização de pessoas que se dirigiram para o local e trataram de preparar o terreno para sediar a Igreja da Cruz, assim como para recebê-lo devidamente.⁶

No dia 03 de setembro de 1972 ⁷ o irmão José da Cruz esteve na comunidade, como previsto, acompanhado de seus apóstolos e alguns fiéis. Neste momento aquele pequeno povoado que esteve por muito tempo coberto por mato e esquecido no tempo, começou a receber uma visibilidade muito grande que sempre era trazida com o estabelecimento da cruz. Segundo relatos de comunitários,

⁵ Todos estes dados foram gentilmente cedidos pela prefeitura de Tonantins e pelas secretarias de saúde civil e indígena locais.

⁶ Contam os antigos moradores que mais de cem pessoas dirigiram-se para o local com o intuito de receber o irmão José naquelas terras. Aparentemente, o mesmo já estava acostumado com o assédio e a popularidade pois conta-se que por onde passava, este carismático líder arrastava multidões (ORO, 1987)

⁷ Esta é data de fundação oficial da comunidade escrita na cruz de madeira erigida pelo próprio irmão José na ocasião de sua passagem.

quando José Francisco da Cruz chegou nesta localidade, só havia 03 casas e a área era quase completamente abandonada⁸.

Como em todas as comunidades em que chegava, irmão José seguiu um mesmo ritual, que já foi descrito no livro de Oro (1987): reuniu uma determinada quantidade de pessoas e saiu em caminhada para a mata, onde escolheu uma árvore para que se fizesse uma cruz que seria posteriormente erguida à frente da igreja, como símbolo máximo de representação da irmandade.

Desse modo fundou a igreja da Santa Cruz e também a comunidade de São José do Amparo em 03 de setembro de 1972. A cruz de madeira de 5 metros de altura, conforme previsto no ponto 24 do estatuto da irmandade⁹ escrito pelo próprio irmão José, e a igreja também de madeira foram posicionadas em um ponto estratégico na parte frontal da elevação do terreno próximo à várzea, ainda em terra firme.

Ainda segundo relatos de moradores locais, no mesmo dia da fundação da igreja este benzeu o terreno e realizou alguns sacramentos, como missas e vigílias. Depois de 03 dias passados naquele local dirigiu-se aos fiéis profetizando que aquela igreja seria o coração da comunidade¹⁰ e que nunca poderia ser retirada dali, em seguida pegou seus poucos pertences e partiu para outra localidade.

O estabelecimento da Santa cruz, como de costume, vinha acompanhado da nomeação de um diretório e da concepção de um formulário para a Ordem Cruzada naquelas terras, que propunha, dentre outras coisas, uma organização social, econômica e política, seguindo sempre os pontos do estatuto da Santa Cruz (ORO, 1987).

Vale ressaltar que o irmão José não estava sozinho na disputa por espaço naquela região da Amazônia, especialmente as instituições ligadas ao catolicismo. Ao mesmo tempo em que se espalhara pelo alto Solimões outras entidades religiosas também faziam o mesmo, além de que a região estava repleta de militares enviados por ordem do governo nacional. Nesta época o Brasil passava pela época

⁸ Este fato foi relatado por um dos mais antigos moradores de São José, que encontrava-se no local antes da fundação da irmandade naquelas terras. Segundo o morador, o local era completamente coberto por mato e só foi limpo 3 dias antes da chegada do irmão José.

⁹ Em 1971 enquanto ainda estava no Peru o irmão José da Cruz escreveu o estatuto da sua irmandade com 3 capítulos, 12 artigos e 33 pontos que representam respectivamente a honra da santíssima trindade, as doze colunas dos doze apóstolos de cristo e os 33 anos que cristo viveu na terra ensinando a humanidade (J.F da CRUZ, 1975)

¹⁰ Esta profecia ainda hoje é capaz de mobilizar uma grande quantidade de pessoas. Segundo os moradores a igreja é inseparável da comunidade, portanto virou seu coração e porta de entrada.

de chumbo da ditadura militar, fator que corroborou para a movimentação de grandes contingentes militares para a Amazônia, e conseqüentemente para o Solimões.

O período do governo de Médici, que compreende o final do ano de 1969 até o início de 1975, ficou marcado pela discussão excessiva de políticas territoriais protetivas para a Amazônia, servindo de pressuposto para a supracitada presença militar na Amazônia.

Nesse período ganhou força a campanha militar “integrar para não entregar”, que se valeu de apelações nacionalistas para ganhar força e aceitação diante de outros membros do governo. A prerrogativa era a de que a Amazônia poderia ser tomada a qualquer momento pelos estrangeiros, e precisava ser urgentemente povoada e integrada aos grandes centros produtores brasileiros. Percebendo ainda que muitas pessoas no nordeste sofriam por não possuir terras, o governo decide acabar com os dois males com uma só ação, mandou “a gente sem terra pras terras sem gente” (CAVALCANTE, 2012).

Desse modo os militares da Amazônia ficaram responsáveis pela proteção das fronteiras e terras brasileiras. Estabeleceram-se agrupamentos em quase todo o alto Solimões, principalmente nas localidades de Tabatinga e Tonantins.

Curiosamente, no período colonial a coroa portuguesa também discutia e articulava formas de dominação política territorial no Solimões, com o intuito de obter lucros e vantagens na corrida pelas drogas do sertão. Para isso utilizou-se de milhares de congregações religiosas que permitiram a dominação dos aldeamentos, contendo o avanço dos espanhóis e a expansão das fronteiras de dominação portuguesa (ERTHAL, 1998).

Desse modo, era de se esperar que a comunidade não “abrisse as portas” para qualquer um. As pessoas que desejavam viver em uma comunidade da cruz, como São José, deveriam passar por um processo de adesão física e espiritual (ORO, 1987). O futuro morador deveria, em um primeiro momento, ser iniciado a partir do batismo, que só era realizado pelo próprio irmão José na sede espiritual da irmandade em Santo Antônio do Içá. No entanto, somente uma pequena porcentagem dos fieis tinha esse sacramento, devido à distância entre a sede e as outras comunidades da cruz, como aponta Ari Oro:

Em razão da distância existente entre a comunidade do rio Juí e os domicílios dos irmãos, assim como dos precários meios de transporte de que estes dispõem, é provável que não mais do que 10 por cento dos que se consideram membros da irmandade tenham sido batizados por Ir. José no lago cruzador. (A.P ORO, 1987)

Por esse motivo o irmão José estabelece que as únicas exigências de se viver em uma comunidade da Santa Cruz é que os pontos do estatuto sejam todos respeitados (ORO, 1987).

Os primeiros moradores de São José foram também os mais fiéis adeptos da irmandade por muitos anos¹¹. Estes mantiveram a tradição viva e fiscalizavam a comunidade para saber se os Estatutos da Santa Cruz estavam sendo respeitados, como se fossem realmente oficiais representantes da ordem.

O cotidiano de São José do Amparo foi, por muito tempo, regido por esta entidade religiosa. As pessoas deveriam orar 03 vezes por dia em horários combinados. Havia fardas específicas para as atividades que seriam desenvolvidas e para os dias da semana. O que implica dizer que as pessoas vestiam-se com uma farda durante a semana e com outra no domingo, dia sagrado conforme previsto no Ponto 10, artigo 4 do estatuto: “Se exige que nos dias de domingo não se trabalhe, por ser um dia sagrado, dedicado ao senhor, só se trabalhará seis dias por semana (CRUZ, 1975).

A entrada de bebidas alcoólicas era terminantemente proibida assim como o culto ou pertencimento a qualquer outra doutrina que não seja a da cruz. Também eram proibidos “jogos de azar” que envolviam apostas de dinheiro e bens. A adoração só era permitida à deus e à cruz e a crença era unicamente na bíblia o que implicava no negligenciamento de todas as imagens que normalmente são adoradas pelos católicos: santos, maria e até mesmo a imagem de cristo. “O fiel cruzador não adora imagens por que elas os impedem de atingir Cristo” (J.F da Cruz, 1975)

Todos os estatutos da cruz deveriam ser respeitados e o descumprimento destes poderia levar o indivíduo a ser expulso da comunidade caso não se redimisse perante à cruz.

As redenções tinham um prazo: em casos de desobediência de algum mandamento da cruz, o indivíduo deveria passar por uma penitência que poderia

¹¹ Ainda hoje, os mais antigos moradores, contemporâneos ao irmão José, mantêm viva a tradição da irmandade.

durar até 33 dias, onde nesse período dedicava-se completamente à ela sem falhar um dia que seja. Assim procedendo, poderia voltar a conviver harmoniosamente na comunidade com os outros cruzadores. Em caso de descumprimento do tempo estabelecido, o mesmo era convidado a se retirar da comunidade por tempo indenfinido¹².

Os estatutos permitiam aos moradores viver dentro de leis específicas, onde igreja da cruz fazia o papel do estado regulador. Para isso existiam os “oficiais da cruz” devidamente paramentados e que tinham a função de fiscalizar as comunidades para saber se os regulamentos estavam sendo cumpridos. O obediência destas leis gerais de convivência estabelecia um vínculo muito forte entre os moradores.

Como prova dessa coesão social existia o Ajuri - que era comum em comunidades da cruz - ,e tratava-se de uma reunião comunitária para a realização de serviços básicos. Todas as terças e sextas-feiras reuniam-se cerca de 80 pessoas para limpar os terrenos que necessitavam de roça e outros tipos de serviços. Após o mutirão de limpeza havia um grande almoço promovido por outros comunitários.

São José do Amparo foi também um dos maiores exportadores de farinha do alto Solimões por muitos anos. Essa produção só se tornou possível pela grande mobilização da comunidade em todas as etapas da produção. Isto gerou benefícios enormes à todos. O dinheiro arrecadado com a venda da farinha, por exemplo, foi investido na compra de 3 geradores de energia elétrica que abasteceram a comunidade por muitos anos.

A mobilização em torno do movimento da cruz era tão grande que até mesmo o formulário da irmandade foi alterado pela força da reunião social, o que era condenável por muitos cruzadores da região, onde naquele local passou a ser chamada, a partir de 04 de setembro de 1995, de Associação Missão ordem católica, apostólica e evangélica igreja madre central do Brasil.

É inegável que a força da coesão social proporcionou diversos benefícios para a comunidade. Por muito tempo esse etos religioso manteve-se firme e os moradores de São José do Amparo viviam exatamente do mesmo jeito que idealizou o irmão José da Cruz em seu estatuto no ano de 1971. No entanto, com o passar

¹² Estes fatos e os dos seguintes parágrafos foram relatados por contemporâneos do irmão José, foram portanto fundadores da comunidade.

dos anos, o movimento enfraqueceu e alguns comunitários começaram a abandonar a irmandade, especialmente os mais jovens, abdicando de uma vida ligada à cruz.

Mesmo reconhecendo que estes deveriam ser expulsos, conforme atestara o estatuto, as lideranças decidiram que seria melhor tê-los na comunidade. Em contrapartida, eles deveriam se afastar da igreja da Santa cruz, causando-lhes uma espécie de isolamento ideológico. Sendo assim deslocaram-se para uma outra localidade, ainda no mesmo terreno que hoje é conhecida como bairro de Novo Israel.

Embora ideologicamente divididos, não existe barreira física separando os dois bairros, trata-se de uma fronteira imaginária onde a divisão se dá por uma casa amarela. (vide fotografia 10, no apêndice A)

Novo Israel surge então a partir de uma reunião de indivíduos que decidiram se “libertar” das exigências e impedimentos impostos pelos mandamentos da cruz. Hoje em dia é um bairro composto, na sua grande maioria, por indígenas Cocama e Caixana devidamente cadastrados no SESAI (Secretaria de saúde indígena) e possuintes de um RANI, que é uma espécie de carteira de identificação indígena.

Não se sabe ao certo as motivações que deram início a grande série de abdições da vida em função da cruz. Acredita-se que foi uma manobra de conservação e manutenção do aspecto tradicional das culturas das quais estes são originários. Em outras palavras: a irmandade ao inibir práticas culturais nativas, contribuía de certa forma para um esquecimento do aspecto identitário destes grupos.

Sabe-se que o estabelecimento desta ordem nas comunidades indígenas do alto Solimões afetou significativamente a vida cotidiana destes grupos tradicionais fazendo com que muitos perdessem completamente os aspectos da sua tradição antiga em uma espécie de neocolonialismo, como fora apontado por Hutner:

Numa comunidade da cruz, ainda hoje, o cotidiano dos índios se identifica aquele pensado e determinado pelo irmão José. [...]. Os Ticuna, nas celebrações, e em geral durante todo o dia vestem-se de branco e carregam uma pequena cruz de madeira presa por cordão ao peito. Toda essa estrutura religiosa, embora enfraquecida, permite assegurar no dia a dia a fisionomia de um novo *étos* religioso e comunitário, que, por um lado, proíbe os vícios, mas que neutraliza a cultura, a experiência mística original indígena do sagrado enraizado no significado da terra. (HUTTNER, 2007: 76)

Com o passar do tempo, os espaços em volta da igreja tornaram-se escassos. Tendo em vista que o bairro de Novo Israel já havia sido estabelecido, criou-se para os fiéis da cruz, o bairro “Deus é amor”.

A configuração atual de São José do Amparo diz muitos sobre as divisões ideológicas ocorridas. O bairro de São José é a sede da cruz e principal porta de entrada da comunidade, seguido pelo bairro Novo Israel e finalmente se encerrando no bairro Deus é amor, também adepto da irmandade.

Apesar das divergências, a convivência dos diferentes grupos sociais em termos gerais é pacífica. No entanto essa harmonia se acaba quando o assunto é a posse da terra. Acontece que São José do Amparo é terra da igreja da cruz reconhecida em cartório. Existe um crescente movimento indígena que se instaurou no bairro de Novo Israel e que pretende, dentre outras coisas, que a terra seja demarcada e reconhecida como indígena.

1.3 – Modernidade, conflito social e a crise identitária

[...]O homem é um animal amarrado a teia de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa à procura do significado (GEERTZ, 1978: 15).

A humanidade acostumou-se a viver de acordo com as características inventadas, socialmente impostas para uma vida “sadia” e “pacífica em meio a outros indivíduos. Todas estas categorias impostas são construções, e carregam artifícios específicos de cada agrupamento social. Pode-se dizer que o indivíduo recebe essas informações logo ao nascer, como uma “programação” e a partir de então começa a viver de acordo com o programa que lhe foi introduzido, acrescentando ao longo dos anos diversas outras características adquiridas com as experiências cotidianas. A essa programação inicial dá-se o nome de cultura (GEERTZ, 1978).

Clifford Geertz (1978) já nos dizia décadas atrás que a cultura em seu sentido mais amplo, não pode ser classificada ou apontada. Ao entender a cultura como as teias de significado tecidas pelo próprio homem, deixa claro que a cultura é algo como uma fábrica, onde há uma intensa produção de significados e estes por sua vez são compartilhados publicamente.

Nesse sentido, o conceito aproxima-se muito mais do campo da linguagem, onde as formas como os homens nomeiam, significam e dão sentido as coisas que estão nos locais onde vivem são essenciais para o entendimento dos aspectos culturais. É tudo aquilo que é transmitido e recebido, em outras palavras, compartilhado na sociedade ou no espaço público (GEERTZ, 1978)

O homem é portanto um negociador nato de suas “programações” ou “teias”. Ele seleciona, adquire, retrai e compartilha os mais diversificados símbolos. Quando a sociedade o coloca de contra sua programação adquirida, o indivíduo pode entrar em colapso ou incorporar novas características ao seu “software”.

Ocorre que nem sempre um sistema cultural se adapta, normalmente o homem que deve se adaptar a ele. Quando ele é implementado, como é o caso de São José, as pessoas são obrigadas a deixar de lado aspectos de sua programação original e a viver de acordo com os artifícios deste sistema. Os exemplos a seguir deixam bem clara a ocorrência deste fenômeno na comunidade:

No ano de 2004 por ocasião da passagem de um grupo de pesquisadores pertencentes ao programa de demarcação de terras indígenas, esteve em São José do Amparo um antropólogo que atesta ter sido chamado por lideranças locais supostamente interessadas em demarcar aquelas terras. (MANTOANELLI, 2005: 1).

Ocorre que em outras passagens dos grupos de demarcação das terras indígenas, as lideranças de São José do Amparo colocaram-se contra esta possibilidade, o que causou um certo interesse do antropólogo naquele pedido. Sua visita e atividades em São José foram descritas em uma denúncia formal feita ao IPHAN¹³ intitulada: “Denúncia de destruição de sítio arqueológico de enormes proporções em São José do Amparo, comunidade de Tonantins – AM”.

Como o próprio nome sugere foi identificada a existência de um sítio arqueológico “em plena destruição” por meio da atividade humana local. As destruições foram atribuídas principalmente ao descaso ou desinteresse geral para com o material arqueológico que é, segundo o autor da denúncia, incrivelmente abundante na comunidade.

O autor destaca também a destruição do patrimônio por meio do vandalismo incitado pelos próprios membros da cruzada que, segundo ele, colocavam-se contra

¹³ A denúncia consta nos formulários da superintendência do IPHAN no Amazonas datada de 03.03.2005 sob o número de processo: 01490.000014/2005-34 em assunto: “Denúncia de destruição de sítio arqueológico de grandes proporções em São José do Amparo – comunidade de Tonantins – AM”

a aceitação da identidade indígena – e portanto contra a demarcação das terras – fato este que instaurou uma certa instabilidade nos nervos que já estavam à flor da pele. (MANTOANELLI, 2005: 9)

Em resumo, a grande discussão diz respeito aos diversos conflitos surgidos com o interesse da demarcação das terras e sobretudo com a questão identitária que podem ter surgido após um movimento de identificação que ganhava força:

Há *mais quatro* anos vem crescendo e tomando corpo nessa localidade um movimento de auto-identificação que cresce à medida que mais e mais famílias aceitam sua descendência indígena (Cocama e Caixana). Contudo, algumas famílias, mesmo sendo consanguíneos dos primeiros, negam ou esforçam-se por negar sua descendência e a identidade indígena, o que vem ocasionando em conflitos cada vez maiores entre os moradores da comunidade, fazendo dela um verdadeiro barril de pólvora, uma vez que os ânimos estão mais acirrados de ambos os lados [...] (Mantoanelli, 2004)

Ao passo que as discordâncias ideológicas iam se tornando mais evidentes, os atributos necessários para o ocorrência de um conflito ganhavam forma. Dimitriadis (2010) ao enumerar as causas que levam aos conflitos demonstra que estes podem ser ocasionados por diversos fatores, dentre eles: o controle de determinados recursos, podendo ser bens materiais ou de status, divisíveis (dinheiro) ou não divisíveis (cultural), invariáveis (território) ou variáveis (parcela de renda de uma classe social), ou até mesmo o monopólio das crenças e atitudes de terceiros (DIMITRIADIS, 2010: 305)

Os conflitos surgidos neste período compreendem uma divergência de ideias e interesses, onde os objetivos em relação à posse da terra são diferentes. Essa incompatibilidade é entendida por Glasl (1997) como um princípio fundamental para a ocorrência do conflito onde a realização ou concretização dos objetivos específicos de um grupo, organização ou indivíduo torna-se obstaculizada por outro. (GLASL apud DIMITRIADIS, 2010: 305)

Para um melhor entendimento da dinâmica existente naquele período se faz necessária uma análise da estrutura social da comunidade. Melhor dizendo, é preciso compreender a forma que se estrutura a sociedade e como ela se comporta com mudanças propostas.

Stuart Hall (2006) ao argumentar sobre o caráter da mudança na modernidade tardia diferencia e conceitua os termos sociedade tradicional e sociedade moderna. Segundo o autor, a sociedade tradicional é aquela não passível de mudanças no seu sistema de representação, o que implica dizer que é

“congelada” em questões estruturais (HALL, 2006). Segundo Guiddens, esse “congelamento” se dá como uma ferramenta de perpetuação do tradicional, entendido aqui como o modo de viver no passado, por meio de práticas sociais recorrentes, que permitem que haja continuidade do passado (GUIDDENS, 2002)

Uma sociedade moderna, por sua vez, é aquela em que a mudança é constante, rápida e permanente (HALL, 2006).

Sendo assim, São José do Amparo representa um sistema tradicional com uma leve tendência a um sistema moderno, como vimos em tempos recentes com a criação do bairro “Novo Israel”. As mudanças não foram recebidas, em um primeiro momento, de uma forma pacífica justamente por que elas propunham uma mudança estrutural em uma sociedade que é por definição tradicional.

Ao permitir mudanças, o sistema cultural de São José do Amparo também abriu espaço para uma série de abdições do sistema antigo. Em outras palavras, cada vez mais pessoas deixaram de se identificar com o movimento da cruz.

Como prova disso têm-se o relato retirado de Mantoanelli, 2004 em que se aponta uma “crise identitária”:

A comunidade vivencia uma verdadeira crise identitária. Mais de 40% das famílias que contabilizam 356 pessoas se reconhecem como indígenas e arrolaram seus nomes no cadastro do DSEI (Distrito Sanitário Especial Indígena), outros 30% estão prestes a fazer o mesmo, esperando apenas o momento adequado para fazê-lo. O restante da comunidade não se identifica como indígena e adota postura belicosa, especialmente por serem estes membros mais aguerridos da seita apocalíptica-milenarista conhecida por Cruzada Católica Apostólica Evangélica Universal, ou simplesmente Cruzada. Esta ainda continua viva e ativa nessa comunidade, e seus líderes se valem de todos os artifícios coercitivos da mesma para influenciar e municiar ideologicamente seus seguidores proibindo-os de aceitar a identidade indígena (MANTOANELLI, 2004: 8)

A verdade é que este avanço do movimento indígena poderia ser interpretado como uma ameaça aos interesses da irmandade implicando em mudanças não desejadas, como por exemplo o enfraquecimento deste movimento religioso e a própria questão da posse da terra.

O resultado foi uma nova negociação de interesses igual ao que findou na divisão ideológica e espacial da comunidade com a criação dos já mencionados bairros de Novo Israel e Deus é amor.

Esta proposição resolveu em partes a questão do conflito social. Há de destacar que com as divisões ocorridas a comunidade passou de uma sociedade homogênea ou unificada para uma sociedade heterogênea e portanto sempre passível à ocorrência de conflitos. Funari (2008) destaca que os conflitos sociais inexistem em sociedades homogêneas e assinala a heterogeneidade como imprescindível para a ocorrência dos mesmos:

[...] contradições e conflitos sociais só são possíveis, em termos epistemológicos, se a sociedade for heterogênea e a dialética entre homogeneidade e heterogeneidade sociais torna-se compreensível nesse contexto. (FUNARI; OLIVEIRA, 2008: 97)

Embora tenha ocorrido um grande esforço para se evitar uma crise generalizada, as divergências de ideias e motivações ainda continuam vivas e podem causar um conflito a qualquer momento, a diferença é que estão agora isoladas espacial e ideologicamente.

CAPÍTULO 2

EM MEIO A TUDO ISSO, ONDE FICA O PATRIMÔNIO ARQUEOLÓGICO?

Antes de iniciar esta discussão sobre o patrimônio arqueológico em São José do Amparo e responder a pergunta de abertura deste capítulo é preciso clarear os conceitos que serão utilizados.

O patrimônio no seu sentido mais amplo é entendido e conceituado pelas sociedades contemporâneas a partir da perspectiva de propriedade. É portanto tudo aquilo que se atribui valor e que posteriormente se apropria (OOSTERBEEK, 2004). Etimologicamente a noção de patrimônio vem da herança paterna e o conceito ao pé da letra representa tudo aquilo que foi herdado dos pais ou os monumentos herdados das gerações anteriores. Ainda em aspectos estruturais a palavra deriva, segundo Funari, do latim *moneo* que significa “levar a pensar” o que aproxima as noções de patrimônio à de memória (FUNARI apud PELEGRINI, 2006: 116)

Quando pensado além dos conceitos etimológicos ou jurídicos, assume um papel de mantenedor do passado onde emerge a “necessidade de se resguardar algo significativo no campo das identidades” (FERREIRA, 2006) e tem como função conectar as diversas gerações e garantir a sobrevivência dos grupos sociais no tempo e espaço (BECERRA, 1997).

Por se tratar de uma construção social recente não é comum à todas as sociedades, o que implica dizer que existem diferentes perspectivas e conceituações a seu respeito.

Sob a prerrogativa da conservação e proteção destas categorias apropriadas têm-se tendenciado a aplicar estes conceitos em sociedades que estão fora da realidade social em que eles foram criados. Esta tendência só aumenta com o advento do processo de globalização que permitiu uma rápida transição deste conceito para lugares antes inalcançados. De fato, existem pontos positivos e negativos da sua disseminação “desordenada” pelo mundo.

O avanço mundial destes modos de ver e pensar permitiram por um lado, o acesso e a preservação de inúmeros patrimônios culturais em diversas localidades do planeta, fazendo com que países de “menor expressão” e localidades menos desenvolvidas entendessem e pudessem discuti-los. Entretanto ele também levou a

discordâncias, colocando em risco a sua própria conservação, colocando-os sob o perigo da destruição. (PELEGRINI, 2006)

Embora a globalização tenha espalhado e difundido este conceito por praticamente todo o globo, em algumas localidades, especialmente aquelas onde a vivência em função das tecnologias é quase inexistente, a aplicação deste conceito parece não ser apropriada.

Em geral estes locais apresentam indivíduos que, se adotarmos a concepção acima citada, possuem diversos patrimônios, só não o sabem ainda. A pergunta é: até que ponto a construção de patrimônios proposta pode interferir no cotidiano de uma sociedade que se quer sabe o seu conceito? O que leva um profissional a proteger um patrimônio que pode e “deve” ser legitimado pelas pessoas que vivem em função deste? Para contribuir com esta discussão, Oosterbeek (2004) destaca:

A Humanidade sobreviveu bem, milhões de anos, sem Patrimônio Cultural. E pode continuar a fazê-lo. É apenas a forma cultural Euro-Mediterrânica Atlântica, que na sua globalização crescente requer, no entanto a preservação da diversidade, que precisa desse Patrimônio (OOSTERBEEK, 2004: 46)

Para tanto o conceito de patrimônio está intimamente vinculado ao conceito de cultura. Os seus desdobramentos e avanços no campo da percepção, significado e conceituação podem ser vistos como “diretamente proporcionais” (GONÇALVES, 2003)

Quando se tinha um conceito de cultura que prezava a materialidade da produção humana o conceito de patrimônio adquiria uma interface que valorizava o seu material, o tangível, o concreto. A partir do momento em que a cultura é vista também como desmaterializada e resultado das relações simbólica e sociais, o patrimônio assume também uma roupagem imaterial e intangível. (GONÇALVES, 2003). Sendo assim a união destas categorias materiais e imateriais corresponde ao patrimônio cultural e este por sua vez é interpretado em vista da atualidade (OOSTERBEEK, 2004)

Em geral quando as sociedades apropriam-se, criam e significam diversificados patrimônios, elas o fazem com propósitos diferentes. Toda essa discussão acima citada, sobre as mudanças conceituais de cultura e patrimônio, só

se tornaram possíveis por meio de inúmeros publicações e discussões que abordam estas temáticas no mundo (SMITH, 2008) (KURIN, 2004) (MESKELL, 2002) (SKOUNTI, 2009) (PRATZ, 1997), (BECERRA, 1997) e no Brasil (FERREIRA, 2006) (FUNARI, 2007) (PELEGRINI, 2006), (GONÇALVES,2003), (BARCELOS, 2008)

As atuais definições de patrimônio são, portanto, acompanhadas da evolução dos conceitos de cultura e a relação entre patrimônio e cultura é bastante diversificada e emaranhada. Gonçalves, (2003) ao usar de algumas categorias do patrimônio entendidas como ressonância, materialidade e subjetividade demonstra que estas podem alcançar a compreensão alguns aspectos culturais das populações envolvidas.

Ora, se apenas alguns aspectos da cultura podem ser iluminados com o patrimônio, isto significa dizer que a cultura é bem mais que os patrimônios tangíveis contidos nela ou seja, nem toda materialidade de um espaço em que reside um determinado grupo social representa a totalidade da cultura. Desse modo a inclusão total da produção cultural pelo patrimônio torna-se quase impossível uma vez que as atuais definições de cultura apontam cada vez mais para o seu caráter dinâmico. (BECERRA, 1997)

Toda esta mudança conceitual serviu para mostrar a essencialidade do envolvimento humano em todo o processo de legitimação de um patrimônio. Para Boado o patrimônio não existe sem ser ligado a um indivíduo ou coletividade: “Nós nos concentramos na noção de que não pode haver patrimônio sem vínculos sociais, considerado como um estreito entrelaçamento entre os valores atribuídos a ele e o contexto social que os atribui” (BOADO, 2015)

Por mais que estes patrimônios sejam legitimados por meio da ação pública do estado eles não “sobrevivem” se não assumem uma ressonância diante do público, de modo contrário serão apenas vazios e obsoletos. (GONÇALVES, 2003)

De que modo então os vínculos sociais legitimam patrimônios e os fazem “sobreviver”? A partir do momento em que são atrelados à identidade e memória destes grupos, passam a ser protegidos. Desse modo a representatividade que assumem são legítimas formas de preservação.

Estabelecidos os vínculos sociais, o patrimônio pode ser construído e inventado. A invenção é tida como a capacidade de gerar discursos sobre a realidade e a construção social é assimilação destes discursos. (PRATS, 2005)

Os objetos possuem a capacidade de armazenar em si características sociais de determinado período conservando-as materialmente através dos anos e podendo transmiti-las ou repassá-las por gerações para gerações com o propósito de conectar esses diferentes períodos de tempo. A memória por sua vez, tem a mesma capacidade, no entanto com um caráter mais volátil e abstrato.

Halbwachs,(1990) quando fala sobre memória coletiva ressalta a “hereditariedade” da memória que é gerada a partir dos relatos de cada geração associados à memória individual de cada pessoa, portanto, a materialidade (dos objetos e monumentos) é uma das formas de conservação da memória, ela tem um caráter concreto que lhe permite estender por vários e vários anos, ao contrário dos relatos que cessam quando determinados indivíduos param de repassá-los por qualquer motivo que seja.

É justamente essa característica que permite ao arqueólogo, por exemplo, entender aspectos culturais de povos que não existem mais. Os artefatos arqueológicos carregam além de sua materialidade e informações sobre a sua produção discursos, marcos deixados pelos grupos que os produziram que “representam condutas, gestos e ideias tanto no sentido material como no simbólico, como um reflexo da cotidianidade [...] que os indivíduos estão submetidos pelas suas culturas” (AZEVEDO NETTO, 2013).

Como tal, os artefatos, principalmente os sítios arqueológicos, podem ser considerados signos de condutas, regras, eventos e disputas de grupos sociais. Estes signos possuem a particularidade de apresentarem uma existência material, cristalizada no registro observado. É na materialidade desses signos, que se potencializa o acesso ao conhecimento arqueológico, que são objeto dos diferentes procedimentos analíticos da Arqueologia (AZEVEDO NETTO, 2013: 10)

2.1 – Sobrevivência (material) e persistência (imaterial): as coisas arqueológicas

Feitas as devidas conceituações, parte-se agora para o patrimônio arqueológico em São José do Amparo. Para fins de facilitar a apreciação, tratemos o patrimônio material arqueológico como “coisas”, termo este que é adotado pela maioria dos comunitários e que representa tudo aquilo foge do entendimento ou conhecimento. As “coisas” arqueológicas (BEZERRA, 2013) em São José do

Amparo sempre chamam a atenção de todos que passam pela região. Toda vez que alguém demonstra certo interesse nos “cacos quebrados”, em qualquer que seja a comunidade do município de Tonantins, é prontamente informado sobre a comunidade de São José.

As primeiras menções “arqueológicas” para a região de Tonantins foram feitas por Peter Paul Hilbert e Mário Simões nas décadas de 60 e 70 (SIMÕES ; COSTA 1978) no período de fundação de muitas das comunidades ribeirinhas da região. Quando Simões e Hilbert documentaram os sítios arqueológicos do alto Solimões, o fizeram no período em que o município de Tonantins não existia, por esse motivo referenciam os sítios arqueológicos ao município de Santo Antônio do Içá, que naquele período tinha as terras do atual Tonantins anexadas ao seu território.

Os trabalhos de identificação não cadastraram o sítio arqueológico de São José do Amparo, no entanto, foram registrados dois sítios para o município de Santo Antônio do Içá, conforme (SIMÕES; COSTA 1978):

AM-AI-1: Santa Luzia

Sítio habitação com dois componentes (fases São Joaquim e Santa Luzia), localizado à margem esquerda do rio Solimões, a oeste da cidade de Santo Antônio do Içá, na foz do rio Içá, o sítio ocupa a parte alta do barranco do rio, na localidade conhecida como Santa Luzia. Pesquisado por Peter Hilbert em 1959 (Cf. Hilbert, 1968: 239-240)

AM-AI-2: São Joaquim

Sítio habitação com dois componentes (fases São Joaquim e Santa Luzia) localizado à margem esquerda do rio Solimões, no lugar denominado São Joaquim, cerca de 3 km à jusante do sítio AM-AI-1: Santa Luzia. O sítio ocupa a parte alta do barranco, abrangendo área de aproximadamente 250 m de diâmetro. Altura do barranco em relação ao nível do rio acusou 50 m. Pesquisado por Hilbert em 1959 (Cf. Hilbert, 1968: 173-174)

Em consonância com as descrições de Hilbert publicadas em 1968 e Simões 1978, a região do Alto Amazonas apresenta apresenta condições extremamente favoráveis para a sua ocupação, e não por acaso existem vestígios de ocupações pretéritas para São José do Amparo.

Também não foi ocasionalmente, que o local foi escolhido para ser uma comunidade na década de 70. A elevação do terreno em relação ao rio – que permite que as terras não sejam inundadas e promove uma visibilidade maior em relação aos terrenos mais baixos; a ocorrência das terras pretas de índio – solo

extremamente fértil e produtivo, produzido pelo acúmulo de resíduos das ocupações anteriores e a relativa planificação do terreno – tornando-o um ótimo lugar para a construção de casas; certamente foram fatores levados em consideração na época da escolha do lugar para a edificação de uma igreja e posteriormente da formação de uma comunidade como já fora apontada no capítulo anterior.

É incrivelmente comum que as comunidades tradicionais na Amazônia vivam hoje sobre enormes sítios arqueológicos e façam, inclusive, o uso dos próprios objetos e materiais deixados por ocupações anteriores, como por exemplo as terras pretas (SILVA, 2013) .

A presença destes grupos no passado e sua relação com o presente pode ser entendida de dois modos distintos: por continuidade ou ruptura. (LIMA E MORAES, 2013),

Voltando aos registros materiais deixados pelas primeiras ocupações de São José do Amparo, eles são tão diversos que mal podem ser descritos em palavras, como já apontou Edward em sua passagem por lá no ano de 2004. Na ocasião lhe foram relatados os achados dando conta de “vasos e jarros de todos os tamanhos desde os pequenos até os imensos”, “enormes bacias”, pratos, panelas, baixelas, pingentes, dos mais diferentes formatos, tamanhos e cores. (MANTOANELLI, 2004: 3)

Antes mesmo da passagem de Mantoanelli em 2004, Kênia Gonçalves Itacaramby, uma antropóloga ligada ao programa de demarcação de terras indígenas, já chamava atenção, embora brevemente, para a ocorrência de material arqueológico em São José, bem como nas comunidades próximas:

Durante o trabalho de campo, foi possível perceber, logo de início que estávamos pisando em um sítio arqueológico de grandes dimensões. Encontramos [...] inúmeros pedaços de cerâmica de tamanhos diversos. Essas peças foram encontradas pelo GT ao longo da orla do rio Solimões, desde a comunidade de Santa fé, seguindo à jusante, até o local onde atualmente se encontra a comunidade de não-índios denominada São José do Amparo. Em alguns lugares provavelmente pelo movimento alternado de avanço e retração das águas, estas peças estão emergindo do fundo da terra a tal ponto que se torna impraticável realizar uma caminhada sem estar constantemente pisando nestes vestígios arqueológicos (ITACARAMBY apud MANTOANELLI 2004)

De fato, as “coisas arqueológicas” estão em todo lugar da comunidade: na entrada, no entorno de todas as casas,¹⁴ nas plantações em terra preta, nos barrancos, nas áreas de lixiviação do solo, nas ruas que ligam os bairros, embaixo das casas,¹⁵ guardados dentro das habitações¹⁶, misturados com o solo, misturados com a vegetação e submersos no rio Solimões.

É impossível, como bem relatou a antropóloga, caminhar por essas terras sem tropeçar, pisotear ou chutar o material arqueológico em superfície, além de que qualquer intervenção do tipo intrusiva como construção de casas, roças, perfuração de fossas, etc, acaba trazendo à tona os materiais abaixo da superfície.

Existem ainda locais onde os afloramentos de cerâmica são bem mais concentrados. A princípio acreditava-se que era uma área de simples lixiviação do solo onde a cerâmica era depositada, no entanto, dada a monumentalidade deste depósito, a terra preta, e a sua sobreposição incrivelmente alta em relação ao resto do terreno é provável que se trate de uma antiga lixeira onde seriam inclusive descartadas cerâmicas fragmentadas. (vide foto 8 no apêndice A)

A dispersão da cerâmica não se limita aos confins da comunidade que tem aproximadamente 1345 metros de frente. Toda a sua extensão territorial apresenta material em superfície.

Além disso, dada a relativa ferocidade do rio Solimões é possível ainda que uma enorme parte deste sítio já tenha sido levada, o que é de se impressionar devido a grande quantidade de vestígios que ainda não foram “levados”. Aliás é importante destacar que São José do Amparo não é a única comunidade ribeirinha de Tonantins a apresentar “coisas arqueológicas”.

Outras comunidades de Tonantins guardam vestígios destas ocupações pretéritas, embora em menor quantidade. Na própria sede do município existe o sítio arqueológico São Francisco, na Tonantins velha, que já teve seu registro encaminhado para o CNSA (Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos) do IPHAN.

¹⁴ Ver foto 6 no apêndice A

¹⁵ Ver foto 7 no apêndice A

¹⁶ Ver foto 14 no apêndice B

2.2 – Os patrimônios como discursos? Aproximações entre pessoas e coisas

As relações entre pessoas e coisas são culturalmente variáveis, o que implica dizer que são representados de diferentes maneiras nas mais distintas sociedades. (HOSKINS, 2005).

Os trabalhos de levantamento realizados em São José do Amparo e a visita de Mantoanelli em 2004 demonstram que inexistiu um aprofundamento da relação entre a comunidade em geral e as “coisas arqueológicas”. Esta relação distante e vazia justifica-se pela “desconexão” das pessoas com a terra em que se estabeleceram em função de sua origem externa.

Curiosamente, este tipo de relação não é novidade para a arqueologia. Na verdade tem se tornado bastante comum que haja pouca ou nenhuma relação com o material arqueológico por parte das comunidades que se encontram em áreas de sítios arqueológicos.

Estas relações, na verdade, foram umas das primeiras impressões que o antropólogo Edward Mantoanelli teve ao se deparar com o material arqueológico em São José do Amparo:

“Percebi a existência de cacos de cerâmica [...]. Percorrendo o perímetro [...] recolhi, sem instrumento algum, os 6 a 7 cacos que apresentavam maior beleza, seja pelo tamanho, pela pintura, ou pelos adornos em baixo e alto relevo que ostentavam. Os moradores locais ali presentes acharam graça do meu interesse naqueles cacos quase insignificantes, riam-se e desdenhavam do meu “achado” afirmando coisas do tipo: *Isso daí dá mais que pedra por aqui, Ichi, isso não é nada não dotor, a gente encontra em qualquer lugar; você precisa é de ver cada coisa que a gente encontra quando tá cavando*”. (MANTOANELLI, 2004)

Outra análise que se faz é a de que o interesse repentino demonstrado pelo antropólogo provavelmente despertou a curiosidade de alguns moradores. É interessante, nesse caso, notar o modo que as “coisas arqueológicas” foram munidas de significado que embora tenham se perdido com o tempo demonstram as maneiras como as pessoas se articulam para proteger seus interesses:

Nesse momento, aproximou-se o cacique para me informar que a urna funerária que acabara de ser desenterrada fora completamente destruída por um homem [...] – *Ele não gosta dessas peças não dotor. Ele disse que não tinha índio aqui, nem nunca teve. Ele pisoteou a urna todinha. Não acreditei no que ouvia, até voltar e ver somente os cacos da peça completamente esmigalhada no buraco*

onde fora escavada [...] Acompanhado das principais lideranças da comunidade, fui até a casa do infeliz [...] Perguntei-lhe então por que fez aquilo; por que havia quebrado a peça? O homem não falava nada [...]

Afirmar que tais peças não poderiam ser quebradas por acaso, muito menos voluntariamente. Afirmar que só pessoas ignorantes que não reconhecem o valor dessas peças agem como ele agiu, e que portanto ele se enquadrava nessa categoria. Por fim perguntei o seu nome; como ele não respondera outros o disseram; então disse meu nome, disse por que estava ali, e afirmar na frente de todos, que ele estivesse ciente de que, assim que pudesse, iria até a delegacia fazer uma denúncia formal contra a sua pessoa acusando-o **de crime** contra o patrimônio histórico e cultural dos antepassados indígenas habitantes da localidade. (MANTOANELLI, 2004: 7)

Percebe-se que o objeto prontamente assumiu um significado para aquele indivíduo. Embora estivessem ali há muito tempo, as coisas arqueológicas não se apresentavam como uma “ameaça”. É provável que o fato de Mantoanelli compor o programa de demarcação das terras indígenas, alguns moradores o tenham ligado diretamente aos interesses na legitimação da terra indígena.

Apropriando-se dos termos de Llorenç Prats (2005), o patrimônio esquecido ao ser evidenciado, torna-se uma ameaça e uma oportunidade. Uma ameaça por ser entendido como um ícone de legitimação da posse da terra o que os faria perdê-la. É uma oportunidade para que o seu significado seja finalmente discutido e que este vire objeto de uma reflexão mais profunda que pode, inclusive, levar a sua preservação. (PRATS, 2005: 8)

Aliás, a discussão proposta por Prats (2005) sobre os processos de patrimonialização em nível local podem ser definitivamente adotadas aqui, pois estas ações contra o patrimônio arqueológico podem ser compreendidas como “estratégias de autodefesa”:

Diante da nova realidade social ou econômica, o discurso patrimonial tem um caráter mítico e constitui uma espécie de força de autodefesa, no qual, através do recurso à idealização do passado e à minimização das diferenças internas, a comunidade original tenta se reproduzir e se defender contra a agressão externa de natureza econômica, demográfica, social ou cultural, ou com implicações simultâneas em diferentes aspectos. (Prats, 2005)

Embora não esteja tão explícito, existe por parte dos cruzadores um discurso patrimonial, que encontra-se implícito na materialidade do seu maior ícone: a igreja

da santa cruz, edificada como marco da fundação da comunidade e da própria irmandade naquelas terras.

A igreja da cruz porta o discurso de que aquelas terras pertencem à associação religiosa. Não é preciso estar na comunidade de São José para saber que a mesma possui um sistema religioso único e que aquelas terras são desta associação, basta que se conheça os ícones ou símbolos da irmandade.

Todos que passam de barco pelo rio Solimões podem observar de uma distância relativamente grande a presença destas igrejas da cruz em muitas comunidades. Por isso mesmo elas apresentam-se como ícones de tamanha ressonância, principalmente para as pessoas que vivem na região do alto Solimões.

Em contrapartida, existem também os discursos implícitos dos não membros da cruz, que são na sua maioria, indígenas. Embora não tenham patrimônios como discursos, estes se amparam em torno de associações como a AIKS – Associação indígena Kokamas de Sapotal, como parte de uma adesão ideológica.

Os “patrimônios” citados fazem parte de uma categoria de escolhas feitas por esses grupos sociais. São fruto de uma negociação em que alguns aspectos foram propositalmente deixados de lado em detrimento de outros. O patrimônio arqueológico ou simplesmente as “coisas arqueológicas” fazem parte desta categoria de coisas esquecidas justamente por fazerem referência a outros grupos sociais – nesse caso os indígenas do período pré-colonial – distinto dos demais que compõem a sociedade contemporânea de São José do Amparo.

Nesse sentido, qual a importância da aproximação do sujeito com o patrimônio arqueológico em São José do Amparo? Como já foi apontado, o objeto por si só não representa um patrimônio enquanto é desvinculado das pessoas que o cercam (GONÇALVES, 2005). Embora não seja o propósito deste trabalho que as pessoas adotem para si o patrimônio arqueológico e passem a viver em função deste, pretende-se que estes materiais sejam conservados em sua materialidade uma vez que são importantes referenciais de estudo para a arqueologia.

Como se torna possível que pessoas que não possuem vínculo algum com coisas arqueológicas possam protegê-lo? A resposta para esta pergunta talvez esteja na própria prática arqueológica, inserida na educação patrimonial. Funari e Carvalho (2009) ao questionar-se sobre isso, chegam à seguinte conclusão:

Como não há reconhecimento entre o indivíduo e o patrimônio e, infelizmente, sentidos ou significados sobre a “coisa pública”, a resposta a essa pergunta seria: a princípio, não! E, exatamente por isso, a Educação patrimonial torna-se urgente. Dentro dos princípios da AP Democrática, é preciso construir junto com as comunidades o conceito de patrimônio e de bem público. Apenas quando esses conceitos tiverem sentidos para os indivíduos será possível alcançar uma preservação efetiva dos patrimônios, sejam eles de quaisquer espécies. O indivíduo precisa compreender que esse patrimônio é importante para alguém. (FUNARI; CARVALHO, 2009: 5)

2.3 – Coleccionismo: uma luz em meio à escuridão do desconhecido

Em meio a uma relação distanciada, algumas poucas pessoas apresentam-se como exceção uma curiosa e diferente relação com o material arqueológico: o colecionismo. Embora seja desprovida de significado simbólico, elas ainda guardam em suas residências peças arqueológicas inteiras. Basicamente esta atitude é levada pela curiosidade e principalmente pela estética, onde são feitas correlações do tipo: peças inteiras = colecionáveis; fragmentos = descartáveis.

Segundo Fleming (2008), as coleções que prezam apenas pelo valor estético são aquelas compostas por objetos “raros” e normalmente de lugares exóticos e culturas distintas e por isso mesmo adquirem sua importância: pela unicidade do objeto. Uma urna funerária completa pode tornar-se para estes indivíduos, um objeto único e portanto passível de colecionar-se uma vez que a maioria dos outros objetos está fragmentada e espalhada pela comunidade.

Existe ainda um outro provável motivo para esta preferência estética pelas peças arqueológicas. Segundo os moradores mais antigos, ocorria que na época da fundação da comunidade, muitos navios atracavam nas proximidades do local e pessoas de todos os lugares do mundo vinham para a comunidade atraídos pelo material arqueológico. Estes compravam as peças que estavam completas e para isso usavam dólares e outras moedas estrangeiras, além de presentes e comida.¹⁷

Uma vez que estes estrangeiros nunca se interessavam pelas peças fragmentadas, é provável que os moradores de São José do Amparo também

¹⁷ Segundo relatos de 20 dos moradores mais antigos de São José em 21.06.2017

tenham feito o mesmo e passaram a dar “importância” apenas para os artefatos completos por meio de uma indução direta.

Aparentemente, a indução ganha uma força expressiva nesta comunidade. O próprio ato de colecionismo surgiu, como foi apontado acima, por meio desta. Quando teve início a poucos anos um interesse quase particular de alguns indivíduos por uma peça que ele mesmo conseguiu manter “intacta” outras pessoas, por perceberem que aquele tinha um objeto “incomum” passaram a ter mais cuidado na hora de fazer qualquer intervenção no solo com o objetivo de adquirir uma peça conservada do mesmo modo.

Esta prática, que vem ganhando força nos últimos anos, não gerou, como era de se esperar, uma onda escavacionista na comunidade, pelo contrário, como ainda conta com a adesão de poucas pessoas estas restringem-se apenas a retirar os objetos que são evidenciados durante as intervenções necessárias, como por exemplo a construção de casas, perfuração de poços, dentre outros.

Além do mais, quando os objetos fragmentam-se de alguma forma, são prontamente descartados e toda preocupação disposta no início da intervenção se esvai junto com o objeto destruído.

Dada a importância destas “coisas arqueológicas”, como proceder para que não se percam com os avanços estruturais da comunidade? Uma das alternativas proposta pelo IPHAN – Instituto do patrimônio histórico e artístico nacional - é a educação patrimonial.

A educação patrimonial que inclui trabalhos diversos de divulgação e principalmente proteção e conservação do patrimônio arqueológico ganhou campo nos últimos anos, especialmente quando a partir da portaria 230 de 2002 o Iphan torna obrigatória a execução destas atividades pedagógicas junto ao público.(SILVEIRA; BEZERRA, 2007)

Muito se discute na arqueologia sobre a preservação do patrimônio por meio da EP e de outras pequenas intervenções, no entanto e obviamente existem lugares onde as ações patrimoniais não alcançaram ainda. São José do Amparo é um desses lugares. Na verdade, toda a região do alto solimões é carente destas ações patrimoniais uma vez que é baixíssimo ou quase inexistente o interesse em desenvolver pesquisas no local.

Embora as atividades de educação patrimonial sejam particularmente mais desenvolvidas nos projetos de arqueologia preventiva, ocorrem ainda outros tipos

vinculadas a grandes projetos de pesquisa, no entanto, não há ocorrência de qualquer tipo de EP para aquela região.

Tendo em vista toda esta problemática, ressalta-se que aquela pequena ação iniciada com a coleção de peças em São José do Amparo pode ser o início de uma onda preservacionista do material arqueológico em larga escala.

Apesar de que esta é uma atitude pequena frente ao desafio da conservação e preservação de toda a materialidade presente neste sítio - algo que parece ser impossível - ela é bastante expressiva quando se considera a baixa identificação entre pessoas e coisas arqueológicas.

CAPÍTULO 3

TEM FUTURO UM SÍTIO QUE JÁ FOI ESQUECIDO?

[...] Até hoje não se fez nenhum registro, nem anúncio as autoridades responsáveis de qualquer sítio arqueológico na região [...] Mais interessante ainda é que tais páginas foram lidas por inúmeros profissionais da mais alta competência e grau de formação acadêmica e também eles parecem não ter despertado para a importância do relato apresentado pela antropóloga (Itacaramby). Tais linhas foram escritas em 1997, portanto 7 anos atrás . Cabe perguntar quantas peças e quanta informação não poderia ter sido salva caso a descoberta fosse anunciada nesse período. Ao refletir sobre os fatos, hoje posso compreender com maior clareza o quanto o descaso e o desinteresse podem contribuir para a depredação do patrimônio histórico da “nação”. Hoje posso ver quão pouco, ou quase nada, pode valer um “bem histórico inestimável” no Brasil. (MANTOANELLI, 2004)

Já se passaram 13 anos desde que Edward Luz Mantoanelli esteve na comunidade de São José do Amparo e 20 anos que Kênia Itacaramby passou por lá. Desde então, vimos o advento de inúmeras ações patrimoniais, concentradas principalmente no entorno do município de Manaus e esquecendo completamente as outras regiões do estado. Aproveitando a deixa do antropólogo, imagina-se quanto material e informação poderiam ter sido preservadas e resguardados desde 2004, após sua passagem caso tivessem sido tomadas atitudes na ocasião?

A destruição e depredação do patrimônio arqueológico na comunidade não pode ser entendida, no entanto, como culpa dos moradores. A verdade é que eles não tem culpa. Ninguém tem, embora muito pudesse ter sido evitado caso fossem atendidas as questões levantadas nas duas denúncias.

É de se preocupar que as ações patrimoniais não estejam alcançando a comunidade de São José e mais ainda quando se percebe que praticamente toda a região do alto Amazonas, pelo menos no que se concerne à parte brasileira, é desprovida de atividades arqueológicas em geral, sejam ações de educação patrimonial, escavações científicas ou até mesmo trabalhos de arqueologia preventiva

É compreensível que na época das duas denúncias poucas pessoas se interessassem pelo patrimônio arqueológico, afinal, a arqueologia no estado ainda era “embrionária” e nem mesmo os cursos de graduação existiam. Toda ação

arqueológica restringia-se a superintendência regional do IPHAN que, com toda a certeza, não poderia dar conta de tamanha região sem ajuda.

Se não havia formação de arqueólogos, poucos eram os interessados pelo patrimônio arqueológico. Pode-se dizer que quase inexistiam ações patrimoniais e projetos de pesquisa. Na verdade, a arqueologia no estado do Amazonas era praticamente resumida a um grande projeto chamado PAC (Projeto Amazônia central) vinculado às obras do gasoduto Coari – Manaus e alguns trabalhos de arqueologia preventiva, principalmente na cidade de Manaus.

É preciso finalmente dar voz à essa região, afinal sua potencialidade já foi atestada. As especificidades locais podem abrir novas portas para o conhecimento do passado pré-colonial amazônico. Este trabalho é urgente. Grande parte do material dos sítios arqueológicos desta região é levado pelo feroz e impertinente rio Solimões, o que sobra é constantemente destruído por moradores dos locais de sítios arqueológicos que desconhecem seu significado.

Uma alternativa para solucionar este problema, parte primeiro do surgimento do interesse de pesquisadores pela região.

A formação das turmas de graduação em arqueologia até o presente ano, promovidas pela Universidade estadual do Amazonas, são também importantes para o desenvolvimento local de pesquisas. Até o presente momento, formaram-se 3 turmas no estado: 1 em Iranduba no ano de 2012, outra em Manacapuru no presente ano (2017) e finalmente a turma de Manaus também em 2017.

Quanto à atuação dos arqueólogos para a região, talvez a melhor das saídas é a promoção de ações patrimoniais junto às prefeituras municipais. Em outras palavras, é preciso capacitar os membros das prefeituras, que realizam visitas constantes às comunidades do município, para a questão arqueológica.

A comitiva da prefeitura conhece a maioria dos moradores destas comunidades, são portanto grandes influenciadores locais. As capacitações seriam feitas com o intuito único de preservação do patrimônio arqueológico.

Os trabalhos desenvolvidos em São José do Amparo, por exemplo, só se tornaram possíveis pelo envolvimento da prefeitura de Tonantins durante as etapas de pesquisa.

Antes de se chegar a uma alternativa ideal, se faz necessário entender os modos que estes patrimônios podem ser preservados e com quais propósitos. Acredita-se que lamuriar-se de que a região encontra-se abandonada

“arqueologicamente falando” não apresenta uma solução concreta para este problema. Partamos então da discussão micro do modelo proposto pela próprios comunitários de São José do Amparo para o macro onde propõe-se a partir de características observadas a preservação do Alto Amazonas em geral.

3.1 – Planos de preservação do patrimônio arqueológico

No que diz respeito ao público a que se destina a preservação, ela pode ser vista por dois focos diferenciados, o primeiro com respeito à inclusão das bases culturais, e o segundo como forma de aproveitamento econômico sustentável desse patrimônio. No primeiro caso, o usuário incorpora as informações desse patrimônio em suas bases culturais por meio de ações pedagógicas, sem que seja levada em conta a ancestralidade direta. No segundo caso se faz necessário uma série de ações que forneçam condições para que as comunidades de entorno dos sítios arqueológico obtenham recursos adicionais com a sua visitação e possam repassar as informações existentes sobre o patrimônio arqueológico (NETTO, 2008)

A preservação do patrimônio pode ter objetivos diferentes nas mais diversas comunidades em que se encontram. Determinados públicos podem objetivar, por exemplo a inclusão do patrimônio em suas bases culturais, outros podem preferir utilizá-lo como uma alternativa econômica sustentável. (NETTO, 2008)

Existem ainda aquelas que se quer interessam-se pela preservação o que implica em destruições constantes de materiais nesses locais. As escolhas dos modos de preservação adotados pela comunidade dizem muito a respeito do modo como esta se relaciona com o passado.

Ao escolherem a assimilação do patrimônio nas suas bases culturais, estes grupos nos dizem possivelmente que sua relação com o passado é bem próxima, o que implica dizer que os antigos podem ser parentes diretos ou indiretos. A decisão de se aproveitar economicamente do patrimônio pode indicar uma relação mais distante, algo como “vamos usar este material sem função para nós, em nosso favor”.

No entanto, estas não são leis gerais, sabe-se que existem inúmeros casos de aproveitamento econômico de patrimônios assimilados às bases culturais de determinadas comunidades, ou até mesmo de patrimônios inerentes a estes grupos.

No âmbito da Amazônia, é comum que haja a ocorrência de museus comunitários ou museus informais, que são criados a partir de interesses muito particulares de colecionadores com propósitos incrivelmente diversos.

Pedrosa (2017) ao demonstrar a ocorrência de dois desses museus no estado do Amazonas: o museu de arqueologia e história de Maués, e o memorial Paulo Freire na comunidade Amazonino Mendes, tarumã-mirim nos arredores de Manaus, busca demonstrar que a prática de museus informais são autênticas formas de preservação do patrimônio.

O museu de arqueologia e história de Maués têm como expoente o Sr. Waldo Monteiro, ou simplesmente seu barrô, como é comumente conhecido. Iniciou-se em 1999 e apesar de ser cadastrado no IBRAM (Instituto brasileiro de museus) carece de apoio financeiro. Já o memorial Paulo Freire, foi iniciado pelo seu “curador e anjo da guarda” Eliel Macedo e não possui nenhum tipo de registro ou apoio institucional. (PEDROSA, 2017)

Este segundo merece especial atenção pelo modo que o museu atingiu ressonância frente ao público morador da comunidade Amazonino Mendes. Todos os moradores da comunidade presenciavam a ocorrência de inúmeros artefatos arqueológicos nos quintais de suas casas. A coleção começou por meio de um interesse particular, que foi o do sr. Eliel. Este interesse motivou pessoas a entregarem-lhe os materiais que lhes apareciam diariamente e o professor não hesitou em colocá-los na sala de sua casa, criando uma coleção que só aumentava com o passar dos dias.

A coleção particular do sr Eliel acabou por transformar-se no ecomuseu e memorial então alocado em uma das salas da escola municipal professor Paulo Freire. Além disso, a comunidade passou a reproduzir réplicas dos artefatos como uma forma de aproveitamento econômico deste patrimônio.

Tendo em vista que estas práticas se iniciam com objetivos tão particulares por meio do colecionismo, estes museus se concretizaram com os esforços empenhados na sua composição.

As iniciativas apresentadas não estão incluídas na categoria de museus e coleções gerados com projetos de educação patrimonial ou atividades relacionadas, são exceções belíssimas, frutos de esforços particulares.

Seria um cenário fantástico se em cada comunidade ribeirinha do estado do Amazonas existisse um sr. Eliel ou um sr. Waldo, mas como isto não acontece, recorreremos a alternativa da educação patrimonial para a preservação do patrimônio.

Segundo o guia básico do IPHAN,(1999) a Educação Patrimonial:

Trata-se de um processo permanente e sistemático de trabalho educacional centrado no Patrimônio Cultural como fonte primária de conhecimento e enriquecimento individual e coletivo. A partir da experiência e do contato direto com as evidências e manifestações da cultura , em todos os seus múltiplos aspectos, sentidos e significados, o trabalho da Educação Patrimonial busca levar as crianças e adultos a um processo ativo de conhecimento, apropriação e valorização de sua herança cultural, capacitando-os para um melhor usufruto destes bens, e propiciando a geração e a produção de novos conhecimentos, num processo contínuo de criação cultural.(HORTA; GRUNBERG ;MONTEIRO, 1999: 5)

Embora aparente ser simples, exige-se uma capacitação do seu agente como um bom educador. Este fato faz com que muitos arqueólogos, por exemplo, se distanciem desta prática.

Aliás, desde de que foi proposta em 2003 como obrigatória no âmbito da arqueologia preventiva, a educação patrimonial tende a ser vista, em geral, como um fardo na pesquisa arqueológica, (BEZERRA, 2010).

3.2 – Sugestões para a construção de um projeto preservacionista em São José do Amparo.

As percepções em campo, variaram obviamente ao passo que foram consultados os diferentes bairros em São José do Amparo. Uma vez que o propósito deste trabalho é a utilização dos métodos da arqueologia comunitária, destaca-se aqui algumas demandas e desejos dos comunitários:

1- A perpetuação da tradição do passado; 2- documentação dos aspectos culturais; 3- Divulgação ; 4- Utilização do patrimônio arqueológico como uma alternativa econômica; 5- Descobrimto das raízes culturais daquelas terras e proximidades

A primeira das alternativas viáveis parece ser a criação de um museu comunitário, o que atenderia aos 4 primeiros tópicos enumerados acima. Esta ideia pode ser desencadeada pelo incipiente desejo de colecionar coisas arqueológicas

na comunidade. No âmbito das particularidades, o museu pode ser um espaço onde cada colecionador deixe sua marca, ou seja, o museu seria uma reunião de particularidades, uma “coleção de coleções”.

Quanto ao tópico de número 5 que diz respeito às raízes culturais daquelas terras e proximidades, parte delas estão sintetizadas na presente pesquisa, e não deixam de ser formas particulares de retorno para a comunidade.

O retorno econômico previsto no item 4, ocorreria com o atrativo gerado pelas exposições no museu. Mais do que criar um museu, é preciso ainda que as pessoas o levem para frente.

Obviamente estas propostas condizem a algumas possíveis providências a serem tomadas na comunidade, e portanto podem e devem ser bastante discutidas pelos moradores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desenvolvimento da presente pesquisa serviu como um sinal de alerta ligado, que chama a atenção para uma região que têm ficado à margem do conhecimento arqueológico na Amazônia.

A densidade de material arqueológico no alto Amazonas fala por si só. É preciso que ocorram mais ações patrimoniais na região que sejam capazes de viabilizar a proteção e conservação do patrimônio arqueológico.

A comunidade de São José do Amparo é apenas mais um destes enormes sítios arqueológicos da região. A proposta estabelecida e os resultados obtidos com essa pesquisa nos mostra que existem alternativas locais para a preservação das “coisas arqueológicas” que dependem agora do envolvimento maior da comunidade de arqueólogos e outros profissionais afins.

A análise investigativa propunha que fossem descobertos os motivos do distanciamento entre pessoas e coisas arqueológicas na comunidade. Os resultados apontaram que os distanciamentos são naturais, ocorridos pela desconexão das pessoas com o local tendo em vista que todos os residentes são originários de outras localidades próximas.

A princípio, era de se esperar que não houvesse vínculo entre pessoas e qualquer outro aspecto da localidade. Mas a verdade é que as pessoas selecionam e diferenciam as características mais atrativas para apropriar-se delas e muitas vezes adicioná-las às suas bases culturais o que porventura não aconteceu às coisas arqueológicas.

Embora tenha sido “deixada de lado”, a cultura material ainda pode ser preservada - sem que seja apropriada ou significada - e essa foi justamente a proposta desta pesquisa. O desafio estava no que se concerne à proteção deste patrimônio por pessoas que não se identificam nele.

Quando apresentados aos conceitos de patrimônio e bem público, os comunitários reagiram de forma bastante positiva, o que parece indicar a sua concordância em preservar o material, mesmo que não precise criar uma relação mais profunda.

Com as intervenções realizadas corroborou-se também para a apropriação deste patrimônio pela comunidade por meio de seu uso econômico sustentável. A

valorização disposta a este patrimônio pelo pesquisador fez com que os comunitários passassem a ver oportunidades da apropriação partindo do pressuposto de que outras pessoas também se interessariam por este patrimônio.

Como resultado desta reflexão, discutiu-se qual seria a melhor forma de extroversão dos objetos em prol do seu interesse econômico. Foi-lhes sugerida a criação de um museu comunitário, tendo em vista que as iniciativas de coleção do material já haviam sido iniciadas por alguns indivíduos, o que atenderia aos interesses compartilhados.

A criação do museu comunitário assim como as iniciativas das coleções particulares pode ser entendida aqui como uma autêntica forma de preservação do patrimônio, talvez a mais acessível no momento ao considerar-se que dificilmente estes indivíduos não se apropriarão tão rapidamente do patrimônio para as suas bases culturais ou até mesmo não irão fazê-lo.

Em meio a tantos desafios, o colecionismo parece ser uma mão estendida ao patrimônio afogado nas ondas do esquecimento.

REFERÊNCIAS

- ACUÑA, Cristóbal de. **Novo descobrimento do grande rio das Amazonas**. Tradução de Helena Ferreira, revisão técnica de Moacyr Werneck. Rio de Janeiro, Editora Agir, 1994.
- AZEVEDO NETTO, Carlos Xavier de. **Informação e patrimônio arqueológico: formação de memórias e construção de identidades**. *IN: Diversidade cultural e políticas de informação, Anais IX ENANCIB: GT2, São Paulo, p. 1-12, 2008.*
- BARCELOS, Artur H. F. **Arqueologia e Patrimônio no Brasil: um dilema inacabado**. Revista Tempos Acadêmicos, Dossiê Arqueologia Histórica, Criciúma, n. 10, 2012.
- BECERRA, Salvador Rodríguez. **Patrimonio cultural, patrimonio antropológico y museos de antropología**. Revista PH, Especial monográfico: Patrimonio Industrial, Sevilla, n. 21, p. 42-52, 1998.
- BEZERRA, Marcia. **Os sentidos contemporâneos das coisas do passado: reflexões a partir da Amazônia**. Revista Arqueologia Pública, Campinas, LAP/NEPAM/UNICAMP, n. 7, p. 107-122, julho de 2013.
- BLAKE, Janet. **UNESCO's 2003 Convention on Intangible Cultural Heritage: the implications of community involvement in 'safeguarding'**. Intangible Heritage. Key Issues in Cultural Heritage. Editado por SMITH, Laurajane; AKAGAWA, Natsuko. Routledge, Londres e Nova Iorque, p. 45-73, 2009.
- BROCHADO, Jose Proenza. **A expansão dos Tupi e da cerâmica da tradição Polícroma Amazônica**. Dédalo, São Paulo, MAE/USP, n.27. p. 65-82, 1989.
- CARVAJAL, Gaspar de. **Descubrimiento del río de las Amazonas según la relación hasta ahora inédita de Fr. Gaspar de Carvajal, con otros documentos referentes á Francisco de Orellana y sus compañeros: publicados á expensas del Excmo. Sr. duque de T'Serclaes de Tilly**. E. Rasco, 1894.
- CARVALHO, Aline Vieira de; FUNARI, Pedro Paulo A. **As possibilidades da arqueologia pública**. 2009
- CAVALCANTE, Ana Helena Alves Palermo. **A inserção temática da Amazônia nas ciências sociais, dos anos 70 aos anos 2000**. Revista VITAS – Visões Transdisciplinares sobre Ambiente e Sociedade, Niterói, n.2, p.1-24, janeiro, 2012.
- CONDAMINE, Charles-Marie de La. **Viagem na América Meridional descendo o rio das Amazonas**. Coleção o Brasil visto por estrangeiro. Brasília: Senado Federal, Secretaria Especial de Editoração e Publicação, 2000.
- CUNHA, Euclides da. **Terra sem história: impressões gerais**. Um paraíso perdido: ensaios, estudos e pronunciamentos sobre a Amazônia. Org. Leandro Tocantins. Rio de Janeiro, José Olympio, 1994.
- DA CRUZ, Jocilene Gomes;. **Abordagem sociológica sobre os Tikuna no contexto contemporâneo**. Edições Governo do Estado do Amazonas, 2007.
- DIMITRIADIS, Georgios. **Arqueologia dos conflitos: uma abordagem sistêmica**; Arqueologia preventiva: Gestão e Mediação de Conflitos. Estudos Comparativos / organização de Marise Campos de Souza. – São Paulo, SP: Superintendência do Iphan em São Paulo, 2010.
- FERREIRA, Lúcio Menezes. **Essas coisas não lhes pertencem: relações entre legislação arqueológica, cultura material e comunidades**. Revista Arqueologia Pública, Campinas, LAP/NEPAM/UNICAMP, n. 7, p. 87-106, julho de 2013.
- FERREIRA, Maria Leticia Mazzucchi. **Patrimônio: discutindo alguns conceitos**. Diálogos, DHI/PPH/UEM, Maringá, v. 10, n. 3, p. 79-88, dezembro de 2006.

- FILHO, João Merelles. **Grandes expedições à Amazônia brasileira 1500 -1930**. São Paulo, Editora Metalivros, 2009.
- FLEMING, Maria Isabel D'Agostino. **Acervos etnológicos e curadoria científica: o contraponto da arqueologia**. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, MAE/USP, n. 7, p. 63-67, 2008.
- FUNARI, Pedro Paulo A. **Arqueologia e Patrimônio**. Erechim, Editora Habilis, 2007.
- FUNARI, Pedro Paulo A.; OLIVEIRA, Nanci Vieira de. **A Arqueologia do conflito no Brasil**. Arqueologia da Repressão e da Resistência. América Latina na era das ditaduras (décadas de 1960-1980). São Paulo, Annablume/FAPESP, 2008.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, Editora LTC, 1973.
- GUIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil**. Editora UFRJ, 1996.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Vértice, São Paulo, Editora Revista dos Tribunais, 1990.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. TupyKurumin, 2006.
- HECKENBERGER, Michael J.; NEVES, Eduardo Góes; PETERSEN, James B. "De onde surgem os modelos? As origens e expansões Tupi na Amazônia Central." Revista de Antropologia, São Paulo, v. 41, n.1, p. 69-96, 1998.
- HORTA, Maria de Lourdes Parreiras; GRUNBERG, Evelina; MONTEIRO, Adriane Queiroz. **Guia básico de educação patrimonial**. IPHAN, Museu Imperial / DEPRM, MINC, 1999.
- HÜTTNER, E. A Igreja Católica e os povos indígenas no Brasil. **Os Ticuna da Amazônia**. Porto Alegre: EDIPUCRS.[Links], 2007.
- KURIN, Richard. **Safeguarding Intangible Cultural Heritage in the 2003 UNESCO Convention: a critical appraisal**. Museum international, n.56, v.1-2, p.66-77, 2004.
- LATHRAP, Donald W. **O alto Amazonas**. Lisboa, Editora Verbo, 1975.
- LIMA, Helena Pinto; MORAES, Bruno. **Arqueologia e comunidades tradicionais na Amazônia**. Ciência e Cultura, São Paulo, n.65, p. 39-42, abril/junho de 2013.
- LIMA, Suzana. **TERRITÓRIO E IDENTIDADE: indígenas Kaixana na Comunidade São Francisco de Tonantins/Tonantins (AM)**. 2017
- LUCERO, Juan Lorenzo. "De dos cartas escritas de un misionero, y del superior de las misiones de los Maynas, en el Rio Marañon 1681". In: **Informes de Jesuitas en el Amazonas (1660-1684)**. Iquitos: IIAP-CETA, 1986
- MARCOY, Paul. **Viagem pelo rio Amazonas**. Edua, 2001.
- MEGGERS, Betty; EVANS, Clifford. **An experimental formulation of horizon styles in the tropical forest area of South America**. In: Essays in pre-columbian art and archaeology. LOTHROP, Samuel Kirkland. Harvard University Press, p. 372-288, 1961.
- MEGGERS, Betty; EVANS, Clifford. **Archeological Investigations at the Mouth of the Amazon**. No. 468. US Government Printing Office, 1957.

MESKELL, Lynn. **Archaeology Under Fire: Nationalism, Politics and Heritage in the Eastern Mediterranean and Middle East**. Journal of Cultural Heritage, v.11, 3ª ed., p. 321-324, julho – setembro de 2010.

MESKELL, Lynn. **Negative heritage and past mastering in archaeology**. Anthropological Quarterly, v.75, n.3, p.557-574, 2002.

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

ORO, Ari Pedro. **Na Amazônia um messias e índios e brancos – Traços para uma antropologia do messianismo**. Editora Vozes, 1989.

OOSTERBEEK, Luiz. Arqueologia pré-histórica: entre a cultura material e o patrimônio intangível. **Cadernos do LEPAARQ**, v. 1, n. 2, 2004.

PEDROSA, Tatiana. **Templos de Memória: Patrimônio, Arqueologia e identidade na informalidade de museus comunitários Amazônicos**.2017

PELEGRINI, Sandra C.A. **Cultura e natureza: os desafios das práticas preservacionistas na esfera do patrimônio cultural e ambiental**. Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 26, n. 51, p.115-140, junho de 2006.

PINTO, Renan Freitas. **O diário do padre Samuel Fritz**. Manaus, EDUA/FSDB, 2006. PORRO, Antonio. **O Povo das Águas**. Petrópolis, Editora Vozes, 1996.

PRATS, Llorenç. **Concepto y gestión del patrimonio local**. Cuadernos de Antropología sócia, Buenos Aires, n. 21, p.17-35, maio de 2005.

PRATS, Llorenç. **El concepto de patrimonio cultural**. Política y Sociedad, Madri, n.27, p.63-76, 1998.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. **A expansão portuguesa na Amazônia nos séculos XVII e XVIII**. RIHGB, Rio de Janeiro, IHGB, V. 245, p. 306-325, out./dez, 1959.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da; BEZERRA, Márcia. **Educação Patrimonial: perspectivas e dilemas**. Antropologia e patrimônio cultural. Diálogos e desafios contemporâneos, Blumenau, Nova Letra, 2007.

SIMÕES, Mário F. & ARAÚJO-COSTA, Fernanda. **Áreas da Amazônia legal brasileira para pesquisa e cadastro de sítios arqueológicos**. Belém, Museu paraense Emílio Goeldi, 1978

SKOUNTI, Ahmed. **The authentic illusion: Humanity's intangible cultural heritage, the Moroccan experience**. Intangible heritage, p. 74-92, junho de 2008.

SKOUNTI, Ahmed. **The authentic illusion: humanity's intangible cultural heritage, the Moroccan experience**. Editado por SMITH, Laurajane; AKAGAWA, Natsuko. Routledge, Londres e Nova Iorque, p. 74-92, 2009.

VECCO, Marilena. **A definition of cultural heritage: From the tangible to the intangible**. Journal of Cultural Heritage, França, Elsevier, n. 11, p. 321-324, março de 2010

APÊNDICE A – Fotos da comunidade



Fotografia 1 – Panorama do rio Solimões nas proximidades de São José do Amparo.

Fonte: O autor em 21.06.2017



Fotografia 2 – O terminal fluvial e a entrada de São José do Amparo

Fonte: O autor em 21.06.2017



Fotografia 3 – “A escadaria que dá de frente à igreja”

Fonte: O autor em 21.06.2017



Fotografia 4 – A igreja da santa cruz, marco fundador da comunidade em 03.09.1972

Fonte: Foto do autor em 21.06.2017



Fotografia 5 – Foto física da primeira edificação da igreja da cruz em 1972, observa-se os aspectos da construção em madeira. Gentilmente cedida por um morador

Fonte: Foto do autor em 21.06.2017



Fotografia 6 – Grande quantidade de material cerâmico no entorno de moradia

Fonte: Foto do autor em 21.06.2017



Fotografia 7 – Moradia em área de concentração cerâmica

Fonte: Foto do autor em 21.06.2017



Fotografia 8 – Grande vala onde a concentração de cerâmica é maior que em qualquer parte da comunidade.

Fonte: Foto do autor em 21.06.2017



Fotografia 9 – Início do bairro “Deus é amor”

Fonte: Foto do autor em 21.06.2017



Fotografia 10 – Marco da divisão imaginária entre os bairros de “São José” e “Novo Israel”

Fonte: Foto do autor em 21.06.2017



Fotografia 11 – Escola municipal São José construída pela prefeitura de Tonantins

Fonte: Foto do autor em 21.06.2017



Fotografia 12 – Uma das ruas de São José

Fonte: Foto do autor em 21.06.2017

APÊNDICE B – Fotos de materiais arqueológicos

Fotografia 13 – Fragmentos cerâmicos encontrados em superfície.

Fonte: Foto do autor em 21.06.2017



Fotografia 14 – Urna funerária? Sob a posse de um morador

Fonte: Foto do autor em 21.06.2017



Fotografia 15 – Aplique zoomorfo policromo

Fonte: Foto do autor em 21.06.2017



Fotografia 16 – Fragmentos cerâmicos com incisões finas

Fonte: Foto do autor em 21.06.2017



Fotografia 17 – Fragmentos cerâmicos diversos em superfície

Fonte: Foto do autor em 21.06.2017



Fotografia 18 – Fragmentos de cerâmicas policromas

Fonte: Foto do autor em 21.06.2017



Fotografia 19 – Inúmeros fragmentos cerâmicos recolhidos em superfície

Fonte: Foto do autor em 21.06.2017

APÊNDICE C – Colecionadores

Fotografia 20 – Colecionador com objetos recolhidos no entorno de sua casa

Fonte: Foto do autor em 21.06.2017



Fotografia 21 – Outros artefatos arqueológicos sob a posse de um colecionador

Fonte: Foto do autor em 21.06.2017



Fotografia 22 - Urna funerária sob a guarda de colecionador.

Fonte: Foto do autor em 21.06.2017

ANEXOS



Figura 1 – As microrregiões do estado do Amazonas

Fonte: <http://www.baixarmapas.com.br/mapa-de-microrregioes-do-amazonas/>

acesso em 21.06.2017



Figura 2 – Os estados que compõem a microrregião do altosolimões

Fonte: http://www.mi.gov.br/c/document_library/get_file

acesso em 01.09.2017



Figura 3 – A comunidade de São José do Amparo e o tamanho em relação às comunidades vizinhas.

Fonte: www.wikimapia.com.br, acesso em 31.08.2017



Figura 4 – São José do Amparo em relação à sede do município

Fonte: www.wikimapia.com.br, acesso em 31.08.2017



Figura 5 – O mapa do padre Samuel Fritz
 Fonte: Biblioteca digital luso brasileira - <http://bdlb.bn.gov.br/acervo/handle/123456789/14007>, acesso em 31.08.2017

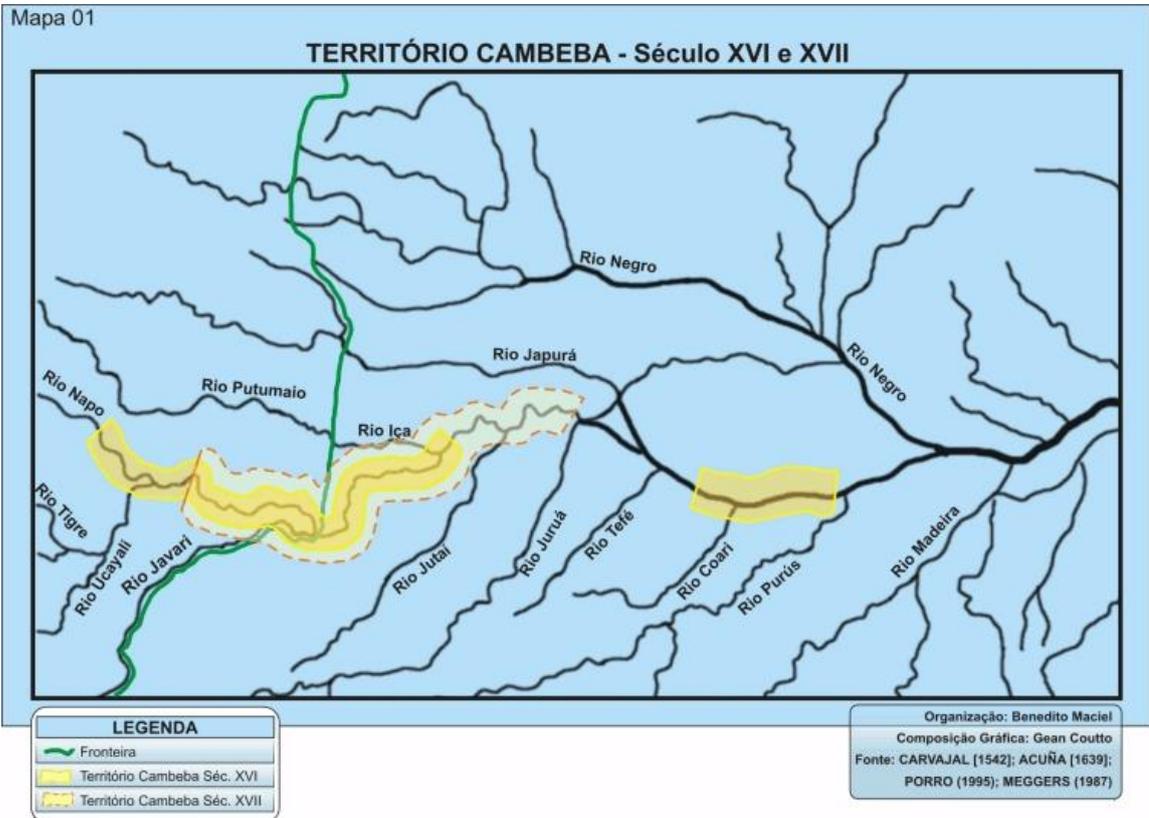


Figura 6 – Mapa da distribuição dos Omáguas ou Cambéba
 Fonte: https://img.socioambiental.org/d/280925-1/kambeba_mapa.jpg acesso em 31.08.2017