

**Fabíola Andréa Silva**

Doutora em Antropologia Social e Pós-Doutora em Arqueologia

Docente e Pesquisadora do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP)

Coordenadora do Laboratório de Estudos Interdisciplinares sobre Tecnologia e Território (LINTT)

Bolsista de Produtividade CNPq (2)

Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Arqueologia – PPGArq/MAE-USP

Fabíola Andréa Silva possui Graduação em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (1988), Mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1992), Doutorado em Ciências (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo (2000) e Pós-Doutorado em Arqueologia pela Universidade de São Paulo (2002). Pesquisa nas áreas de Etnoarqueologia e Etnologia Indígena, nos seguintes temas: Cultura Material, Formação do Registro Arqueológico, Arqueologia Indígena. Realiza pesquisa etnográfica e etnoarqueológica com os Asurini do Xingu, Kayapó-Xikrin, Terena e Kayabi.

**O PASSADO NO PRESENTE:  
NARRATIVAS ARQUEOLÓGICAS E NARRATIVAS INDÍGENAS**

É senso comum falar que a arqueologia tem seu berço no colonialismo e que desde a sua formação como ciência, no século XIX, as suas práticas foram conduzidas sob a hegemonia do pensamento ocidental e dos interesses econômicos, políticos e ideológicos das elites dominantes e do Estado.

Nas últimas décadas vários pesquisadores têm procurado romper com esta herança, fazendo uma crítica às práticas colonialistas e propondo “arqueologias alternativas” (Trigger 2008). A consolidação desta ruptura, porém, demanda um amplo debate de princípios éticos locais e globais – sobre o gerenciamento do patrimônio arqueológico – que permita transcender os tradicionais métodos e princípios teóricos ocidentais. É necessário desenvolver abordagens arqueológicas mais reflexivas que, de fato, permitam fazer uma arqueologia diferenciada dos moldes hegemônicos, desde o projeto até a divulgação dos dados da pesquisa, onde a multivocalidade seja uma componente importante na prática arqueológica (Hodder 2000; Liebmann e Rizvi (eds) 2008; Habu, Fawcett e Matsunaga (eds) 2008; Meskell (ed) 2009).

O caminho apontado por alguns pesquisadores é a construção de teorias, métodos e práticas arqueológicas que: 1) combinem conhecimentos e princípios ocidentais e não-ocidentais na construção do passado (Liebmann 2008a; Rizvi 2008; Lilley 2009); 2) considerem a diferença e a diversidade de pontos de vista dos sujeitos envolvidos na gestão do patrimônio arqueológico (Colwell-Chanthaphon 2009a; Lydon 2009); 3) atentem para as complexas inter-relações (sociais, culturais, políticas, econômicas e ideológicas) que existem entre sujeitos e bens arqueológicos em escala local, regional, nacional e global (Lydon 2009; González-Ruibal 2009; Benavides 2009; Lilley 2009; Hodder 2008; Trigger 2008).

Este movimento de “descolonização da arqueologia” é vivenciado em todo o mundo, em diferentes contextos de pesquisa e, no caso dos territórios indígenas essas práticas são pautadas por: 1) questionamentos sobre os benefícios e os beneficiários das pesquisas arqueológicas; 2) relativização do suposto direito e capacidade dos arqueólogos de controlar o passado das populações indígenas; 3) defesa da não primazia da interpretação científica em detrimento das interpretações êmicas sobre o passado. Essa perspectiva tem resultado na produção de diferentes narrativas sobre o passado e uma verdadeira indigenização da arqueologia<sup>1</sup> (Smith e Wobst (eds) 2005; Colwell-Chanthaphonh e Ferguson (eds) 2008; Silimann (ed) 2008; Bruchac, Hart e Wobst (eds). 2010).

Com base na perspectiva relatada acima, pretendo apresentar uma experiência de pesquisa arqueológica em território indígena, demonstrando o quanto é enriquecedor e desafiador para o arqueólogo contrapor as epistemologias ocidentais com as epistemologias nativas. Quero reiterar que as práticas reflexivas e multivocais abrem as possibilidades para o diálogo e a expressão das diferenças/semelhanças entre os vários sujeitos envolvidos, na pesquisa e interpretação arqueológica, como condição fundamental para que se possa alcançar a construção de narrativas múltiplas sobre o passado. Segundo Hodder (2000:10), na medida em que o arqueólogo reconhece que sua interpretação do registro arqueológico é apenas uma das narrativas possíveis sobre o passado, ele expande as fronteiras da disciplina e a torna verdadeiramente social. Ele ingressa em um debate que muitas vezes pode gerar frustração e dissonância, mas que ao mesmo tempo, é o que torna possível o seu verdadeiro engajamento social.

### **Colonialismo, descolonização e indigenização da arqueologia**

---

<sup>1</sup> Parafrazeando a noção de indigenização da modernidade em Sahlins (1997).

A Arqueologia, sob a égide do colonialismo, contribuiu para a construção de discursos e representações essencialistas e inferiorizantes sobre os povos colonizados. Os arqueólogos imaginaram ou transformaram automaticamente essas populações em herdeiras de modos de vida primitivos que teriam se perpetuado no tempo (Liebmann 2008a). Durante décadas, a Arqueologia se utilizou dessas populações e das descrições históricas e etnográficas como fontes para a interpretação do registro arqueológico e dos modos de vida do passado – através do uso de analogias etnográficas diretas, simplistas e generalizantes – contribuindo para homogeneizar e/ou desconsiderar as suas distintas trajetórias histórico-culturais (Borgstede e Yaeger 2008; Colwell-Chanthaphonh 2009b). Além disso, participou na construção de justificativas para a dominação colonial. Em diferentes contextos coloniais, os arqueólogos elaboraram interpretações sobre evidências arqueológicas (p.ex. construções monumentais, conjuntos artefatuais cerâmicos), atribuindo a sua existência à ocorrência de processos migratórios ou à preeminência de influências culturais exógenas, desvalorizando a participação e a capacidade dos povos locais na construção do passado de seus territórios (Noelli e Ferreira 2007; Liebmann 2008b; Pikiyai 2007). Neste cenário, o conhecimento e as interpretações arqueológicas se firmaram como autoridade universal e o registro arqueológico, entendido como uma realidade objetiva, só seria cognoscível a partir de uma perspectiva científica ocidental que não consideraria os diferentes saberes locais como relevantes na elaboração do conhecimento sobre o passado (Smith 2010; Jameson Jr 2010). Ao mesmo tempo, a arqueologia se voltaria exclusivamente para os vestígios do passado sem atentar para os reflexos de sua prática no presente dos povos colonizados (González-Ruibal 2009; Lydon 2009).

No início dos anos 1980 emergiu a crítica ao colonialismo arqueológico. Ela acompanha o movimento generalizado da crítica pós-colonialista que, para alguns autores, teria sua origem após a Segunda Guerra Mundial e, mais efetivamente, nos movimentos de independência das colônias, no surgimento de novas nações em diferentes partes do mundo e na nova ordem mundial político-econômica (Patterson 2008:22-25).

A crítica pós-colonialista teve um profundo impacto sobre o debate teórico-metodológico da Arqueologia: 1) provocou uma revisão da história da disciplina e a proposta de redefinição de suas práticas a partir de uma ética não-colonialista; 2) obrigou os arqueólogos a reconhecerem que o seu trabalho não é realizado em um vácuo social e cultural, mas dentro de um campo de relações de poder e de interesses diversos (políticos, econômicos, sociais e culturais); 3) gerou a necessidade de relativizar o foco do trabalho arqueológico, ou seja, de não considerar apenas o registro arqueológico em si, mas também, o contexto sócio-cultural onde ele se insere e onde se desenvolve a pesquisa; 4) desencadeou uma reflexão sobre o papel social do arqueólogo e a reconsideração do modo como os arqueólogos representam e interpretam o passado, ressaltando a necessidade de incorporar as epistemologias nativas na construção deste conhecimento (Liebmann e Rizvi (eds) 2008).

É neste contexto que as “arqueologias indígenas”, nas suas mais diferentes expressões, ganharam um grande destaque, emergindo como uma das principais forças na crítica ao pensamento arqueológico ocidental. Estas arqueologias são realizadas “*com, para e/ou pelos*” povos indígenas, sendo que o foco da pesquisa está direcionado para a produção de conhecimento *para e pelos* indígenas e não apenas *sobre* estes povos. Nas “arqueologias indígenas”, são considerados os seguintes aspectos (Atalay 2008): 1) a colaboração e diálogo

com as populações indígenas; 2) o desenvolvimento de questões e agendas de pesquisa que possam beneficiar e que sejam aprovadas pelas populações indígenas; 3) o respeito às prerrogativas culturais locais de gerenciamento dos patrimônios culturais; 4) a combinação de métodos indígenas com abordagens científicas ocidentais; 5) o reconhecimento das conexões que estes povos fazem entre o passado, o presente e o futuro.

Essas “arqueologias indígenas”, no entanto, não pressupõem a harmonização dos interesses dos indígenas e da comunidade científica. Inúmeras reflexões têm sido feitas sobre os problemas e as possibilidades de se construir narrativas sobre o passado a partir de uma perspectiva alternativa, dialógica e reflexiva de produção do conhecimento sobre o registro arqueológico. Essas experiências, portanto, desafiam a arqueologia e propiciam um valioso material para o debate sobre a gestão do patrimônio arqueológico neste cenário de crítica pós-colonial (Smith e Wobst 2005; Preucel e Cipolla 2008; Colwell-Chanthaphonh 2009b; Lane 2011).

Os povos indígenas estão cada vez mais engajados no estabelecimento de parcerias com os arqueólogos a fim de orientar, estabelecer prerrogativas e contribuir tanto na pesquisa arqueológica quanto na interpretação e divulgação dos dados arqueológicos e preservação do patrimônio em seus territórios (Anawak 1996; Leavesley et al 2005; Wiynjorroc et al 2005; Silva et al 2010, 2011). Alguns indígenas, inclusive, têm buscado uma formação acadêmica e se tornado pesquisadores de sua própria história, redimensionando e reinventando as metodologias e técnicas arqueológicas, bem como a armazenagem e a interpretação dos dados (Million 2005; Nicholas (ed) 2010). A história oral, a cosmologia e os valores e modos de conhecer indígenas são os norteadores dessas pesquisas e são

preconizados como formas legítimas de produção de conhecimento sobre o passado (Jackson 2005; Nicholas 2010).

Uma das características das arqueologias indígenas é a “descolonização” das metodologias de trabalho arqueológico: 1) a promoção do engajamento crítico e a interação durante todo o processo de construção e divulgação do conhecimento arqueológico e a não utilização de estratégias e justificativas exógenas de convencimento das populações indígenas sobre a importância da pesquisa (Greer et al 2002; Silva e Stuchi 2010); 2) a incorporação das perspectivas indígenas na investigação e interpretação do registro arqueológico, diversificando as vozes interpretativas sobre o passado e os significados do registro arqueológico, construindo uma educação mútua entre arqueólogos e coletivos indígenas (Marshall 2002; Tully 2007; Silva 2002, 2009a; Silva et al 2011); 3) uma ênfase na realização de “etnografias arqueológicas”, ou seja, na incorporação de métodos etnográficos em projetos arqueológicos, no sentido de apreender a significância do registro arqueológico para os diversos coletivos envolvidos e afetados pela pesquisa e pela gestão do patrimônio arqueológico, ou ainda, de entender o modo como a prática arqueológica afeta as dinâmicas culturais, no mundo contemporâneo (Hamilakis e Anagnostopoulos (eds) 2009; Colwell-Chanthaphonh 2009b).

Assim, ao contrário da pesquisa arqueológica realizada sem interlocução, onde o arqueólogo não constrói uma relação dialógica com a comunidade local e não precisa alterar os objetivos estabelecidos no gabinete, as “arqueologias indígenas” e as “etnografias arqueológicas” – que podem ser entendidas como uma reorientação da pesquisa etnoarqueológica tradicional – redefinem os diversos aspectos da pesquisa, da interpretação e do gerenciamento dos patrimônios arqueológicos. O princípio que norteia estas práticas



arqueológicas alternativas é o da existência de múltiplas arqueologias – entendo arqueologia como discursos e práticas sobre as coisas materiais em diversos tempos – e que a temporalidade não é seqüencial ou linear; o passado está no presente. Neste sentido, elas têm como objetivo principal propiciar um espaço onde estas múltiplas arqueologias se encontrem, dialoguem e, inclusive, se oponham entre si (Colwell-Chanthaphonh 2009). Este tipo de trabalho enfatiza a dimensão antropológica da arqueologia e sua imbricação com a explicação das trajetórias culturais e dos processos de construção das identidades e das heranças culturais (González-Ruibal 2008; Silva 2009b, 2009c; Colwell-Chanthaphonh 2009b; Pyburn 2009).

### **Arqueologia indígena entre os Asurini do Xingu da TI Kuatinemu**

Após quinze anos entre os Asurini do Xingu, pesquisando os processos de produção, uso, armazenagem, descarte, inovação, transformação da cultura material, transmissão de conhecimentos e, além disso, participado de projetos de educação em parceria com Regina Polo Müller<sup>2</sup> (Silva 2008a), eu nunca havia realizado uma investigação mais aprofundada sobre a ocupação territorial da Terra Indígena (TI) Kuatinemu. Eu havia apenas documentado os vestígios arqueológicos encontrados na aldeia e seu entorno, registrado as interpretações Asurini sobre estes vestígios, visitado a antiga aldeia do Kuatinemu no igarapé Ipiaçava, e realizado um estudo arqueométrico comparativo entre o material cerâmico arqueológico e etnográfico existente na atual aldeia do Kuatinemu (p. ex. Silva 2000, 2002, 2004, 2008b, 2009d, 2009e, 2010a, 2010b; Silva et al 2004, 2005).

---

<sup>2</sup> Projetos financiados pelo CNPq (Cerâmicas e Trançados, Música e Dança dos Asurini do Xingu – Edital MCT/MMA/SEAP/SEPIR/CNPq 26/2005) e pelo PNPI-IPHAN/MINC (Documentação e Transmissão dos Saberes Tradicionais dos Asurini do Xingu – Edital 001/2005), que foram coordenados por Regina P. Müller.

No ano de 2007, contudo, uma conversa com Apewu Asurini me levou a redirecionar as minhas pesquisas. Ele apelou para eu conseguir recursos para um projeto com dois objetivos: 1) visitar os antigos locais de ocupação Asurini, na TI Kuatnemu; 2) vistoriar partes da TI que há muito anos não era percorrido por eles e que poderia estar sendo invadido por grileiros. Apewu justificava que “os jovens precisavam conhecer os antigos locais de ocupação dos Asurini nesta terra e assumir a responsabilidade de zelar pela sua preservação”.

É interessante notar que esta era uma demanda das velhas e das novas gerações Asurini. Os velhos queriam rever suas antigas moradas e possibilitar aos mais jovens o conhecimento desta parte da sua história; os jovens queriam visitar os antigos locais de ocupação dos seus ancestrais que eles conheciam apenas dos relatos orais de seus pais e avós. As declarações abaixo possibilitam verificar o interesse dos jovens pela visita aos antigos locais de ocupação Asurini:

**Ajé**<sup>3</sup>: Sim, nós queremos ir; já faz um longo tempo que nós queremos ir até o Ipiaçava. Nós jovens queremos visitar as antigas aldeias que nós nunca vimos. Eu mesmo não sei onde fica *Taiuviaka*<sup>4</sup> e esta é uma boa oportunidade para nós de vermos onde ela fica. Mais tarde nós vamos poder contar para os nossos filhos como nossos antigos viviam, o que eles comiam, onde eles ficavam, onde eles plantavam, onde Mureyra, Tacamui, Mwaiva e todos os antigos viveram...É muito bom conhecer nossas aldeias e relembrar dos nossos antepassados, daquilo que eles fizeram, como eles escaparam dos ataques, como foi o encontro deles com os brancos. É muito importante conhecer o nosso passado.

---

<sup>3</sup> Jovem liderança e atual presidente da Associação Indígena Awaeté Asurini.

<sup>4</sup> Última aldeia antes do contato com os brancos e o aldeamento da FUNAI.

**Parajua**<sup>5</sup>: Nossa visita é muito importante. Nós apenas conhecemos as histórias contadas pelos nossos antepassados... Eu queria muito visitar a velha aldeia onde meu bisavô morreu.

Também havia a preocupação de conhecer o estado do seu território, para realizar a vistoria e providenciar a eventual proteção das suas terras contra invasões de grileiros, posseiros e madeireiros, pois os órgãos públicos responsáveis pela manutenção das áreas indígenas não conseguem manter uma fiscalização constante e atualizar a fiscalização fundiária das mesmas. Atualmente, esta é uma questão crucial para os Asurini, já que eles acompanham atentamente os embates relativos às tentativas de invasão das terras indígenas nesta região paraense e, especialmente, no atual contexto de expectativa e especulação em torno da construção da Usina Hidrelétrica de Belo-Monte.

Assim, formulei o projeto intitulado *Território e História dos Asurini do Xingu. Um estudo bibliográfico, documental, arqueológico e etnoarqueológico sobre a trajetória histórica dos Asurini do Xingu (século XIX aos dias atuais)*<sup>6</sup>. Ele foi concebido como uma proposta de pesquisa colaborativa, com o objetivo de compreender as transformações culturais dos Asurini, desde o seu encontro com as populações não índias e, ao mesmo tempo, para satisfazer as suas expectativas em relação ao resgate do conhecimento “dos velhos” sobre a sua trajetória e dinâmica de ocupação territorial nesta área do Xingu, mais especificamente, no entorno do Igarapé Ipiaçava.

Em 2010, durante doze dias de pesquisa, subimos<sup>7</sup> o Igarapé Ipiaçava e acampamos às suas margens para localizar as antigas aldeias (Silva et al 2011). Durante este período localizamos três antigos assentamentos e um acampamento Asurini, todos situados sobre

---

<sup>5</sup> Jovem pajé Asurini

<sup>6</sup> Projeto de pesquisa FAPESP (Processo 2008/58278-6).

<sup>7</sup> O grupo foi composto por 55 pessoas (50 adultos e crianças Asurini, 3 arqueólogos, 1 auxiliar de saúde, 1 cozinheira e 1 professora da escola indígena).

sítios arqueológicos. Os Asurini foram fundamentais na determinação dos nossos locais de acampamento, na localização dos antigos assentamentos e acampamentos e na definição dos locais de prospecção durante toda a pesquisa. Os velhos moradores das aldeias mostraram uma memória muito precisa sobre a localização e a distribuição das estruturas e dos espaços domésticos e coletivos dentro da floresta, e os seus vestígios foram detectados através das prospecções. Além disso, os assentamentos ficavam em locais visivelmente domesticados em termos da paisagem. Inúmeras espécies vegetais, a exemplo de cuieiras, bananeiras, limoeiros, urucuzeiros e pés de algodão, são comuns nos antigos assentamentos Asurini, assim como as chamadas capoeiras; eles, inclusive, revisitam eventualmente alguns destes locais antigos para coletar estes recursos.

A pesquisa foi organizada e conduzida para contemplar os interesses da pesquisadora e dos Asurini. Assim, todos os seus antigos locais de ocupação ao longo do Ipiçava foram visitados (Aldeia *Kuatinemu* Velho; Aldeia *Akapepugui*; acampamento *Itapemuu*, Aldeia *Taiuviaka*) e pesquisados do ponto de vista arqueológico (coletas superficiais, tradagens e poços-teste) – como ressaltai anteriormente, todos estes locais estavam sobre sítios arqueológicos, representando duas ocupações distintas. Os Asurini auxiliaram nos trabalhos arqueológicos tanto na definição dos locais de coleta e prospecção, como nas atividades de coleta, escavação, peneiramento e acondicionamento do material arqueológico e Asurini. Na Aldeia *Kuatinemu* Velho, inclusive, eles nos preveniram de que não se poderia coletar ou intervir no espaço onde estavam as ruínas da *tavyva* (casa comunal). Além disso, explicaram a importância daqueles que ali estavam enterrados e o modo como até hoje eles interagem com os mortos e aquele lugar:

**Kwain**<sup>8</sup>: ... você está olhando para o cemitério. É proibido perturbar este lugar. Vários pajés estão enterrados aqui. Este era o lugar onde estava a *tavyva*, a casa grande.

**Manduca**<sup>9</sup>: Nós não perturbamos este cemitério porque os nossos pajés mais poderosos estão enterrados aqui. Eles costumavam matar veado, comer sua carne crua e beber seu sangue. Eles eram os mais velhos pajés Asurini. Os pajés mais novos não comem a carne crua, só os antigos faziam isto... comiam a carne crua de vários animais, anta, veado, qualquer animal... Meu pai está enterrado neste lugar... Eu falei com meu pai quando ele estava morrendo e ele me disse que quando eu viesse aqui eu deveria rezar para ele me proteger, para ele controlar as chuvas, para ele não deixar as doenças me pegarem. Isto foi o que ele me disse. Eu sempre peço estas coisas para ele.

No final das atividades neste local perguntei a um deles o que ele havia achado do trabalho arqueológico realizado, bem como dos seus resultados. Foi interessante perceber que a prática arqueológica foi identificada por Kwain como um trabalho detalhado e organizado – certamente a maioria dos arqueólogos concordaria com esta definição da sua prática de campo e laboratório. Ao mesmo tempo, ele fez uma apropriação positiva de seus resultados em termos de seus próprios interesses:

**Kwain**: A gente pode ver que este trabalho de arqueologia é um trabalho bem detalhado, bem organizado... A gente está ajudando e também está aprendendo neste trabalho de arqueologia. A gente acha cerâmica e isto deixa a gente mais contente... Esta cerâmica é a dos mais antigos Asurini.

Em diferentes contextos já foi observado que os povos indígenas conectam os vestígios materiais às narrativas sobre o seu passado, atribuindo-lhes significados culturais e históricos. É a tradição oral e a memória que embasam as interpretações indígenas sobre os mesmos e isto os torna significativos nos processos de construção de suas identidades e de

---

<sup>8</sup> Jovem liderança que na época da pesquisa era o vice-presidente da Associação Indígena Awaeté Asurini.

<sup>9</sup> Um homem com mais de cinquenta anos e uma antiga liderança Asurini.

pertencimento aos lugares (Brown 2004; Carrol, Zedeño, Stoffle 2004; Whitridge 2004; Bowser e Zedeño (eds) 2008; Silva 2002, 2009a; Silva et al 2011). Neste sentido, os registros arqueológicos não falam apenas de acontecimentos no passado (histórico ou mítico), mas eles também são testemunhos de realidades no presente.

Desde que iniciei minha pesquisa junto aos Asurini registrei as suas explicações e interpretações sobre os vestígios arqueológicos encontrados em suas terras (Silva 2002). Durante esta etapa de pesquisa ocorreu o mesmo em todos os lugares e os vestígios materiais encontrados na coleta e na prospecção receberam uma explicação Asurini sobre os seus significados históricos e/ou cosmológicos.

As oficinas líticas existentes nos afloramentos rochosos ao longo Ipiaçava, são para eles as marcas deixadas por *Maira* – entidade mítica – na terra mole do firmamento, antes da catástrofe que fez o mesmo desabar sobre os *bava* – seus ancestrais (Silva 2002). Assim, as bacias de polimento são o banco de Maira e os polidores em canaleta as marcas de seus pés. Os vestígios cerâmicos, por sua vez, são atribuídos a diferentes personagens míticas e às antigas ceramistas Asurini. Aqueles de paredes grossas teriam sido produzidos por *Anumái*, irmã dos xamãs primordiais e a primeira *uiratimbé* – dona do mingau – que deixou o mundo dos homens por causa de um confronto com *Tapijawara* – ser sobrenatural monstruoso – que afogou os humanos com as águas do mundo subterrâneo. *Anumái* teria jogado suas vasilhas cerâmicas com paredes grossas em *Tapijawara* para fazê-lo voltar às profundezas, sendo que estas se quebraram restando apenas os fragmentos espalhados no chão. Neste episódio, todos os Asurini morreram com exceção de Ajaré que sobreviveu sentado em um banco sobre uma palmeira. Quando as águas baixaram, Ajaré reiniciou a vida dos Asurini, pois teve filhos com Uirá uma mulher-pássaro que todos os dias vinha até ele e lhe fazia o

mingau. Os restos das vasilhas cerâmicas desses antigos Asurini que morreram, até os dias de hoje, estão espalhadas pela superfície da terra (Silva 2000, 2002). Os fragmentos cerâmicos de paredes finas, por outro lado, pertenceram a *Tauwuma*, uma mulher que abandonou o mundo dos vivos depois que o seu irmão assassinou o seu “namorado”, um homem-anta. Esses fragmentos são finos como os dos Asurini – daqueles que viveram nestes locais e dos atuais – porém, segundo os velhos Asurini, eles só são encontrados junto à árvore do frutão, lugar onde *Tauwuma* mantinha relações sexuais com este homem-anta e lhe servia o mingau. Cada vez que consumia o mingau, ele quebrava a vasilha e *Tauwuma* precisava refazer suas vasilhas. Ao partir do mundo dos homens ela se transformou em *Tauva*, retornando apenas em momentos rituais específicos que evocam o seu espírito (Müller 1990; Silva 2000; Silva et al 2011). A fala do jovem pajé Asurini mostra o modo como ele engendra a explicação sobre a diferença entre os conjuntos artefatuais cerâmicos existentes em suas terras:

**Parajua:** Você sabe por que as panelas de *Anumai* são grossas? Para poder jogar na cabeça de *tapijawara*. As panelas de *Tauwuma* são finas porque elas são próprias para cozinhar o mingau.

Os Asurini apreendem os vestígios materiais, como sendo a materialização da existência e da presença de seus ancestrais e dos personagens míticos que compõem a sua cosmologia. Assim, se pode dizer que eles são objetivações de subjetividades, ou ainda, a incorporação (*embodiment*) de pessoas (humanas e não humanas) e de relações sociais (entre humanos e entre humanos e seres sobrenaturais) (Santos-Granero 2009). Ao mesmo tempo, os locais onde eles aparecem são lugares significativos (Zedeño e Bowser 2008) aos quais os Asurini atribuem uma dimensão histórica e mítica – a partir dos seus próprios

regimes de historicidade –, tornando-os testemunhos da sua ancestralidade, como lugares da memória (Stewart e Strathern 2003). As narrativas Asurini sobre alguns destes lugares do Ipiaçava, porém, revelam a situação de desespero vivida por eles no período do contato com os brancos. Não foi à toa que quando chegamos à antiga aldeia Akapepugui – acampamento do padre Anton Lukesh que se tornou uma pequena aldeia por eles ocupada antes da instalação da aldeia do Kuatnemu Velho pela FUNAI – eles ficaram profundamente tristes ao lembrar-se de todos aqueles que sucumbiram naquele lugar vítimas, especialmente, de doenças trazidas pelos “brancos” (Lukesh 1985). Pela primeira vez – após quinze anos de pesquisa – pude de fato compreender o porquê da resistência dos Asurini em retornar a aldeia Akapepugui. Vários lugares que visitamos trouxeram lembranças tristes do tempo em que ainda havia muitos Asurini vivendo no Igarapé Ipiaçava:

**Ajé:** Eu e Tukura<sup>10</sup> ficamos sentados na capoeira próxima da aldeia *Taiuviaka* e ficamos conversando sobre como teria sido a vida dos velhos ali naquele lugar, o que eles teriam passado, como deve ter sido difícil para eles ficar fugindo dos outros índios... quase dava para a gente sentir o que eles tinham passado ali.

Outro aspecto importante a ser considerado nesta relação dos Asurini com os lugares e os vestígios materiais neles existentes diz respeito ao modo como eles atuam no processo de construção da identidade e de pertencimento ao lugar que constitui hoje o seu território de vivência – ou seja, a Terra Indígena Kuatnemu, demarcada pela FUNAI nos anos oitenta. Isto ficou evidente por ocasião de nossa busca pela Aldeia Taiuviaka que ficava no interior da mata, a quatro quilômetros do igarapé Ipiaçava. Durante o trabalho de localização eles observaram a ocorrência de uma “picada”, ou seja, uma derrubada de mata feita pelos brancos com marcações que indicavam uma provável intenção de ocupação da terra. Este fato causou uma profunda revolta, especialmente, nos jovens Asurini que resolveram

---

<sup>10</sup> Jovem Asurini, filho de um pajé que morreu de tuberculose na Aldeia Kuatnemu.



construir algumas *tukaias*<sup>11</sup> em diferentes pontos desta picada como um aviso aos invasores “de que esta terra tem dono”. Na volta ao acampamento base às margens do igarapé Ipiaçava eu pude conversar com os jovens e testemunhar seus sentimentos com relação ao fato:

**Fabiola:** Kwain, o que você sentiu quando percebeu aquela picada de brancos em suas terras?

**Kwain:** Eu senti revolta e constrangimento porque eles entraram na nossa área, no lugar onde estão as velhas aldeias. Eu senti desgosto ao ver aquela picada de branco. O lugar onde nossos antepassados viveram por tanto tempo, o homem branco agora quer controlar. Eu não aceito este tipo de coisa e nossa vinda para este lugar é muito importante. O que eu realmente espero encontrar são as aldeias mais antigas de que nosso povo fala. Esta viagem está sendo difícil. É difícil de chegar neste lugar, mas é muito importante ver de perto o que está se passando com as nossas terras.

Apesar das lembranças e em função da constatação de que suas terras correm perigo de invasão, os Asurini apreciaram a viagem pelo Ipiaçava e quiserem voltar às matas para continuar procurando suas antigas aldeias, persistindo na (re)vitalização de sua memória e tradição oral e na fiscalização de seu território atual. Desta vez querem subir as águas do Igarapé Piranhaquara onde se encontram maior quantidade de aldeias e as mais antigas. A proposta é tentadora tendo em vista que a minha experiência junto a eles tem sido um constante aprendizado desta inevitável tensão entre a ciência ocidental e as representações e demandas indígenas sobre o patrimônio arqueológico e sobre a prática arqueológica em seus territórios.

Depois de concluída a viagem pelo Ipiaçava eu permaneci na Aldeia Kuatnemu por mais alguns dias tentando apreender os reflexos imediatos da pesquisa para os Asurini e, aproveitando para debater com alguns deles minhas impressões sobre o trabalho e sobre

---

<sup>11</sup> Um abrigo feito de folhas de palmeira e que é utilizado pelos homens durante a caçada para espreitar e surpreender os animais na mata.

nossas descobertas. Em certa ocasião, depois de uma longa conversa com alguns jovens sobre os achados arqueológicos e de argumentar sobre os pressupostos lingüísticos, antropológicos e arqueológicos que tratam da origem e expansão dos povos Tupi na Amazônia ouvi uma contra-argumentação que me fez recordar as reflexões sobre enunciação cultural, hibridismo e negociação, trazidas por Bhabha (2007).

**Kwain:** Sabe Fabíola, esta explicação pode estar certa para os outros índios, mas não para os Asurini. Eu confio na nossa explicação. Eu acredito que nós nascemos de Uirá e Ajaré. Eu acredito nesta história porque ela vem de muito tempo... contada de pai para filho...não se perde...não se esquece...por isso que ela é a mais certa...mas pode ser que algumas cerâmicas, aquelas que estão mais embaixo não sejam de Anumáí... mas de outros índios, como você falou.

Esta fala de Kwain é um claro exemplo de que em contextos de encontro cultural a diferença – neste caso de construção de conhecimento – é moldada na relação interpessoal e de forma contextual. O diálogo cultural pode resultar em um sistema de conhecimentos híbridos, mutuamente interdependentes e mutuamente constitutivos, porém, ao mesmo tempo, com a fixação e manipulação de posições. Como ressaltou Gallois (2001:115): “No diálogo cultural, se constrói uma tradução que é efêmera, mas que se dá a partir de categorias culturais possíveis. É como se houvesse uma grade que pudesse ser ativada em determinados momentos. Cabe a nós focar o momento desse diálogo”. Para esta antropóloga, os índios não falam algo que venha exclusivamente deles, ou seja, eles “estão, sim, respondendo a uma interpretação sobre eles que vem do outro”. Ela afirma que não há como escapar do diálogo cultural: “Mesmo que fuçamos para uma aldeia isolada no meio do mato, estaremos ali como brancos, como portadores de miçangas e lanternas. Estamos

sempre imersos nesse contexto de troca de posições. Temos de levar em conta isso e observar como as posições são manipuladas”.

Eu tenho a convicção de que o mais importante neste tipo de experiência é a percepção de que os valores que nós arqueólogos atribuímos às pesquisas e aos vestígios arqueológicos não são os mesmos das populações indígenas, e que o valor do trabalho arqueológico está justamente nesta apropriação diferenciada dos seus dados e de suas práticas, nesta possibilidade de negociação de posições e traduções sobre o passado.

Há muitas razões para se realizar uma pesquisa arqueológica e muitas formas de interpretar os testemunhos do passado. Conforme ressalta o arqueólogo Michael Nassaney (1989:90):

“Ultimamente, como antropólogos – e *arqueólogos* (grifo meu) – e cientistas sociais nós não podemos avaliar a veracidade de uma interpretação. Qualquer apelo de objetividade falha ao reconhecer as coerções ideológicas colocadas sob algum e todos os modos de inquérito e explicação. Interpretações arqueológicas e históricas enfatizam diferentes pontos de vista e de propósitos econômicos e políticos. As interpretações são mais adequadamente avaliadas no que diz respeito à sua utilidade para um encontro de fins específicos e aos modos como elas podem ser usadas para promover uma maior sensibilidade no entendimento da condição humana e das motivações para a ação humana”.

### **Reflexões Finais:**

No começo do século XXI está claro que o “fazer” arqueológico demanda um compromisso social e os arqueólogos rotineiramente reconhecem que diferentes coletivos têm direitos e responsabilidades nos temas, materiais e locais que são estudados. Alguns

arqueólogos têm, inclusive, se engajado no que eles chamam de uma “arqueologia ativista” (Stottman (ed) 2010).

Não há dúvida de que o modo como a arqueologia é praticada trás conseqüências para todos os povos colonizados do mundo. No entanto, apesar desta evidência, as relações entre os arqueólogos e os povos indígenas, em grande parte, continuam sendo desiguais e assimétricas. Como escreveu Gosden (2001:241), embora hoje toda a Arqueologia seja pós-colonial – pelo menos no sentido cronológico – isso é *parcialmente verdadeiro* em nível intelectual ou político.

Para uma prática verdadeiramente pós-colonialista é necessário redefinir os papéis, os direitos e as responsabilidades dos arqueólogos e dos povos indígenas no que se refere ao gerenciamento dos patrimônios arqueológicos. Os arqueólogos precisam deixar claros os seus objetivos e posturas científicas e políticas durante a pesquisa, cabendo às populações indígenas exercerem sua autonomia na (re)significação dos trabalhos arqueológicos para a suas vidas e reivindicar, independentemente dos pesquisadores, sua audiência nas tomadas de decisão sobre suas terras e o patrimônio cultural nelas existente (Silva, Bospalez, Stuchi e Pouget 2010).

A meu ver este é o caminho para uma verdadeira descolonização e indigenização da arqueologia. Entendo que as agendas científicas ocidentais não deixarão de existir apesar das demandas sociais, políticas e econômicas dos indígenas e que a noção de pesquisa engajada e de relevância social é sempre definida a partir de diferentes conotações e pontos de vista; é preciso explicitar o lugar de onde se está falando. Tem a ver com o que escreveu alguns anos atrás Sian Jones (1997:141): “o reconhecimento de que o passado não está morto e de que os vestígios arqueológicos estão igualmente envolvidos na construção de

identidades potencialmente diversas e fluidas, facilitará o desenvolvimento de relações dinâmicas e engajadas entre a arqueologia e as comunidades vivas”.

Agradecimentos: Agradeço aos Asurini do Xingu pelos muitos anos de aprendizagem sobre o lugar da arqueologia no mundo contemporâneo. Aos editores do livro pelo convite em participar desta coletânea. Ao Francisco Silva Noelli pelas sugestões e revisão do texto.

#### Referências Bibliográficas:

ANAWAK, J. 1996. Inuit perceptions of the past. In: R. W. Preucel e I. Hodder. (orgs). *Contemporary Archaeology in Theory (a reader)*. Cambridge: Blackwell. pp. 649-651.

ATALAY, S. 2008. Multivocality and indigenous archaeologies. . In: J. Habu; C. Fawcett e J. M. Matsunaga (eds). *Evaluating multiple narratives. Beyond nationalist, colonialist, imperialist archaeologies*. New York: Springer. pp. 29-44.

BABBHA, H. K. 2007. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

BENAVIDES, O. H. 2009. Translating Ecuadorian modernities: Pre-Hispanic Archaeology and the reproduction of global difference. In: L. Meskell (ed). *Cosmopolitan archaeologies*. Durham: Duke University Press. pp. 228-248.

BORGSTEDE, G.; YAEGER, J. 2008. Notions of cultural continuity and disjunction in Maya social movements and Maya Archaeology. In: M. Liebmann e U. Z. Rizvi (eds). *Archaeology and the Postcolonial Critique*. Lanham: Altamira Press. pp. 91-108.

BROWN, L. A. 2004. Dangerous places and wild spaces: creating meaning with materials and space at contemporary Maya shrines on El Duende Mountain. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 11(1):31-58.

BRUCHAC, M. M.; HART, S. M.; WOBST, H. M. (eds). 2010. *Indigenous Archaeologies. A reader on decolonization*. Walnut Creek: Left Coast Press.

CARROLL, A.K.; ZEDEÑO, M; STOFFLE, R.W. 2004. Landscapes of the ghost dance: a cartography of Numic ritual. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 11(2): 127-156.

COLWELL-CHANTHAPHONH, C. 2009a. The archaeologist as world citizen: on the morals of heritage preservation and destruction. In: L. Meskell (ed). *Cosmopolitan archaeologies*. Durham: Duke University Press. pp. 140-165.

COLWELL-CHANTHAPHONH, C. 2009b. Myth of the Anasazi: Archaeology language, collaborative communities, and the contested past. *Public Archaeology*, 8(2-3):191-207.

COLWELL-CHANTHAPHONH, C. e FERGUSON, T. J. (eds). 2008. *Collaboration in Archaeological Practice. Engaging descendent communities*. Lanham: Altamira Press.

GONZÁLEZ-RUIBAL, A. 2008. Time to destroy. An Archaeology of supermodernity. *Current Anthropology*, 49(2):247-279.

GONZÁLEZ-RUIBAL, A. 2009. Vernacular cosmopolitanism: an archaeological critique of universal reason. In: L. Meskell (ed). *Cosmopolitan archaeologies*. Durham: Duke University Press. pp. 113-139.

GOSDEN, C. 2001. Postcolonial Archaeologies: Issues of identity, culture, and knowledge. In: I. Hodder (ed). *Archaeological theory today*. Cambridge/Oxford: Polity Press/Blackwell. pp. 241-260.

GREER, S.; HARRISON, R.; McINTYRE-TAMWOY, S. 2002. Community-based Archaeology in Australia. *World Archaeology*, 34(2): 265-287.

HABU, J.; FAWCETT, C.; MATSUNAGA, J. M. (eds). 2008. *Evaluating multiple narratives. Beyond nationalist, colonialist, imperialist archaeologies*. New York: Springer.

HAMILAKIS, Y.; ANAGNOSTOPOULOS, A. 2009. Archaeological ethnographies: a special issue of Public Archaeology. *Public Archaeology*, 8(2-3).

HARRIS, H. 2005. Indigenous worldviews and ways of knowing as theoretical and methodological foundations for archaeological resource. In: C. Smith M.W Wobst (eds). *Indigenous archaeologies*. London: Routledge. pp. 33-41.

HODDER, I. 2000. *Towards reflexive method in archaeology: the example at Çatalhöyük*. Cambridge, McDonald Institute for Archaeological Research.

HODDER, I. 2008. Multivocality and social Archaeology. In: J. Habu; C. Fawcett e J. M. Matsunaga (eds). *Evaluating multiple narratives. Beyond nationalist, colonialist, imperialist archaeologies*. New York: Springer. pp. 196-200.

JACKSON, G.; SMITH, C. 2005. Living and learning on Aboriginal lands: decolonizing archaeology. In: C. Smith e M. W. Wobst (eds). *Indigenous Archaeologies*. London: Routledge. pp.328-351.

JAMESON Jr., J. H. 2010. Cultural heritage management in the United States: Past, present, and future. In: G. Fairclough, R. Harrison, J. H. Jameson Jr. e J. Schofield (eds). *The heritage reader*. London: Routledge. pp. 42-61.

JONES, S. 1997. *The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present*. New York: Routledge.

LANE, P. 2011. Possibilities for a postcolonial archaeology in sub-Saharan Africa: indigenous and usable pasts. *Public Archaeology*, 43(1):7-25.

LEAVESLEY, M.G.; MINOL, B.; KOP, H.; KEWIBU, V. H. 2005. Cross-cultural concepts of archaeology: Kastom, community, education and cultural heritage management in Papua New Guinea. *Public Archaeology*, 1:3-13.

LIEBMANN, M. 2008a. Introduction: The intersections of Archaeology and Postcolonial studies. In: M. Liebmann e U. Z. Rizvi (eds). *Archaeology and the Postcolonial Critique*. Lanham: Altamira Press. pp. 1-20.

LIEBMANN, M. 2008b. Postcolonial cultural affiliation: Essentialism, hybridity, and NAGPRA. In: M. Liebmann e U. Z. Rizvi (eds). *Archaeology and the Postcolonial Critique*. Lanham: Altamira Press. pp. 73-90.

LIEBMANN, M.; RIZVI, U. Z. (eds). 2008. *Archaeology and the Postcolonial Critique*. Lanham: Altamira Press.

LILLEY, I. 2009. Strangers and brothers? Heritage, human rights, and cosmopolitan Archaeology in Oceania. In: L. Meskell (ed). *Cosmopolitan archaeologies*. Durham: Duke University Press. pp. 48-67.

LUKESH, A. 1985. *Bearded Indians of the Tropical Forest. The Assurinis of the Ipiaçaba*. Graz: Akad. Druck und Verlag Anst.

LYDON, J. 2009. Young and free: The Australian past in a global future. In: L. Meskell (ed). *Cosmopolitan archaeologies*. Durham: Duke University Press. pp. 28-47.

MARSHALL, Y. 2002. What is community archaeology. *World Archaeology*, 34(2): 211-219.

MILLION, T. 2005. Developing an Aboriginal archaeology: receiving gifts from White Buffalo Calf Woman. In: C. Smith e M. W. Wobst (eds). *Indigenous archaeologies*. London: Routledge. pp. 43-55.

MÜLLER, R. 1990. *Os Asurini do Xingu (História e Arte)*. Campinas: Editora da UNICAMP.

MUNITA, Casemiro S.; SILVA, F. A.; SILVA, M. A.; OLIVEIRA, P. M. S. 2005. Archaeometric study of clay deposits from the indigenous land of the Asurini do Xingu. *Instrumentation Science & Technology*, 33(2):161-173.

NASSANEY, M. S. 1989. An epistemological enquiry into some archaeological and historical interpretations of 17th century Native American-European relations. In: S. Shennan (ed). *Archaeological approaches to cultural identity*. London: Routledge. pp.76-93.

NICHOLAS, G. (ed). 2010. *Being and becoming indigenous archaeologists*. Walnut Creek: Left Coast Press.

NICHOLAS, G. 2010. Seeking the end of indigenous archaeology. In: C. Phillips e H. Allen (eds). *Bridging to divide: indigenous communities and archaeology into the 21<sup>st</sup> century*. Walnut Creek: Left Coast Press. pp. 233-252.

NOELLI, F. S.; FERREIRA, L. M. 2007. A persistência da teoria da degeneração indígena e do colonialismo nos fundamentos da arqueologia brasileira. *História, Ciências, Saúde: Manguinhos*, 14(4):1239-1264.

PATTERSON, T. C. 2008. A brief history of Postcolonial theory and implications for Archaeology. In: M. Liebmann e U. Z. Rizvi (eds). *Archaeology and the Postcolonial Critique*. Lanham: Altamira Press. pp. 21-34.

PIKIRAYI, I. 2007. Ceramics and group identities. Towards a social archaeology in southern African Iron Age ceramic studies. *Journal of Social Archaeology*, 7(3):286-301.

PREUCEL, R. W.; CIPOLLA, C. N. 2008. Indigenous and Postcolonial Archaeologies. In: M. Liebmann e U. Z. Rizvi (eds). *Archaeology and the Postcolonial Critique*. Lanham: Altamira Press. pp. 129-140.

PYBURN, K. A. 2009. Practicing Archaeology – As if it really matters. *Public Archaeology*, 8(2-3): 161-175.

RIZVI, U. Z. 2008. Decolonizing methodologies as strategies of practice: operationalizing the Postcolonial critique in the Archaeology. In: M. Liebmann e U. Z. Rizvi (eds). *Archaeology and the Postcolonial Critique*. Lanham: Altamira Press. pp. 109-127.

SAHLINS, M. 1997. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte II). *Mana*, 3(1):41-73. 1997.

SANTOS-GRANERO, F. 2009. Introduction. In: F. Santos-Granero (ed). *The occult life of things. Native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: The University of Arizona Press. pp. 1-29.

SILLIMAN, S. W. (ed). 2008. *Collaborating at the Trowel's Edge: Teaching and Learning in Indigenous Archaeology*. Tucson: Arizona University Press.

SILVA, F. A. 2000. *As Tecnologias e seus Significados*. São Paulo: Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, FFLCH. Universidade de São Paulo.

SILVA, F. A. 2002. Mito e arqueologia. A interpretação dos Asurini do Xingu sobre os vestígios arqueológicos encontrados no parque indígena Kuatinemu – Pará. *Horizontes Antropológicos. Arqueologia e sociedades tradicionais*, 8(18):175-187.

SILVA, F. A. 2008a. A escola indígena do Kuatinemu: A aldeia Asurini do Xingu. In: *Identidade Cultural e Diferença: desafios e possibilidade à Educação. Anais do Encontro Identidade Cultural e Diferença: desafios e possibilidade à Educação*. Presidente Prudente: UNESP. (CD-ROM)

SILVA, F. A. 2008b. Ceramic technology of the Asurini Do Xingu, Brazil: An ethnoarchaeological study of artifact variability. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 15, p. 217-265.



SILVA, F. A. 2009a. Arqueologia e Etnoarqueologia na aldeia Lalima e na Terra Indígena Kayabi: reflexões sobre Arqueologia Comunitária e Gestão do Patrimônio Arqueológico. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, 19:205-219.

SILVA, F. A. 2009b. A etnoarqueologia na Amazônia: contribuições e perspectivas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 4(1):27-37.

SILVA, F. A. 2009c. Etnoarqueologia: uma perspectiva Arqueológica para o estudo da cultura material. *Métis: História e Cultura*, 8:121-139,

SILVA, F. A. 2009d. A organização da produção cerâmica dos Asurini do Xingu: uma reflexão etnoarqueológica sobre variabilidade e padronização artefactual. *Arqueología Suramericana*, 5:121-137.

SILVA, F. A. 2009e. A variabilidade dos trançados dos Asurini do Xingu: uma reflexão etnoarqueológica sobre função, estilo e frequência dos artefatos. *Revista de Arqueologia*, 22:17-34.

SILVA, F. A. (coord). 2010b. *Território e história dos Asurini do Xingu. Um estudo bibliográfico, documental, arqueológico e etnoarqueológico sobre a trajetória histórica dos Asurini do Xingu (século XIX aos dias atuais)*. São Paulo: Relatório FAPESP (Processo 2008/58278-6).

SILVA, F. A. 2010a. A aprendizagem da tecnologia cerâmica entre os Asurini do Xingu. In: A. Prous e T. A. Lima (Orgs). *Os ceramistas Tupiguarani: Eixos temáticos*. Belo Horizonte: Superintendência do IPHAN de Minas Gerais. v. 3, pp. 7-26.

SILVA, F. A.; APPOLONI, C. R.; QUIÑONES, F. R.; SANTOS, A. O.; SILVA, L. M.; BARBIERI, P. F.; NASCIMENTO F<sup>o</sup>, V. 2004. A arqueometria e a análise de artefatos cerâmicos: um estudo de fragmentos cerâmicos etnográficos e arqueológicos por fluorescência de Raios X (EDXRF) e transmissão Gama. *Revista de Arqueologia*, 17:41-61.

SILVA, F. A.; BESPALAZ, E. ; STUCHI, F. F.; POUGET, F. C. 2010. Arqueologia em terra indígena: uma reflexão teórico-metodológica sobre as experiências de pesquisa na Aldeia Lalima (MS) e na Terra Indígena Kaiabi (MT\PA). In: E. Pereira; V. Guapindaia. (org). *Arqueologia Amazônica*. Belém: MPEG; IPHAN; SECULT. v. 2, p. 775-794.

SILVA, F. A.; STUCHI, F. F. 2010. Evidências e significados da mobilidade territorial: A Terra Indígena Kaiabi (Mato Grosso/Pará). *Amazônica. Revista de Antropologia*, 2(1):46-70.

SILVA, F. A.; BESPALAZ, E. ; STUCHI, F. F. 2011. Arqueologia colaborativa na Amazônia: Terra Indígena Koatinemu, Rio Xingu, Pará. *Amazônica. Revista de Antropologia*, 3(1):32-59.

SMITH, C.; WOBST, M. (eds). 2005. *Indigenous Archaeologies*. London: Routledge.

SMITH, C.; WOBST, M. 2005. Decolonizing archaeological theory and practice. In: C. Smith e M. W. Wobst (eds). *Indigenous Archaeologies*. London: Routledge, pp. 17-32.

SMITH, L. 2010. Towards a theoretical framework for archaeological heritage. In: G. Fairclough, R. Harrison, J. H. Jameson Jr. e J. Schofield (eds). *The heritage reader*. London: Routledge. pp. 62-74.

STEWART, A. M.; KEITH, D. SCOTTIE, J. 2004. Caribou crossings and cultural meanings: placing traditional knowledge and archaeology in context in an Inuit landscape. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 11(2): 183-212.

STEWART, P. J.; STRATHERN, A. 2003. Introduction. In: P. J. Stewart e A. Strathern (eds). *Landscape, memory, and history. Anthropological perspectives*. London: Pluto Press. pp. 1-15.

STOTTMAN, M. J. (ed). 2010. *Archaeologists as activists. Can archaeologists change the world?* Tuscalosa: The University of Alabama Press.

TRIGGER, B. G. 2008. "Alternatives Archaeologies" in historical perspective. . In: J. Habu; C. Fawcett e J. M. Matsunaga (eds). *Evaluating multiple narratives. Beyond nationalist, colonialist, imperialist Archaeologies*. New York: Springer. pp. 187-195.

TULLY, G. 2007. Community archaeology: general methods and standards of practice. *Public Archaeology*, 6(3):155-187.

WHITRIDGE, P. 2004. Landscapes, houses, bodies, things: place and the archaeology of Inuit imaginaries. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 11(2):213-250.

WIYNJORROC, P., MANABURU, P., BROWN, N. & WARNER, A. 2005. We just have to show you: research ethics Blekbalawei. In: C. Smith e M. W. Wobst (eds). *Indigenous Archaeologies*. London, Routledge. pp.316-327.