



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA  
DEPARTAMENTO DE ARQUEOLOGIA

**Hudson Romário Melo de Jesus Tupinambá**

**YANÉ RÊDÁWA TÊDÁWA SÃO FRANCISCO: ARQUEOLOGIA ANCESTRAL NA  
TERRA INDÍGENA TUPINAMBÁ, RIO TAPAJÓS, AMAZÔNIA**

**Laranjeiras (SE)**

**2022**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA  
DEPARTAMENTO DE ARQUEOLOGIA

**YANÉ RĒDÁWA TĒDÁWA SÃO FRANCISCO: ARQUEOLOGIA ANCESTRAL NA  
TERRA INDÍGENA TUPINAMBÁ, RIO TAPAJÓS, AMAZÔNIA**

**Hudson Romário Melo de Jesus Tupinambá**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa Pós-Graduação em Arqueologia pela Universidade Federal de Sergipe como requisito para a obtenção do título de Mestre em Arqueologia.

**Linha de pesquisa:** Práxis Arqueológica.

**Orientação:** Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Lorena L. W. Gomes Garcia

**Financiamento de pesquisa:** Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

**Laranjeiras (SE)**

**2022**

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA DO CAMPUS DE LARANJEIRAS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

J58y Jesus, Hudson Romário Melo de  
YANÉ RÊDÁWA TÊDÁWA SÃO FRANCISCO: arqueologia ancestral  
na terra indígena Tupinambá, Rio Tapajós / Hudson Romário Melo de  
Jesus; orientadora Lorena Luana Wanessa Gomes Garcia. - Laranjeiras,  
2022.  
232 f., il.

Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade Federal de  
Sergipe, 2022.

1. Arqueologia - Amazônia. 2. Cerâmica. 3. Índios Tupinambá.  
4. Levantamentos arqueológicos - Tapajós, Rio, Bacia (PA). 5. Indígenas  
da América do Sul - Brasil. I. Garcia, Lorena Luana Wanessa Gomes,  
orient. II. Título.

CDU 902(811.5)



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL  
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA

**ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO/TESE**

As 09:00 horas do dia vinte e três do mês de fevereiro de 2022, reuniram-se por videoconferência motivada pela necessidade de distanciamento social diante da pandemia de COVID-19, os membros da Comissão Examinadora, formada pelos Professores Doutores Lorena L. W. Gomes Garcia (Presidente – PROARQ/participação à distância por videoconferência) Bruna Cigaran Rocha (1º Examinador Externo à Instituição – Universidade Federal do Oeste do Pará - UFOPA/participação à distância por videoconferência) e Ugo Maia Andrade (2º Examinador Interno – PROARQ/participação à distância por videoconferência), para a realização da Defesa de Dissertação de Mestrado intitulado “YANÉ RĒDÁWA TĒDÁWA SÃO FRANCISCO: ARQUEOLOGIA ANCESTRAL NA TERRA INDÍGENA TUPINAMBÁ, RIO TAPAJÓS”, da(o)mestrando “ Hudson Romário Melo De Jesus” (Participação à distância por videoconferência). Após a apresentação do candidato e a arguição dos membros da Comissão, o candidato foi considerado Aprovado. Não havendo mais nada a tratar, eu, Lorena L. W. Gomes Garcia, presidente da banca, lavrei a presente Ata que será assinada por mim.

Campus de Laranjeiras, 23 de fevereiro de 2022.

  
Lorena L. W. Gomes Garcia  
Presidente – PROARQ

Assinatura substituída pela declaração de participação remota  
Bruna Cigaran Rocha  
1º Examinador Externo à Instituição –  
DEPARTAMENTO DE ARQUEOLOGIA/UFOPA

Assinatura substituída pela declaração de participação remota  
Ugo Maia Andrade  
2º Examinador Interno –  
PROARQ/UFS

Hudson Romário Melo De Jesus  
Candidata(o)

*Dedico especialmente a coragem que me movem na vida, Eli e Mercedes.*

*À Lana, por sua vida de resistência e amor.*

*Em memória de Acendina Lina de Melo, Cassio Freire Beda e Luiz Alexandre da Silva  
Barbosa.*

*À Mãe Terra e ao Pai Tupã.*

## **Obrigado!**

Ao mesmo tempo, por se tratar de tarefa de difícil escrita, por envolver meus sentimentos, emoções e memórias que permanecem em mim durante minha existência, trago aqui meus mais sinceros agradecimentos.

Meus agradecimentos especiais vão para mulheres importantíssimas na minha trajetória como indígena e arqueólogo. Agradeço a Mercedes Melo que é personagem principal neste estudo; que por ser uma “biblioteca viva” e ativa me instiga a respeito dos valores de bondade e fatos cotidianos da vida indígena.

Sou grato, grande e intensamente a Eli Tupinambá e Junio Brasil que desde sempre têm sido meu alicerce pessoal e “pedra angular” dos meus estudos. Fonte de inspiração, Eli Tupi esteve ao meu lado em importantes momentos de minha vida acadêmica. Apoiando-me sempre ao nível máximo.

Também sou extremamente grato a Lorena Garcia, que com extravagante paciência me orientou durante a pesquisa na T.I. Tupinambá na Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, baixo Tapajós e que contribuiu imensamente em nosso estudo. Durante a produção do texto da dissertação deu-me apoio necessário com suas correções e proposições, engrandecendo e dando seu toque especial ao trabalho. Através de seu reconhecido talento para escrita e prática arqueológica.

Tenho gratidão a Nayane Melo por ter me acompanhado no decorrer dos anos e por ter contribuído na campanha de campo, durante a coleta de dados, através da sua experiência como Engenheira Florestal. Seu apoio e compreensão foram fundamentais para este trabalho ser realizado.

Quero agradecer a todo povo Tupinambá, especialmente aos da aldeia São Francisco e a todos os povos indígenas do Brasil e todas as pessoas indígenas que morreram pela nossa luta e resistência. Tantos sacrifícios e sangue derramado nos últimos séculos pelas práticas de genocídio contra nossas culturas fizeram-nos tornar mais fortes. Como resultado da luta, hoje, estou aqui contando um pouco de nossa história.

Agradeço a meus familiares, inefáveis, sem eles nada teria sido possível; Clara, Marcos, Vitória e Ayla, Sebastião, Angelina, Geovana, Maria Mercedes e Anderson, Érica, Fernanda, Dandara, Francisco e Fernando, Bianca, Anahí, Cauê, Murilo e Maria Alice, Sofia e Beatriz, Elidângela, Elangela, Adângelo e Marcela, Braz Junio, Ângelo e Adriângelo Melo.

Agradeço aos amigos e colegas de arqueologia que fiz nos últimos tempos pelas proficuas conversas durante as aulas, campos e/ou momentos de lazer: Hannah Nascimento,

Iriz Hirooka, Felipe Calasans (Calasans), Érica Modesto, Francini Medeiros (Fran), Hesley Karolinne (Carol), Jaime Wai Wai (Xamem), Eliano Munduruku, Beatriz Moreira, Roberta da Silva Rosa, Larousse Magalhaes, Thor Martins, Pedro Ivo Moreira, Higor Rodrigues, Cooni Wai Wai, Francielly Sá, Kelly Brandao, Francisco Gonzaga (Gonza), Anna Caroline (Carol), Natália Pinheiro, Jair Munduruku, Hugo Tavares, Maurício Rabelo, Orzilando Vasconcelos, Max Félix, Vitória Guimaraes, Clara Mendonça, Alba Pinto, Suiane Santos, Nayane Branches, Debora Marcião (Debs planet), Duda Fersil, Majd Aboul, Murilo Bento, Márcio Amaral (“Caraió”), Rogério Andrade, Simone Carvalho, Manoel Fabiano, Ingo Ian, Fernanda Araújo, Brenda Vieira, Ana Paula, Adriano Rubem, Yllgner Rocha, Indira Amazonas, Gilvandro Flávio, Alice Soares, Bruna Bittencourt, Bruno Lipton, Beatriz Velloso (Velloso), Mauricio Rocha, Emanuel Victor, Luanne de Fátima, Jefferson Lima, Luzia Carvalho, Elaine Alves, Luis Felipe, André Proença e Flavio Moraes, meu muito obrigado pelos conselhos e por terem ensinado durante a minha formação a compreender e apreender sobre os mais variados temas em arqueologia.

Quero agradecer especialmente aos professores; Fernando Almeida, por ter me orientado durante minha entrada e primeiros três meses do mestrado; à Bruno Sanches, por ter sido orientador substituto durante etapa de exame de qualificação e aos professores Ugo Maia Andrade, e Bruna Rocha por aceitarem participação na leitura, comentários e avaliação da dissertação.

Durante os últimos cinco anos, ambos professores citados contribuíram de diferentes maneiras para a constituição desta dissertação. Igualmente, sou grato por todos os comentários e ideias que estes fizeram durante minha caminhada até aqui e durante todos os nossos diálogos. Comentários e didáticas que enriqueceram grandemente este trabalho.

Meus agradecimentos vão enormemente a meus professores de arqueologia no PROARQ/UFS; Leandro Duran, Pedro Murilo, Marcia Guimarães; Juliana Machado, Olivia Carvalho e Albérico Nogueira. Durante o ano de 2019, tive aulas presenciais com estes professores sobre campos da arqueologia em que pude enriquecer fortemente meus conhecimentos de teoria e métodos, tendo alcançado conceito máximo nas disciplinas. Por meio de seus ensinamentos e críticas aprendi outra visão da realidade social, bem como sobre temas arqueológicos e que me motivaram a buscar a multidisciplinaridade contribuindo diretamente com o conteúdo deste trabalho.

Agradeço as intuições públicas parceiras deste estudo arqueológico. Agradeço ao PROARQ e a UFS por me proporcionarem espaços criativos e condições materiais para meus estudos. A agência financiadora desta pesquisa, CAPES, que prestou apoio material com bolsa

de estudos concedida para o período de dois anos da pesquisa e ao IPHAN por ter dado parecer favorável à realização do estudo, ao analisar projeto de pesquisa encaminhado a sua direção nacional e seção regional no Pará.

Sou grato a todas as lideranças da aldeia São Francisco e a direção da Escola Indígena Suraraitá Tupinambá pela oportunidade de ser professor do ensino fundamental II, desde o início do ano de 2020, e pelo apoio e oportunidade de realização de prospecção no terreno da instituição.

Por fim, importante também, sou grato novamente a Deus por ter me dado a força necessária, disposição, saúde e felicidade para realizar os trabalhos de campo. Foi o que me fez ultrapassar e vencer todas barreiras e dificuldades.

*[...] foi essa a história, essas crianças, por causa do preconceito que eles sofriam. Não!... vocês colocam a escola lá, que vocês podem ter. Aí a gente conversava com a Elizângela: “bora filha, bora...”, não vou mentir. Ia lá pro CITA, nós procuramos saber ao CITA, essa época ainda não tinha escola (indígena) nenhuma por aqui, né?! Tinha lá no Jaca (aldeia). Só que lá no Jaca já era distante, mas aí a gente bateu o pé e viemos, nós aqui, aqui nesse Barracão [...].*

*(Anciã Kasiki Mercedes Melo Tupinambá - aldeia São Francisco, 2019).*

## RESUMO

Este estudo foi realizado com povo Tupinambá da aldeia São Francisco e buscou refletir e contribuir para o conhecimento da ancestralidade indígena na região do baixo Tapajós, Amazônia brasileira. A utilização de metodologia de levantamento arqueológico foi orientada pela perspectiva teórica das arqueologias indígenas, fundamentada nas arqueologias contemporâneas e etnografias arqueológicas. A partir destas perspectivas abordamos temas como território, lugares significativos, memória e tradição oral. Os resultados da pesquisa foram interpretados através da lente da vida diária na aldeia e da experiência enquanto arqueólogo. Nossa Terra Indígena Tupinambá possui um longo histórico de ocupação indígena, registrado através de datações arqueológicas na aldeia antiga Jacaré com antiguidade de 3.800 anos antes do presente. De outro modo, a história oral Tupinambá no rio Tapajós indica que nossos ancestrais já ocupavam a região antes da chegada dos primeiros europeus. O estudo trata da territorialidade Tupinambá e de nossa própria interpretação das cerâmicas arqueológicas.

**Palavras chave:** 1. Arqueologia - Amazônia. 2. Cerâmica. 3. Povo Tupinambá. 4. Levantamentos arqueológicos - Tapajós, Rio, Bacia (PA). 5. Indígenas da América do Sul - Brasil.

***YANÉ RĒDÁWA TĒDÁWA SÃO FRANCISCO: ANCESTRAL ARCHEOLOGY AT  
THE TUPINAMBÁ INDIGENOUS LAND, RIO TAPAJÓS , AMAZON***

**ABSTRACT**

Study was carried out among the Tupinambá people in São Francisco village and sought to reflect on and/or contribute to the knowledge of indigenous ancestry in the baixo Tapajós region, Brazilian Amazon. The use of archaeological survey methodologies was guided by the theoretical perspective of indigenous archeologies, which is grounded on contemporary archeologies and archaeological ethnographies. From these perspectives, we approach themes such as territory, meaningful places, memory, and oral tradition. The research findings were interpreted through the lens of daily life in the village and experience as an archaeologist. Archaeological dating of artifacts in Jacaré village shows that the Tupinambá territory has a long history of indigenous occupation going back 3,800 years. Likewise, the Tupinambá oral history in the Tapajós river indicates that our ancestors occupied the region before the arrival of the first Europeans. This study, therefore, deals with Tupinambá territoriality and our own interpretation of ancient pottery.

**Key words:** 1. Archeology - Amazon. 2. Pottery. 3. Tupinambá ethnic group. 4. Archaeological surveys - Tapajós, River, Basin (PA). 5. Indigenous of South America - Brazil.

## MAPAS

<b>Mapa 1:</b> Localização da aldeia São Francisco, baixo Tapajós, Amazônia.....	19
<b>Mapa 2:</b> Aldeias indígenas da região do baixo Tapajós. Fonte: Caderno Nova Cartografia Social (2015). .....	28
<b>Mapa 3:</b> A) Distribuição das terras indígenas e unidades de conservação na Amazônia Legal e no Brasil. B) Localização das aldeias Tupinambá e distribuição de terras indígenas demarcadas no baixo rio Tapajós, Santarém, Amazônia.....	31
<b>Mapa 4:</b> Distribuição das aldeias do povo Tupinambá na margem esquerda do baixo curso do rio Tapajós. ....	41

## TABELAS

<b>Tabela 1:</b> Terras indígenas reivindicadas no baixo Tapajós.....	28
<b>Tabela 2:</b> Cronologia de ocupação humana pré-colonial: Santarém, Monte Alegre e Belterra. ....	67
<b>Tabela 3:</b> Coordenadas geográficas de locais considerados sagrados do povo Tupinambá da aldeia São Francisco e que foram alvo de prospecção arqueológica.....	129
<b>Tabela 4:</b> Coordenadas geográficas dos locais habitacionais alvos da prospecção arqueológica colaborativa. ....	143

## FIGURAS

- Figura 1:** Local onde encontrava-se a embarcação usada para a viagem até a aldeia São Francisco. O barco em que viajei é o segundo no lado direito da imagem. O *pier* 03 fica localizado na orla de Santarém e é caracterizado por uma passarela portuária flutuante. Ano: 2019. Todas as próximas imagens são do arquivo de pesquisa e foram feitas pelo autor da dissertação. .... 117
- Figura 2:** No primeiro plano a enseada da praia de *Alter-do-Chão* conhecida como *Ponta do Cururu* e ao fundo o morro da *Pira-oka*, local de conflitos bélicos com europeus após o século XVI. Ano: 2019. .... 118
- Figura 3:** Enseada do Mangal. Momento próximo a chegada à aldeia São Francisco situada após a enseada. Ano: 2019. .... 119
- Figura 4:** Uma perspectiva da chegada à aldeia São Francisco. O fim da viagem marca a chegada da embarcação ao porto principal (ao local da pesquisa), em uma rápida e apressada descida caminhamos em direção nossas habitações na aldeia. Ano: 2019. .... 119
- Figura 5:** Porto da aldeia São Francisco, margens do rio Tapajós durante o período de início das cheias do Tapajós. Ano: 2020. .... 120
- Figura 6:** Entrada inicial do porto da aldeia São Francisco, área sul da comunidade indígena. Ano: 2020. .... 121
- Figura 7:** Local de roças antigas com presença de mata secundária e floresta de palmeiras, característico de paisagens transformadas culturalmente. Principalmente em relação ao bioma amazônico. Ano: 2020. .... 122
- Figura 8:** Caminho principal que leva do porto até a área habitacional da aldeia São Francisco. Ano: 2020. ... 123
- Figura 9:** Área da aldeia São Francisco com maior quantidade e concentração de residências. Este espaço funciona como pátio central da aldeia em atividades rituais e festivas. Ano: 2019. .... 124
- Figura 10:** Escola Indígena Suraraitá Tupinambá. Ano: 2020. .... 125
- Figura 11:** Lado direito da imagem habitações dos *kasikis* da nossa aldeia, local em que fica minha residência, ao fundo na margem esquerda da fotografia a casa do Pajé. Ano: 2020. .... 126
- Figura 12:** Ponte que liga a aldeia São Francisco à comunidade de Mangal. A área extrema da aldeia São Francisco é delimitada pela área da comunidade de Mangal como mencionado anteriormente. Ano: 2020. .... 127
- Figura 13:** Margem esquerda do local conhecido como porto do Igarapé da Ponte. Ano: 2020. .... 130
- Figura 14:** Áreas de roçados contemporâneos próximos ao pátio central da aldeia São Francisco. Ano: 2020. 131
- Figura 15:** Área de praia do Igarapé do Lago. Ano: 2020. .... 131
- Figura 16:** Margem esquerda do rio Tapajós. Local escolhido para identificação das paisagens culturais do povo Tupinambá da aldeia São Francisco. Ano: 2020. .... 132
- Figura 17:** Margem esquerda do Igarapé da Ponte, limite da aldeia São Francisco no sentido leste/sudeste. Ano: 2020. .... 133
- Figura 18:** Vista do centro da ponte sobre o Igarapé da Ponte durante o período de cheia do rio Tapajós. Ano: 2020. .... 135
- Figura 19:** Vista do Igarapé da Ponte no sentido sul/leste durante o período de seca. Ano: 2020. .... 135
- Figura 20:** Igarapé do Lago, fotografado durante o período de cheia do rio Tapajós em área de Florestas de Igapó. Ano: 2020. .... 136

<b>Figura 21:</b> Vista norte do Igarapé da Ponte, praia da aldeia São Francisco na margem esquerda do rio Tapajós. Ano: 2020.....	137
<b>Figura 22:</b> Continuidade do entorno do Igarapé do Lago. Esta faixa de praia surge durante o período da cheia do rio Tapajós e se configura como divisão entre o igarapé e o rio. Ano: 2020.....	138
<b>Figura 23:</b> Um dos portos da aldeia São Francisco, conhecido localmente como “Porto da Otávia”. Ano: 2020.....	139
<b>Figura 24:</b> Frente da aldeia São Francisco, margem esquerda do rio Tapajós. Ano: 2020.....	140
<b>Figura 25:</b> Praia em frente a aldeia São Francisco e área de Terra Firme ao fundo da imagem, margem esquerda do rio Tapajós. Ano: 2020.....	141
<b>Figura 26:</b> Área com floresta de restinga, inclusive com as raízes de árvores em estado submerso. Ano: 2020.....	141
<b>Figura 27:</b> Frente da Escola Indígena Suraraitá Tupinambá. Ano: 2019.....	144
<b>Figura 28:</b> Sala de aula do 6º ano em 2020 coberta com Palha de Naja, Escola Indígena Suraraitá Tupinambá. Ano: 2019.....	145
<b>Figura 29:</b> Área leste da Escola Indígena Suraraitá Tupinambá, porção sul da aldeia São Francisco. Ano: 2019.....	146
<b>Figura 30:</b> Área sul Escola Indígena Suraraitá Tupinambá, porção sul da aldeia São Francisco. Ano: 2019. ...	147
<b>Figura 31:</b> Estrada da praça central da aldeia São Francisco e área de floresta próxima da Escola Indígena Suraraitá Tupinambá, porção sul da aldeia São Francisco. Ano: 2019.....	149
<b>Figura 32:</b> Quintal residencial do Pajé Andercley e de sua família, área próxima ao pátio central da aldeia São Francisco. Ano: 2020. ....	150
<b>Figura 33:</b> Vista norte do quintal da residência do Pajé Andercley e família. Ano: 2020.....	151
<b>Figura 34:</b> Em outra área do quintal residencial do Pajé e família vemos a produção contemporânea de carvão na aldeia São Francisco. Ano: 2020. ....	152
<b>Figura 35:</b> Casa de produção de farinha da casa do Pajé Andercley e sua família. Porção norte do quintal residencial alvo do levantamento. Ano: 2020.....	152
<b>Figura 36:</b> Entrada do Igarapé da Ponte, vista do quintal domiciliar da Kasiki Mercedes durante o período de cheia do rio Tapajós. Para chegar a este local é necessário passar por caminhos no quintal da família do Pajé. Ano: 2020.....	153
<b>Figura 37:</b> Área habitacional da Kasiki Mercedes Melo. Ano: 2020. ....	154
<b>Figura 38:</b> Afloramento cerâmico no quintal residencial da Kasiki Mercedes Melo, porção sul da aldeia São Francisco. Ano: 2020. ....	157
<b>Figura 39:</b> Afloramento cerâmico no quintal residencial da Kasiki Mercedes Melo, porção sul da aldeia São Francisco. Ano: 2020. ....	158
<b>Figura 40:</b> Garrafas inteiras e fragmentadas, estavam em afloramento na superfície do solo próximo das cerâmicas arqueológicas apresentadas anteriormente. Ano: 2020.....	159
<b>Figura 41:</b> Concentração de fragmentos cerâmicos diversos. Afloramento na superfície do solo na porção leste da aldeia São Francisco. Ano: 2020.....	161

<b>Figura 42:</b> Solo de ocupação, terra preta indígena na porção leste da aldeia São Francisco. Ano: 2020. ....	162
<b>Figura 43:</b> Exibição da coleção da Kasiki Mercedes Melo Tupinambá, em cabaça de Buritizeiro. A proveniência dos materiais são as áreas habitacionais da aldeia São Francisco e espaço da praia. Ano: 2020. ....	170
<b>Figura 44:</b> Fragmentos da coleção da Kasiki Mercedes juntos das fotografias da turma de formatura do Ensino Médio da Escola Indígena Suraraitá Tupinambá. Ano: 2020. ....	171
<b>Figura 45:</b> Base de vasilha em cerâmica, escala de 10 centímetros (cm). Ano: 2020. ....	172
<b>Figura 46:</b> Duas vasilhas de tamanho pequeno e uma possível base de uma pequena vasilha, materiais cerâmicos em escala de 10 (cm). Ano: 2020. ....	173
<b>Figura 47:</b> Face externa de fragmento de borda decorado, escala de 10 (cm). Ano: 2020. ....	174
<b>Figura 48:</b> Faces externas de fragmentos de parede diversos, caracterizados por decoração em incisão em múltiplos formatos e contornos, escala de 10 (cm). Ano: 2020. ....	175
<b>Figura 49:</b> Fragmentos de bordas em diferentes morfologias, acabamentos e decorações. As decorações nas bordas dos objetos cerâmicos são em incisão com padrão ponteados. Escala de 10 (cm). Ano: 2020. ....	176
<b>Figura 50:</b> Fragmentos de bordas, em diferentes morfologias, acabamentos e decorações, em escala de 10 (cm). Ano: 2020. ....	176
<b>Figura 51:</b> Vasilhame de cerâmica, pintado nas cores preto e vermelho, em escala de 10 (cm). Ano: 2020. ....	177
<b>Figura 52:</b> Face interna de fragmento de base, decorado com pintura vermelha na face interna, escala de 10 (cm). Ano: 2020. ....	178
<b>Figura 53:</b> Fragmentos de bordas com diferentes decorações incisas e modelados, em diferentes morfologias, acabamentos e decorações. Escala de 10 (cm). Ano: 2020. ....	179
<b>Figura 54:</b> Faces externas de fragmentos de parede de objetos cerâmicos com diferentes decorações. Escala de 10 (cm). Ano: 2020. ....	179
<b>Figura 55:</b> Faces externas de fragmentos de alças e apêndices cerâmicos diversos. Escala de 10 (cm). Ano: 2020. ....	180
<b>Figura 56:</b> Face externa de fragmento de possível parede de objeto cerâmico em escala de 10 (cm). Ano: 2020. ....	180
<b>Figura 57:</b> Face interna de fragmento de possível borda de objeto cerâmico em escala de 10 (cm). Ano: 2020. ....	181
<b>Figura 58:</b> Face externa de fragmento de parede de objeto cerâmico em escala de 10 (cm). Ano: 2020. ....	182
<b>Figura 59:</b> Face externa de fragmento de parede decorado com incisões na superfície de objeto cerâmico, em escala de 10 (cm). Ano: 2020. ....	182
<b>Figura 60:</b> Face externa de fragmento de parede de objeto cerâmico com decorações incisas perpendiculares entre si em escala de 10 (cm). Ano: 2020. ....	183
<b>Figura 61:</b> Face externa de fragmento de parede de objeto cerâmico com decoração em pontilhado por perfuração, que formam linhas paralelas entre si, em escala de 10 (cm). ....	183
<b>Figura 62:</b> Face externa de fragmento de parede de objeto cerâmico com decoração em pontilhado por perfuração (zoomorfo?), que formam linhas paralelas entre si, em escala de 10 (cm). Ano: 2020. ....	184

- Figura 63:** Face interna de fragmento de borda de objeto cerâmico com decoração por perfuração com aspectos zoomórfico, escala de 10 (cm). Ano: 2020..... 185
- Figura 64:** Face externa de fragmento de borda de objeto cerâmico com decorações produzidas através das técnicas de pequeno filete aplicado com pequena perfuração em formato circular. Escala de 10 (cm). Ano: 2020. .... 185
- Figura 65:** Face externa de fragmento de borda de objeto cerâmico com decorações produzidas através das técnicas de aplicação de dois pequenos filetes de argila, modelagem e perfuração. Escala de 10 (cm). Ano: 2020..... 186
- Figura 66:** Face externa de fragmento de borda de objeto cerâmico com decorações produzidas através das técnicas de pequeno filete aplicado com pequena perfuração em formato circular. Escala de 10 (cm). Ano: 2020. .... 186
- Figura 67:** Muiraquitã de cerâmica da coleção da Kasiki Mercedes, escala de 10 (cm). Ano: 2020..... 187
- Figura 68:** Muiraquitã de cerâmica da coleção da Kasiki Mercedes Tupinambá, escala de 10 (cm). Ano: 2020. .... 187
- Figura 69:** Possível lâmina de machado lítico polido da coleção da Kasiki Mercedes, escala de 10 (cm). Ano: 2020..... 188
- Figura 70:** Possível lâmina de machado lítico polido, escala de 10 (cm). Ano: 2020. .... 189
- Figura 71:** Fragmentos de calibradores líticos diversos, com diferentes marcas de uso, caracterizadas pelos sulcos deixados na rocha, em diferentes profundidades e morfologias. Escala de 10 (cm). Ano: 2020..... 189

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO GERAL .....</b>	<b>18</b>
<b>CAPÍTULO 1 – POVOS INDÍGENAS NA REGIÃO DO BAIXO TAPAJÓS .....</b>	<b>23</b>
1.1 Introdução .....	23
1.2 A atualidade dos povos indígenas na região do baixo Tapajós .....	25
1.3 Fontes históricas sobre a cultura Tupinambá no baixo Tapajós .....	34
1.4 História recente do povo Tupinambá do rio Tapajós.....	39
1.5 Caracterização e histórico da aldeia São Francisco .....	47
<b>CAPÍTULO 2 – NARRATIVAS ARQUEOLÓGICAS DO BAIXO TAPAJÓS .....</b>	<b>53</b>
2.1 Introdução .....	53
2.2 Contexto geral da arqueologia no baixo Tapajós.....	55
2.3 Cronologia da ocupação humana no baixo Tapajós .....	61
<b>CAPÍTULO 3 – PRESSUPOSTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS .....</b>	<b>69</b>
3.1 Introdução .....	69
3.2 A prática arqueológica em terras indígenas no Brasil .....	71
3.3 Território, Lugares significativos e Memória .....	87
3.4 Outras arqueologias .....	91
3.5 Etnografia e Arqueologia.....	95
<b>CAPÍTULO 4 – PROSPECÇÃO ARQUEOLÓGICA NA ALDEIA SÃO FRANCISCO .....</b>	<b>105</b>
4.1 Introdução .....	105
4.2 Metodologia aplicada a caracterização do Sítio Aldeia São Francisco .....	107
4.3 Viagem à aldeia São Francisco e identificação de primeiros contextos de matas antropogênicas.....	117

<b>CAPÍTULO 5 – REGISTRO DE LUGARES SIGNIFICATIVOS .....</b>	<b>128</b>
5.1	Introdução ..... 128
5.2	Prospecção arqueológica de locais significativos na aldeia São Francisco ..... 130
5.2.1	Igarapé da Ponte ..... 133
5.2.2	Igarapé do Lago..... 136
5.2.3	Rio Tapajós ..... 139
5.3	Escola indígena e áreas habitacionais ..... 142
5.3.1	Escola Indígena Suraraitá Tupinambá..... 144
5.3.2	Quintal domiciliar da família do Pajé ..... 150
5.3.3	Casa da anciã Kasiki Mercedes Melo ..... 154
<b>CAPÍTULO 6 – A COLEÇÃO DA ANCIÃ KASIKI MERCEDES TUPINAMBÁ .....</b>	<b>163</b>
6.1	Introdução ..... 163
6.2	O material cerâmico a partir da tradição oral..... 165
6.3	A coleção de cerâmicas da anciã Kasiki Mercedes Tupinambá ..... 170
6.4	Reflexão a partir da cultura Tupinambá..... 190
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>196</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>199</b>

## INTRODUÇÃO GERAL

Os dados e reflexões apresentados na dissertação são oriundos de pesquisa entre os tupinambás<sup>1</sup> da aldeia São Francisco na T.I. Tupinambá que está localizada em área de sobreposição à Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns<sup>2</sup> na margem esquerda do baixo curso do rio Tapajós (mapa 1). O objetivo do estudo foi compreender os significados atribuídos aos vestígios arqueológicos e locais sagrados (lugares significativos) pelos moradores locais.

O estudo refletiu sobre a relação entre cerâmica, ancestralidade e história indígena em interface com a constituição de territorialidades, lugares significativos e concepções de gênese, vivência e organização cosmológica do mundo. A história oral dos tupinambás foi acessada através das narrativas dos *velhos* da aldeia durante sua participação em algumas das atividades de realização de levantamento arqueológico.

Nossa aldeia fica sob um sítio arqueológico caracterizado por terras pretas e vestígios cerâmicos na superfície do solo. A paisagem e os artefatos são elementos impulsionadores e articuladores da memória e identidade entre nós, por isso minha experiência como indígena arqueólogo reacendeu minhas expectativas sobre ciência e principalmente meu papel como ser político, pois vivo em minha aldeia e conheço muitos dos caminhos do território.

Existe em nossa aldeia demanda por estudos antropológicos de identificação e delimitação que contribuam com a demarcação e regulamentação fundiária do território. Nosso povo despertou para o valor que possui nossa ancestralidade e histórias indígenas locais, com isto a dissertação se insere como um documento/instrumento útil na garantia de direitos originários, um conteúdo científico que contribui para nossa autodeterminação e autonomia.

A esta **arqueologia viva** que realizei com o povo Tupinambá, enquanto sinônimo de uma **arqueologia ancestral**, optei por valorizar nosso saber ancestral e tradicional através da ótica da nossa paisagem encantada e na perspectiva dos povos indígenas definindo-as nestes

---

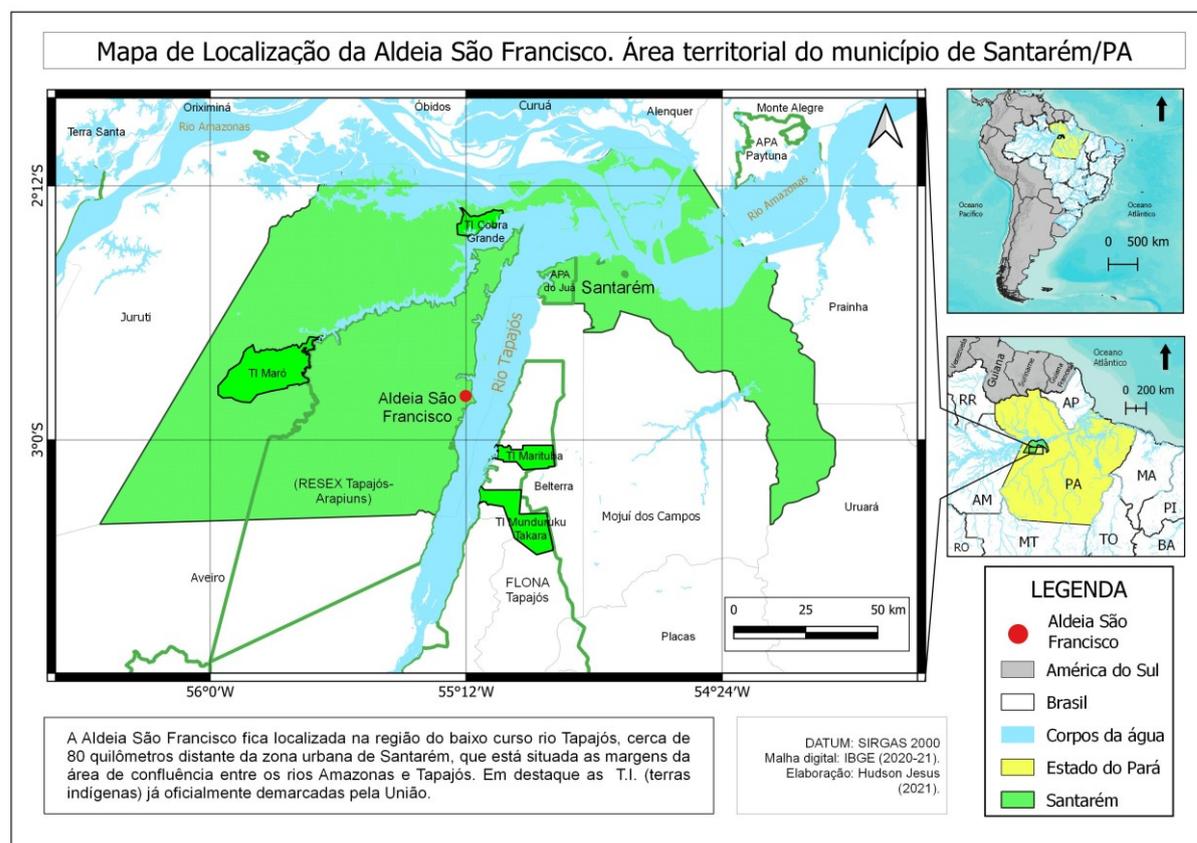
<sup>1</sup> A escrita contempla dois modos de grafia de nomes indígenas: no primeiro, quando se tratar de palavra como referência ao coletivo enquanto grupo étnico, será usada a convenção para grafia de nomes indígenas assinada pelos participantes da 1ª Reunião Brasileira de Antropologia em 1953. O documento afirma que a nomenclatura usada para um determinado etnônimo indígena; quer seja como substantivo ou como adjetivo não deve apresentar flexão de gênero e/ou de número (ABA, 1954). E no segundo modo de escrita, ressalto que anos após a convenção ocorreram mudanças na questão sobre utilização e reconhecimento de “nome social”, por isso quando se tratar de sujeitos usarei a palavra tupinambás como referência as personalidades e particularidades que cada pessoa possui dentro de um mesmo grupo indígena.

<sup>2</sup> A Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns foi criada em 1998 após movimento de reivindicação territorial e ambiental realizado por comunidades tradicionais do local. O presidente da república em exercício assinou carta de compromisso com a criação da reserva em 21 de setembro de 1998 e em 6 de novembro de 1998 o mandatário assinou portaria de criação da reserva com área delimitada em aproximadamente 6.476 km<sup>2</sup> (quilômetros quadrados) (647.611,64 hectares) (BRASIL, 1998). A unidade de conservação ambiental está localizada em uma região onde a formação do leito do rio Tapajós assume características de formação de lago principalmente em áreas com faixas litorâneas e enseadas.

parâmetros. Não obstante, o propósito do título da dissertação “*Yané Rêdáwa Têdáwa São Francisco*” faz parte de processo de revitalização cultural que na tradução para a língua portuguesa significa “*Nossa aldeia e território aldeia São Francisco*”.

Sem esquecer dos aspectos da brutalidade dos aldeamentos forçados do período colonial, como por exemplo não somente a imposição da denominação “São Francisco” pelo movimento eclesiástico português, mas principalmente as epidemias, genocídios biológicos criados, exalto o lado crítico da reapropriação e ressignificação deste nome para nossa aldeia. Enquanto parte dos sincretismos e resistências contra-coloniais oriundas do contato entre realidade e crenças indígenas e religiões europeias.

Nessa proposta de reencontro com a cultura material do povo Tupinambá sofreu forte impacto etnográfico durante o levantamento arqueológico e por isso não pensei que a pesquisa seria realizada de maneira linear. Assim os dados etnográficos revelaram muitos mais detalhes do que esperava. Para mim esta pesquisa se transforma em um convite para pensarmos a prática arqueológica pela qual frisei nas narrativas indígenas e nos sentidos cosmológicos que atribuímos na atualidade aos objetos arqueológicos. A pesquisa na T.I. Tupinambá trata, portanto, de uma contribuição para o conhecimento e construção das narrativas do povo Tupinambá sobre seu passado e como estas são contadas no seu presente.



**Mapa 1:** Localização da aldeia São Francisco, baixo Tapajós, Amazônia.

Enfatizo que para a região específica da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, onde ficam situadas as aldeias do povo Tupinambá, existem poucos estudos e levantamentos regionais sobre padrão de uso de espaços habitados (configuração de aldeias, assentamentos e acampamentos) e relação espacial intra-sítios (similaridades e diferenças nas características de morfologia de sítios, relações sincrônicas e diacrônicas e proximidade geográfica) em tempos pré-coloniais e no período contemporâneo. Questões a serem entendidas no presente não de maneira encapsuladora.

Nesta reflexão arqueológica a partir da cultura Tupinambá examinei as interseções existentes entre a experiência e a identidade. Através do uso de representações visuais e de um posicionamento de caráter etnográfico e autoetnográfico investiguei os significados atribuídos aos artefatos, criando assim outras narrativas e até mesmo contra-narrativas críticas às grandes narrativas consolidadas a respeito dos povos indígenas do baixo Tapajós.

Recentemente, devido a situação fundiária proclamada pelo Estado brasileiro entre os anos de 2013-2022 e que restringiu os povos indígenas aos seus direitos territoriais, temos tido forte interesse no uso da arqueologia com uma alternativa de luta contra as necropolíticas que infringem as culturas indígenas. Para mim, a arqueologia, ao estudar o passado e o tempo presente, pode ser transformada em ferramenta capaz de auxiliar a conquista de demandas do nosso povo como a preservação do patrimônio ambiental e ecológico no território indígena.

Minha condição de habitante local e ao mesmo tempo observador fundamentado nos instrumentos da arqueologia fez com que buscasse compreender a longa duração da presença indígena na área da pesquisa. Tendo em vista que atualmente o patrimônio arqueológico na nossa aldeia é percebido com uma herança cultural deixada para nós por nossos antepassados.

Instrumentos teóricos contemporâneos e metodológicos da arqueologia foram utilizados a fim de explicar a ocupação no local. Minha experiência arqueológica é marcada pelo pertencimento étnico e como arqueólogo a pesquisa me mostrou os sentidos que o sítio arqueológico e locais sagrados da nossa aldeia adquirem na luta por respeito, defesa e homologação de nosso território ancestral. Nesta perspectiva, a arqueologia realizada por indígenas ganha sentimento especial em tratar-se da junção de diferentes formas de conhecimento, memória e historicidade. Têm paráfrase, trata-se de estudo no qual, eu indígena utilizo da arqueologia para uma prática científica não colonizante e vinculada a cosmologia, em uma ótica ética e multivocal de implicações.

O tempo da pesquisa arqueológica de campo na T.I. Tupinambá foi compreendido entre 3 de dezembro de 2019 e 29 de março de 2020 e a partir do projeto de pesquisa intitulado “Tupinambá - Arqueologia dos povos originários no rio Tapajós, aldeia São Francisco,

Amazônia”<sup>3</sup>. Esta delimitação do tempo de campo é decorrente da apresentação de cronograma de trabalho de campo dentro do projeto de mestrado, pode-se dizer que o campo se estendeu na medida em que permaneci na aldeia São Francisco como residente e trabalhando na produção e escrita da dissertação, não se tratando portanto de uma relação em que o pesquisador fica somente durante o período de campo na comunidade indígena.

O projeto foi elaborado em colaboração com as principais lideranças do nosso território, os anciãos *Braz* e *Mercedes* Melo e também contou com a participação da professora *Lorena Garcia* como orientadora na pesquisa e que trabalhou com arqueologia na T.I. Tupinambá em Belmonte no estado da Bahia.

Neste caminho, vivi e ouvi os tupinambás e na pesquisa configurou-se como prioridades às suas demandas como a demarcação e regularização do território para segurança da defesa de vidas e aldeia, educação indígena diferenciada enquanto fator socialmente preponderante em nossa cultura e a atenção integral à saúde dos aldeados. No início da pesquisa ficou latente a necessidade de identificação do sítio arqueológico da aldeia São Francisco reivindicado como testemunho material da aldeia Tupinambá antiga. Certamente, a arqueologia que interessa aos tupinambás é aquela que serve como instrumento analítico de compreensão da identidade étnica, por isso o estudo da oralidade, memória e história associados à objetos arqueológicos e lugares sagrados que tiveram seus significados interpretados pela anciã Kasiki Mercedes Tupinambá foi extremamente relevante.

Este trabalho está organizado da seguinte forma:

**Capítulo 1:** O primeiro capítulo “Povos indígenas na região do baixo Tapajós” trata da atualidade da presença dos povos indígenas no baixo Tapajós. Além disto, são abordadas questões de caráter hermético acerca das fontes históricas sobre os Tupinambá e especificamente acerca da história recente da aldeia São Francisco e do povo Tupinambá durante os séculos XX e XXI. Por fim realizo a caracterização ambiental da aldeia São Francisco em interface com aspectos do seu histórico político contemporâneo.

**Capítulo 2:** No capítulo 2 “Narrativas arqueológicas do baixo Tapajós” são trazidos para a discussão dados sobre a ocupação humana e manufatura cerâmica pré-colonial no baixo Tapajós. Por meio da exposição de um compendioso quadro geral da pesquisa e produção arqueológica foi possível construir uma síntese cronológica da presença de grupos humanos

---

<sup>3</sup> A pesquisa foi realizada de acordo com portaria de autorização do IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico Artístico e Nacional) com processo de Nº: 01492.000487/2019-17. O envio do projeto de pesquisa, abertura de processo, análise e parecer de permissão do comitê técnico do IPHAN tramitou entre os dias 15 de outubro de 2019 e 09 de dezembro de 2019.

com foco na área limítrofe entre baixo Tapajós e baixo Amazonas, entre os municípios de Santarém, Monte Alegre e Belterra.

**Capítulo 3:** Na abertura do terceiro capítulo “Pressupostos teóricos e metodológicos” realizei um balanço das contribuições das pesquisas arqueológicas realizadas em terras indígenas no Brasil e apresento os pressupostos teóricos e metodológicos que utilizei para interpretar o contexto arqueológico na aldeia São Francisco. Destaco o uso de técnicas como etnografia e auto/etnografia e as possibilidades de *outras arqueologias*, além do emprego de conceitos consagrados na arqueologia como território, lugares significativos e memória.

**Capítulo 4:** No capítulo “Prospecção arqueológica na aldeia São Francisco” apresento a metodologia utilizada para a caracterização do sítio arqueológico da aldeia São Francisco. A descrição da viagem de “campo” é incorporada através da perspectiva da viagem e do caminho que se percorre até a aldeia São Francisco, neste caso da viagem de retorno até meu lugar de moradia e com isto exemplifico minha retomada pessoal. Na chegada ao local do estudo, o impacto das teorias arqueológicas em mim foi latente a partir da percepção dos primeiros contextos de florestas antropogênicas.

**Capítulo 5:** Neste capítulo intitulado “Registro de lugares significativos” são apresentados os resultados da prospecção arqueológica realizada em alguns dos locais significativos dos tupinambás. A apresentação dos resultados inclui relatos, explicações e narrativas orais entremeadas com a exibição visual de diferentes locais da paisagem que configuram lugares de memória considerados sagrados pelos tupinambás da aldeia São Francisco. Durante a prospecção foi possível registrar e identificar locais com cerâmicas aflorando na superfície do solo como no caso da área da escola indígena e em áreas habitacionais.

**Capítulo 6:** No capítulo 6 desta dissertação denominado “A coleção da anciã Kasiki Mercedes Tupinambá” trago a apresentação da coleção arqueológica avaliada na pesquisa que inclui objetos manufaturados em argila e em rochas líticas. O capítulo pauta-se principalmente na análise do material cerâmico que foi interpretado à luz da tradição oral Tupinambá e a partir deste enfoque ao final realizei uma reflexão sobre os significados deste patrimônio a partir da cultura Tupinambá.

**Conclusão:** No tópico final discuto os possíveis desdobramentos políticos, conceituais e na sociedade de forma geral que os resultados desta pesquisa de mestrado podem suscitar. Neste sentido, ressalto, entre outros aspectos conclusivos, para a importância da presença da cerâmica nos espaços rituais atuais e seu simbolismo associado ao território e cosmologia.

## CAPÍTULO 1 – POVOS INDÍGENAS NA REGIÃO DO BAIXO TAPAJÓS

### 1.1 Introdução

No primeiro capítulo são apresentados os principais cenários que envolveram a pesquisa. No primeiro tópico apresentado trato da atualidade dos povos indígenas na região do baixo Tapajós a partir de uma leitura de sua trajetória histórica e política nos séculos XX e XXI para trazer uma melhor percepção sobre o mosaico étnico na região.

O levantamento histórico-bibliográfico teve por objetivo entender os motivos que levaram a realização das mobilizações étnicas indígenas na história recente com seu acirramento em idos do início da década de 1990, fins do século XX e principalmente a partir do século XXI. Mobilizações que clamaram por respeito aos direitos das comunidades tradicionais e aceitação da cultura indígena.

A caracterização da presença indígena na região foi realizada a partir da apresentação de estudos de antropologia, direito, sociologia, linguística, geografia, educação e conhecimento tradicional. Estudos que em certa medida podem ser considerados pioneiros em apresentar a atualidade da presença indígena no baixo Tapajós.

Em diferentes disciplinas acadêmicas têm sido realizadas pesquisas *com e a partir* do conhecimento tradicional dos povos indígenas do baixo Tapajós em um processo colaborativo que tem contribuído para uma percepção crítica dos próprios indígenas sobre sua vivência no território e fortalecimento da cultura. Entretanto, alguns destes trabalhos não são voltados para uma melhoria da condição intelectual, política, social e cidadã dos grupos indígenas e partem do princípio de que as comunidades indígenas são depósitos com fontes riquíssimas de conhecimentos sobre o meio ambiental.

Parte deste conhecimento é interpretado como se nunca tivesse sido “acessado” em relação ao público acadêmico especializado e sua transmissão no decorrer de milênios não é pensada na formulação das pesquisas. Foi implantada desde o século XIX uma visão de que no baixo Tapajós haveria “campo” para que todos pudessem fazer estudos, porém por conta disto é comum nos depararmos com situações em que o pesquisador chega em uma comunidade indígena e obtém dados com métodos científicos ilegais.

O segundo tópico é um ensaio sobre aspectos não tratados na historiografia das fontes históricas da cultura Tupinambá no baixo Tapajós. Realiza-se uma leitura sobre as principais abordagens que tratam sobre documentos históricos produzidos durante a administração mercantil-colonial portuguesa na Amazônia. Entre os principais temas tratados pelos historiadores está o papel do elemento eclesiástico, sua política de expansão como

fundamentadora da invasão europeia e o significado do ato colonizatório para a América do Sul.

Um estudo profundo sobre fontes históricas não foi o objetivo, contudo pensar na construção da narrativa histórica dos últimos séculos deveria trazer questionamentos a premissa de que os grupos indígenas da região teriam sido extintos. Mesmo porque a ideia de extinção de sociedade indígenas, quando utilizada enquanto termo biológico, na maior parte das vezes colocou as populações indígenas como sociedades desprovidas de humanidade, pensamento que se converteu em bom instrumento para o colonialismo e imperialismo.

Há também um tópico importante que apresenta a história recente do povo Tupinambá e da aldeia São Francisco e a extensa trajetória de conflitos fundiários que nos envolve, principalmente com fazendeiros, grileiros de terras, empreendimentos madeireiros, atividade mineradora e políticas do Estado realizadas através de seus aparatos institucionais.

No tópico referido, escrevo sobre a trajetória do povo Tupinambá e as batalhas que temos travado nos últimos anos para resistir e ter direito à vida em nosso território tradicional. Ressalto a história de resistência durante a ditadura militar como na conquista de direitos e participação na Constituição federativa do Brasil (BRASIL, 1988) e na luta pela conquista da criação da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns (BRASIL, 1998). Tradicionalmente a ancestralidade Tupinambá marca a ocupação indígena na Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns e região do baixo Tapajós por isso é tratado da importância das línguas Tupinambá, Tupi antigo e Nheẽngatu e de seu desenvolvimento ao longo da história brasileira.

No último tópico, apresento o local do estudo descrevendo as suas principais características ambientais colocando-as em interface com o contexto histórico do século XXI de resistência étnica e de afirmação cultural do povo Tupinambá que tem sido encabeçado fortemente pelos indígenas da aldeia São Francisco. A ode é feita de maneira a explicar a situação paisagística do local do estudo e dos diferentes espaços ambientais da aldeia São Francisco. O objetivo de demonstrar tais características, além de buscar possibilitar uma melhor visão da aldeia onde realizei os trabalhos de campo, é principalmente propor uma observação do local estudado enquanto espaço cosmológico que refletido na floresta é percebido etnicamente na relação com florestas, rios, igarapés, roças e habitações.

## 1.2 A atualidade dos povos indígenas na região do baixo Tapajós

As duas primeiras décadas do século XXI significam para nós povos indígenas da região do baixo Tapajós e do território brasileiro a aclamação do processo de reafirmação de nossas identidades. Uma conquista provida, dentre outros fatos históricos, através da resistência à homogeneidade cultural imposta desde o início da formação do estado nacional brasileiro. É possível afirmar com clareza que a retomada intensa das mobilizações étnicas indígenas no baixo Tapajós a partir do final do século XX e início do século XXI foi possível muito por conta da resistência dos próprios povos indígenas.

Foi nas duas últimas décadas do século XX que o movimento de consciência indígena no baixo Tapajós foi reacendido pela atenção à questão da ancestralidade. Durante as décadas de 1980 e 1990 foi um fenômeno que ocorreu liderado pelas associações comunitárias e coletivos que reivindicaram políticas de reforma agrária cujo principal êxito foi a criação de reservas florestais e unidades de conservação ambiental como a Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns e Floresta Nacional do Tapajós.

Este processo tem sido reexaminado, pois a dialética de criação e existência destes espaços não levou em consideração a existência dos povos indígenas que já habitavam o interior da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns e da Floresta Nacional do Tapajós antes da publicação dos decretos de criação e delimitação territorial. A criação de reservas florestais e unidades de conservação ambiental no baixo Tapajós não foi uma medida que buscou valorizar ou mesmo proporcionar uma perspectiva de reivindicação de territórios ocupados tradicionalmente por estes povos indígenas da região.

Devo enfatizar que o sentido que atribuímos a estes processos de territorialidade não pode ser entendido pelo viés das políticas do Estado nacional brasileiro que implicam por vezes na perda da autonomia indígena sobre seus territórios. Para mim estes processos de territorialidade são constituídos no processo de luta dos movimentos indígenas, resistência das sábias e sábios e revitalização cultural em nossos próprios termos e perspectivas de vida.

No âmbito da efetiva visibilidade dos povos indígenas, no Brasil a discussão sobre a relação entre o conhecimento tradicional e a ciência produzida em comunidades indígenas a respeito do prisma dos saberes indígenas têm tido forte embasamento na perspectiva da etno-história enquanto história indígena (LÉVI-STRAUSS, 1989; VIVEIROS DE CASTRO, 2013) e no campo de pesquisa da historicidade indígena (GARCIA, 2017).

Estas discussões sobre os regimes de historicidade indígena, ou seja, sobre os modos próprios de um povo de viver e pensar história surgiram como crítica a ambição de uma história

universal dos povos ameríndios (BANIWA, 2006; KOPENAWA, 1998). Especialmente na etnologia das terras baixas amazônicas que desde a década de 1980 têm buscado refletir no caminho de pensar as historicidades indígenas (CUNHA, 1992 [org.]). Decorrendo na prática arqueológica em trabalhos consagrados por terem sido realizados em colaboração com comunidades indígenas (GARCIA, 2017; JÁCOME, 2017; MACHADO; 2021; ROCHA, 2017; SILVA, F., 2013; 2021) nos quais os arqueólogos com o apoio das comunidades indígenas através destas parcerias transformado o conhecimento tradicional como “[...] válido em termos científicos.” (MACHADO, 2013, p. 81).

Menciono ainda que historicamente a perspectiva das arqueologias indígenas tem sido reconhecida por ter avançado em discussões teóricas e críticas em países como Estados Unidos e Austrália. Esse fenômeno tem ocorrido devido a apresentação de resultados que debatem a importância da observação e dinâmica de envolvimento das pessoas indígenas no processo de construção de interpretações arqueológicas (ATALAY, 2006, 2007, 2008a, 2012; ATALAY et al., 2014; COLWELL-CHANTHAPHONH, 2010; COLWELL-CHANTHAPHONH & FERGUSON, 2010; CGNECCO & AYALA [eds.], 2011; ECHO-HAWK, 1986; FERGUSON, 2010; GIVEN, 2005; MILLION, 2002, 2003, 2005; SILLIMAN, 2005, 2008, 2009, 2010a, 2010b; SMITH & WOBST, 2005; TILLEY, 2006; WATKINS, 2000, 2003; ZEDEÑO, 1997).

Pode-se afirmar que o aumento demográfico da população indígena no Brasil a partir dos fins da década de 1980 ocorreu impulsionado pelas conquistas de direitos constitucionais. Configuração que em determinados aspectos ocasionou a diminuição dos números da mortalidade indígena pela possibilidade de aceitação da identidade étnica dos indígenas segundo suas raízes culturais atitude que não era respeitada e sempre foi tratada desde o período colonial com extrema violência e preconceito. No tempo presente a antítese permanece com cada vez mais indígenas sendo assassinados brutalmente ou estando com nome em listas de “jurados” para morrer.

Segundo o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) em 2010 o território brasileiro contava com uma população de 817.963 pessoas autodeclaradas indígenas, cerca de 0,4% da população nacional (IBGE, 2010, p. 227). Este percentual foi o mesmo identificado no censo demográfico anterior do instituto realizado em 2000 (IBGE, 2010, p. 76) infelizmente no levantamento censitário não foram imputadas informações sobre etnia e língua.

Com relação ao RANI (Registro Administrativo de Nascimento Indígena) o censo demográfico de 2010 destaca que para a faixa etária de indivíduos no segmento populacional de 0 e 14 anos de idade houve um aumento dos nascimentos de indígenas em relação ao censo de 2000, passando de um percentual de 32,6% para 36,2% com as maiores concentrações nas

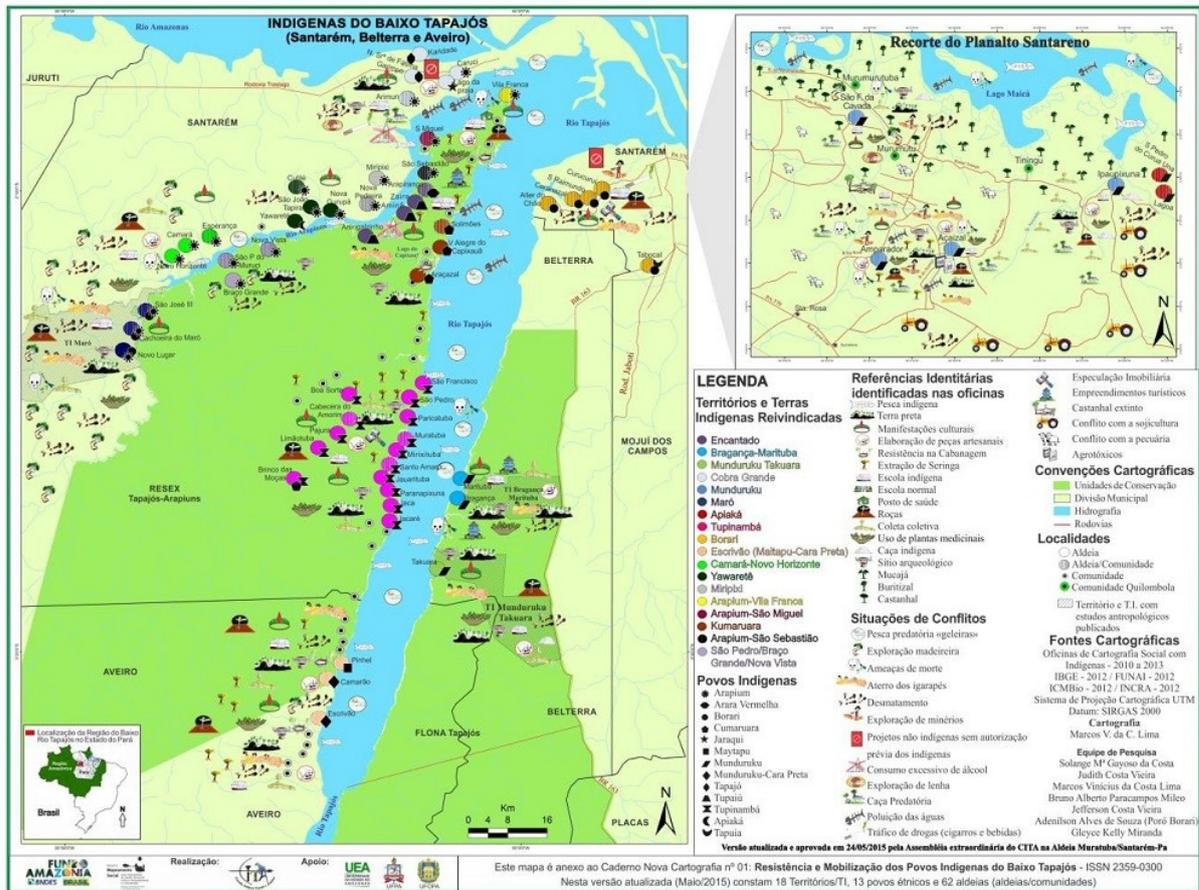
regiões Norte e Centro-Oeste e menor proporção na região Sudeste no que concerne a composição total da população indígena brasileira (IBGE, 2000, 2010, p. 76-77). No censo de 1991 esse percentual era de 41,9% (IBGE, 1991a).

De acordo com as últimas informações publicadas pelo IBGE (2010) a população indígena no baixo Tapajós somava cerca de 4.742 pessoas autodeclaradas indígenas, residentes entre os municípios de Santarém, Mojuí dos Campos, Aveiro e Belterra. Em 2011, o CITA (Conselho Indígena Tapajós e Arapiuns) apresentou dados do seu levantamento censitário que conclui que havia 5.120 pessoas autodeclaradas indígenas e 971 famílias autodeclaradas indígenas vivendo nas regiões dos rios Tapajós, Arapiuns e Maró, planalto de Santarém e município de Aveiro (IBGE, 2010; CITA, 2011; CADERNO NOVA CARTOGRAFIA, 2014, p. 4). Recentemente, em 2019, a partir de em pesquisa sociolinguística com estudantes indígenas da UFOPA (Universidade Federal do Oeste do Pará) foi verificado que em quase sua totalidade as etnias do baixo Tapajós somam uma população próxima de 7 mil pessoas (SOUSA, 2019 *apud* CARNEIRO & COLARES, 2021).

Tendo em vista que os processos de territorialidade, resistência e afirmação étnica dos povos indígenas no baixo Tapajós representados pela reivindicação de territórios e aldeias tem se intensificado durante os últimos 10 anos, acredito ser necessário a atualização contínua da cartografia social destas comunidades. É possível prever que poderá haver aumento do percentual da população indígena na composição demográfica da região Norte e consequentemente do Brasil a partir da realização de novo levantamento censitário.

Durante a década de 1980 a luta dos movimentos indígenas pela inclusão de leis que demonstram a seriedade do reconhecimento dos direitos culturais dos povos indígenas derivou em importantes conquistas após a promulgação da Constituição Federativa do Brasil em 1988 (BRASIL, 1988). Estas leis constitucionais tiveram impacto nas políticas públicas nacionais e regionais que mesmo perante o crescente aumento da reprodução do preconceito e violência foram cruciais para que muitos indígenas do baixo Tapajós tivessem sua cidadania e aceitação de diferenças étnicas respeitados. Esse processo envolve ainda o respeito à saúde voltada para práticas de cura natural e tradicional, a educação com temática que valoriza concepções e saberes indígenas e na questão da demarcação das terras indígenas.

Na década seguinte, nos anos de 1990, vários coletivos indígenas passaram a expressar e defender suas identidades a partir de sua resistência étnica. Até o presente momento, o multiculturalismo indígena da região é representado pelas etnias Apiaká, Arapyum, Arara Vermelha, Borari, Jaraki, Kumaruara, Maytapu, Munduruku, Munduruku Cara-Preta, Sateré Mawé, Tapajó, Tupuia, Tupayu, Tupinambá (mapa 2).



Mapa 2: Aldeias indígenas da região do baixo Tapajós. Fonte: Caderno Nova Cartografia Social (2015).

Estas coletividades vivem em suas aldeias, comunidades e territórios nas proximidades dos rios Tapajós, Arapiuns, Maró, Amazonas e lagos do Maicá e Juá. No entorno e dentro dos limites da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, da Floresta Nacional do Tapajós, no Projeto de Assentamento Agroextrativista da Gleba Lago Grande, na Gleba Nova Olinda e na região de planalto da cidade de Santarém (Quadro 1).

Tabela 1: Terras indígenas reivindicadas no baixo Tapajós<sup>4</sup>.

Terras indígenas	Aldeias	Etnias	Situação jurídica
<b>Encantado</b>	Aningalzinho, Aminã, Zaire e Arapiranga	Tupayú, Arara Vermelha	Em identificação
<b>Munduruku</b>	Açaizal, São Pedro do Palhão, São Francisco da Cavada, Ipaupixuna, Amparador	Munduruku	Autodemarkação, mobilização e solicitação de criação de GT pela FUNAI
<b>São Pedro – Braço Grande</b>	Braço Grande, São Pedro-Muruci	Arapyum	Mobilização

<sup>4</sup> Fontes: CITA (2012); Caderno Nova Cartografia Social (2014, 2015), Costa, S. (2018), Povo Munduruku e Apiaká (2017), Povo Tupinambá (2017, 2020) e Terras Indígenas no Brasil (2022).

<b>Nova Vista</b>	Nova Vista	Arapyum	Mobilização
<b>Munduruku-Apiaká</b>	São Pedro do Curuá-Uma, Lagoa	Munduruku-Apiaká	Em identificação
<b>Tupinambá</b>	São Francisco, Pajurá, Limãotuba, Cabeceira do Amorim, Enseada do Amorim, Castanhal, Brinco das Moças, Mirixituba, Jaca, Paranapixuna, Santo Amaro, Paricatuba, São Tomé, São Caetano, São Pedro, Muratuba (Mura), Vista Alegre, Jauarituba, Tucumãzinho, Ukena	Tupinambá	Mobilização e autodemarcação
<b>Borari</b>	Alter-do-Chão, São Pedro do Curucuruí, Caranazal	Borari	Em identificação. Aguardando publicação de estudo antropológico.
<b>Escrivão</b>	Escrivão, Camarão, Pinhel,	Munduruku - Cara Preta, Maytapu	Aguardando publicação de estudo antropológico.
<b>Camará</b>	Camará	Arapyum	Mobilização
<b>Yawaretê</b>	Yawaretê, São João do Tapiira, Cutilé	Apiaká, Arapyum	Mobilização
<b>Miripixi</b>	Nova Pedreira, Miripixi	Arapyum	Mobilização
<b>Arapyum – Vila Franca</b>	Vila Franca	Arapyum	Mobilização
<b>Arapyum – São Miguel</b>	São Miguel	Arapyum	Mobilização
<b>Arapyum – São Sebastião</b>	São Sebastião	Arapyum	Mobilização
<b>Kumaruara</b>	Araçazal, Solimões, Vista Alegre do Capixauã	Kumaruara	Mobilização
<b>Bragança/Marituba</b>	Bragança, Marituba	Munduruku	Declarada
<b>Munduruku Taquara</b>	Taquara	Munduruku	Declarada
<b>Maró</b>	Novo Lugar, São José III, Cachoeira do Maró	Borari, Arapium	Identificada/Aprovada pela FUNAI. 1ª contestação anulada.
<b>Cobra Grande</b>	Arimun, Lago da Praia, Caruci, Nossa Sra de Fátima-Garimpo	Arapium, Jaraki, Tapajó	Identificada/Aprovada pela FUNAI.
<b>Andirá-Marau<sup>5</sup></b>	Simão, Ponta Alegre, Nova União, Castanhal, Terra Nova, Santa Maria, Molongatuba,	Sateré Mawé	Homologada e regularizada

<sup>5</sup> A T.I. Andirá-Marau foi homologada e decretada como pertencente ao povo Sateré-Mawé em 1986 (BRASIL, 1986). As aldeias do povo Sateré-Mawé ficam nas cidades de Barreirinha, Maués e Parintins no Amazonas e Aveiro e Itaituba no Pará. Recentemente o povo Sateré-Mawé realizou pedido para participar do CITA (Conselho Indígena Tapajós e Arapiuns) que é responsável por reunir diversos povos indígenas que residem nas delimitações de Santarém, Belterra e Aveiro, e nas margens dos rios Tapajós, Arapiuns e Maró.

A consequência fundamental do protagonismo indígena desses movimentos teve como produto uma percepção crítica que acentuou seu entendimento sobre o significado de sua própria ancestralidade. Esta percepção teve como desdobramento a valorização de bases étnicas e fortalecimento interno de aldeias em locais que eram historicamente habitados por populações indígenas e/ou comunidades tradicionais.

Através das autodemarcações indígenas e processos de retomada territorial a luta pelo reconhecimento oficial e autonomia sobre seus territórios passou a ser a principal bandeira de luta dos povos indígenas no baixo Tapajós. Contexto em que estimulou sobremaneira os indígenas e os levou a uma série de revitalizações nas diferentes culturas, como por exemplo a cosmológica com ênfase na relação com os *Encantados* e saberes tradicionais locais.

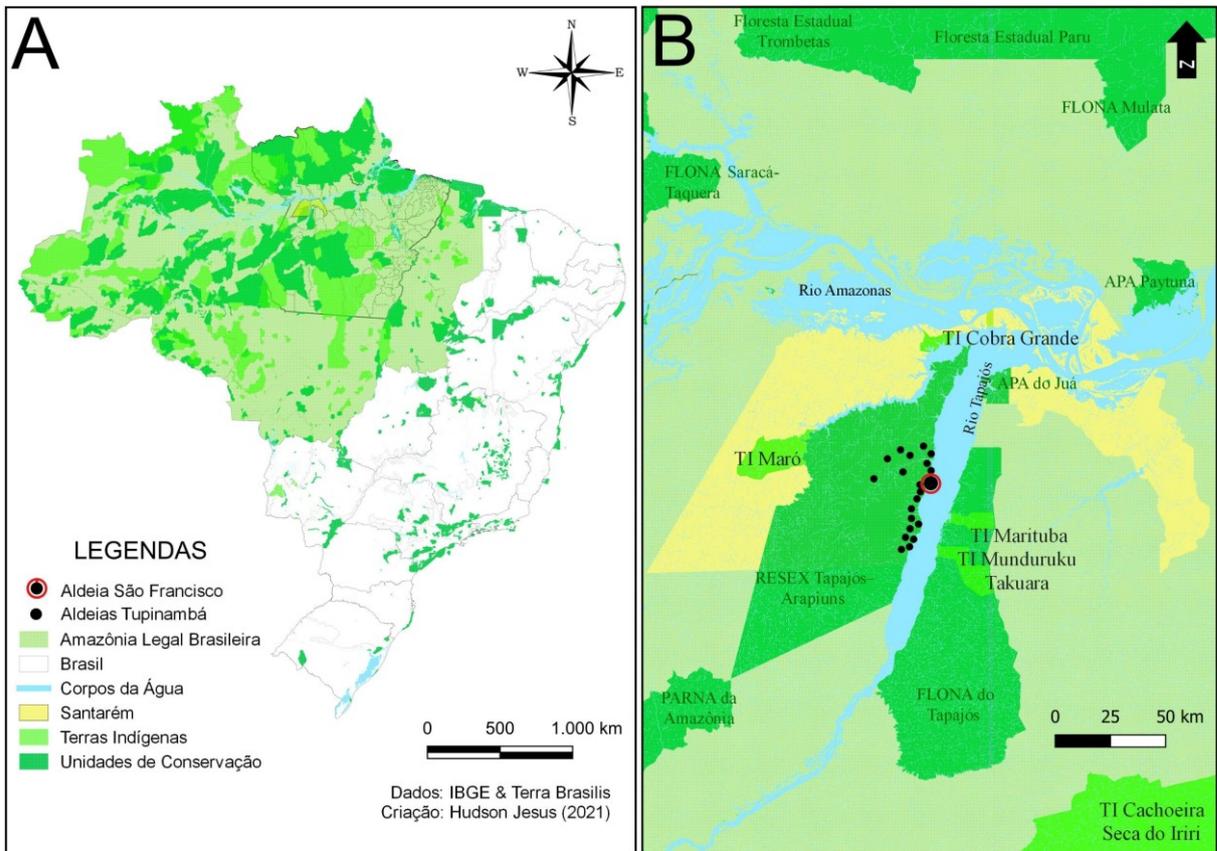
Até o momento foram realizados poucos estudos de identificação e delimitação de terras indígenas na área do baixo Tapajós pela FUNAI (Fundação Nacional dos Povos Indígenas)<sup>6</sup>. De todos os territórios reivindicados pelas aldeias indígenas do baixo Tapajós até o presente momento desta pesquisa quatro já haviam sido alvo de estudos antropológicos realizados pela FUNAI aos quais os resumos dos RCID's (Relatórios Circunstanciados de Identificação e Delimitação) de ambos os estudos antropológicos foram publicados no Diário Oficial da União: T.I. Munduruku-Taquara (25.353,31 hectares), T.I. Bragança-Marituba (13.544,62 hectares), T.I. Maró (43.114,05 hectares) e T.I. Cobra Grande (8.906 hectares) (BRASIL, 2009a, 2009b, 2011, 2016a; FUNAI, 2009a, 2009b, 2011, 2015). Sendo que as T.I.'s Bragança-Marituba e Munduruku-Taquara já foram declaradas de posse permanente dos grupos indígenas Munduruku que residem nestes territórios (BRASIL, 2016b, 2016c; MPF, 2018) (mapa 3).

Nesse processo, as tradições indígenas foram reconduzidas para o centro da vida diária das aldeias nos diferentes territórios em uma leitura que traz a potência da continuidade das histórias indígenas do baixo Tapajós. Com o advento do século XXI tendo sido o momento decisivo desta afirmação étnica em um “[...] “acordar dos mortos”, um acordar de uma história indígena que se pensava sepultada.” (IORIS, 2011, p. 7). Um produto das resistências silenciosas e discretas dos séculos XIX e XX (VAZ, 2010).

Aconteceu o retorno da importância de temas como rituais, línguas e usos da pintura corporal. Uma oportunidade de ressignificação de tradições que haviam sido consideradas mortas e acabadas, mas que permanecem vivas através da tradição de vivência em aldeia, luta política pelos direitos dos povos indígenas originários e através da resistência pelas narrativas e mitos indígenas pertencentes a cada diferente etnia.

---

<sup>6</sup> Entre 1967 e 2022 a instituição FUNAI foi denominada como Fundação Nacional do Índio e a partir de 2023, agora sobre a direção indígena, o nome da instituição foi repensado para Fundação Nacional dos Povos Indígenas.



**Mapa 3:** A) Distribuição das terras indígenas e unidades de conservação na Amazônia Legal e no Brasil. B) Localização das aldeias Tupinambá e distribuição de terras indígenas demarcadas no baixo rio Tapajós, Santarém, Amazônia.

O fenômeno social das mobilizações étnicas do início do século XXI contestou a premissa histórica “oficial” que declarava como não existentes várias das sociedades indígenas do baixo Tapajós. Essa acepção, como parte do processo da invasão europeia e colonização das populações indígenas, conformou-se como maneira de produção do pensamento científico que tenderia a vê-las quase que naturalmente fadadas ao desaparecimento e por conseguinte à inexistência.

A partir de crítica contundente a isto o papel do ser indígena no baixo Tapajós foi repensado. Principalmente a partir das reafirmações das origens étnicas, as quais são expressas nas histórias que possuem grande duração cronológica, sendo contadas no tempo presente. Assim, tratar as histórias indígenas no baixo Tapajós após a virada para o século XXI como manifestações de resistência é construir uma contra-narrativa a ideia de apagamento e aculturação produzida desde o século XVI. Hoje vivemos um novo regime de memória que inclui a história de nossa ancestralidade e origens étnicas (IORIS, 2019).

Com a autodeterminação de muitos povos a realidade das atitudes de desrespeito, racismo e preconceito contra diferença cultural e o pertencimento étnico ficaram mais

evidentes. Durante muito tempo os povos indígenas do baixo Tapajós tiveram sua integridade e direito à identidade indígena negado e inviabilizado com a presunção de uma pureza étnica e não entendimento da alteridade (IORIS, 2011). No presente as histórias indígenas e diferentes contextos culturais no baixo Tapajós constituem território de resistência (ARANTES, 2020; COSTA, S., 2018; FIGUEIREDO, 2017; VAZ, 2011) e resgate da nossa história enquanto povos indígenas (IORIS, 2021; VAZ, 2019, 2021).

Grande parte dos processos de territorialização étnica no baixo Tapajós ocorridos durante o século XXI foram registrados em pesquisas que caracterizaram explicitamente a presença indígena elaborados a partir da antropologia, direito, educação e linguística, sociologia, história e geografia e da sociobiodiversidade.

Os estudos antropológicos estiveram pautados principalmente na perspectiva do pertencimento étnico (ARRUTI; VIEIRA & SILVA, 2019; BELTRÃO, 2013, 2015; MADURO & CRUZ, 2019; PEREIRA, 2018) e das construções identitárias e sua relação com fenômenos de territorialização ligados à ocupação de territórios tradicionais (COSTA et al., 2013; FIGUEIREDO & PEIXOTO, 2012, 2019; PEIXOTO; FIGUEIREDO; ARENZ, 2013, ZUKER, 2022). Nesse sentido, outras antropologias tem sido conclamadas no baixo Tapajós, seja na perspectiva das relações de parentesco e sua relação com rituais de pajelança (LIMA, 2015, 2016) ou em uma antropologia dos conflitos sociais em terras tradicionalmente ocupadas (CATETE & COSTA, 2018).

Sob a ótica de uma antropologia das comunidades indígenas e ribeirinhas e seus modos de aprendizagens (MEDAETS, 2021) na perspectiva que entrelaça território, vida familiar (redes de parentesco) e teoria de encantamento (STOLL, 2017). Aspectos antes considerados paradoxais das concepções étnicas e patrimoniais dos povos das margens do baixo rio Tapajós tem tido abertura na construção de teoria etnográfica focada nas percepções e entendimento dos nativos amazônicos sobre e nas transformações das paisagens (STOLL, 2019).

No extremo destas discussões cito ainda as possibilidade de discussão entre uma antropologia da saúde indígena (TUPINAMBÁ, 2019; ZUKER, 2020) que dialoga com a construção de uma antropologia indígena que tem dado ênfase em uma etnologia da resistência a favor dos povos indígenas (CARDOSO, 2019; JESUS, 2019, 2022; VAZ, 2010; VAZ; TAPAJÓS; CARDOSO, 2017).

Outro âmbito forte desse ponto de vista que valoriza a etnicidade indígena do baixo Tapajós é o olhar sobre a educação diferenciada e diversidade sociolinguística enquanto marcas da construção identitária (CORRÊA; ABREU; ABREU, 2021; SILVA; SILVA, S. R., 2013; SOUZA & GOIS, 2017). Cenário que proveu a constituição de uma pedagogia crítica da

educação escolar indígena (COLARES, 2013; RODRIGUES, G., 2018) que promete ser libertadora quando da égide da revitalização e valorização das línguas indígenas, em confluência com a compressão dos processos históricos e sociais de transformação observados no presente étnico-linguístico (CRUZ & FERREIRA [orgs.], 2020; JESUS & OLIVEIRA, 2023; MEIRELLES, 2020; SARMENTO, 2022; VAZ & SILVA, 2019).

A atualidade da presença indígena no baixo Tapajós tem ecoado também nos campos da sociobiodiversidade entendida como relação entre conhecimento tradicional e percepção socioambiental conexos à diversidade ambiental (CARNEIRO, 2015; FREITAS, 2021). Essa perspectiva tem capacidade de fortalecer a noção de humanização das paisagens através de práticas diárias (MARTINS, M., 2010) realçada pelas práticas tradicionais de agricultura e uso de espaços florestais (FERREIRA & SABLAYROLLES, 2014; JESUS & SILVA, 2020) e associada ao conhecimento ecológico local ictiofaunístico (SILVA & BRAGA, 2017).

Mesmo havendo amplo e notório conhecimento sobre os povos indígenas no baixo Tapajós a sua presença foi quase sempre invisibilizada no conjunto da formação populacional brasileira. Portanto, assim como indicado pela antropóloga Maria do Rosário e colegas com relação aos povos indígenas no Nordeste (CARVALHO, 1994; CARVALHO & REESINK, 2018; DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1992) existe uma percepção equivocada de que as culturas indígenas do baixo Tapajós foram apagadas da história nos dois primeiros séculos da invasão e colonização.

Em especial tratamos aqui do povo Tupinambá do baixo Tapajós que desde o século XVII teve sua sua identidade étnica desconsiderada pelos processos das ações coloniais. Recentemente, o povo Tupinambá no baixo Tapajós tem passado por um complexo processo de reflexão cultural que culmina na reafirmação de sua identidade, território tradicional e revitalização de saberes e conhecimentos que em muitos casos estavam adormecidos.

Nesse processo cada coletivo étnico indígena apresenta trajetória histórica particular que está relacionada à luta por conquistas e manutenção de sua cultura e direitos. A partir disto os povos indígenas da região do rio Tapajós continuam estabelecendo processo de territorialização relacionados às suas vidas, festas, histórias indígenas, e rituais de ancestralidade.

### 1.3 Fontes históricas sobre a cultura Tupinambá no baixo Tapajós

Desde de tempos imemoriais a cultura Tupinambá habita a região conhecida como baixo Tapajós. Vivemos em nossa T.I. Tupinambá com aldeias situadas na Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns na margem esquerda do baixo curso do rio Tapajós, área sul de Santarém em divisa territorial com Aveiro. A unidade de conservação citada foi criada no ano de 1998 após muitos debates sobre a importância da preservação ambiental na região.

Resistimos e tomamos os caminhos dos nossos antepassados, a exemplo dos lugares de memória dos conflitos com grupos navegadores europeus que desde o século XVI passaram a invadir as terras originalmente de pertencimento das populações autóctones da região estudada. Nessa direção, as práticas de defesa territorial dos tupinambás giram em torno da demarcação de nosso território indígena ancestral, experiência que perpassa por um forte tempo de intensa articulação étnica, cultural e política.

A consolidação da colônia não foi de fácil aceitação entre os nativos e atravessou um processo secular. Tanto que no início do século XVI os avanços da invasão portuguesa se deram por meio de disseminação de doenças e epidemias e se efetuou colonialmente, propriamente, a partir das primeiras décadas do século XVII com o arranjo administrativo em capitânias donatárias (CAMPOS, 2016).

Entre os séculos XVI e XIX a região do baixo Tapajós esteve densamente habitada por diferentes culturas e povos indígenas. Neste cenário, o povo Tupinambá resistiu a instauração dos portugueses na área do baixo Tapajós e fez parte da aliança indígena que se estendeu entre diferentes etnias que habitavam as antigas províncias do Grão-Pará e Maranhão (MONTEIRO, 2001). A partir dos séculos XVII e XVIII os diferentes grupos nativos da região passaram a ser submetidos a violência da política da colônia que enfatizou em uma “miscigenação de raças” oficializada pelo positivismo científico do século XIX.

Caracterizada por diferentes maneiras de atuação no cenário político e étnico a história do povo Tupinambá está na linha de frente da resistência e enfrentamento a colonização e invasão europeia. Neste sentido nossa história constitui outras narrativas a “invisibilidade” do povo Tupinambá no baixo Tapajós, “invisibilidade” que vem sendo combatida porque está fundamentada na percepção de homogeneidade cultural.

Localizado na porção oeste do atual estado do Pará o baixo Tapajós foi desde os primeiros séculos dos conflitos interétnicos com os europeus amplamente documentado nas crônicas expedicionárias-religiosas (CARVAJAL; ROJAS; ACUNÃ, 1941). Um dos problemas logo encontrados pelos viajantes europeus foi a repressão indígena dos Tapajó e de

outros povos ameríndios como os Tupinambá aos aportes destes navegantes e suas embarcações nas margens do rio Tapajós e de outros rios da região densamente habitados por extensas povoações de diferentes culturas. Com isso durante a implantação colonial na região do rio Tapajós foram os séculos XVI e XVII profundamente marcados por intensos conflitos entre povos indígenas e grupos de viajantes europeus.

A fundamentação teórica que centralizou a invasão europeia na região do baixo Tapajós transcorreu do elemento eclesiástico e sua política de expansão (ARENZ, 2014). A implantação das primeiras igrejas católicas no baixo Tapajós fez parte do movimento de contrarreforma católica que teve início no fim da primeira metade do século XVI e que foi uma resposta política à emergência da reforma protestante e sua acentuação desde o início do século XVI.

Os relatos históricos sobre a sociedade Tupinambá têm suas primeiras menções nas crônicas de viajantes em expedições desde meados do século XVI. Promovida oficialmente pela monarquia portuguesa a constituição do conteúdo desta documentação trata sobre modo de vida destes habitantes através de textos, mapas, desenhos, quadros e outros.

Entre os séculos XVII e XVIII a implantação de missões portuguesas nas margens do rio Tapajós ampliaram o interesse militar e econômico de estabelecimento e tomada de poder sobre as nações indígenas e domínio sobre riquezas naturais. Evidentemente que pelo seu caráter colonialista as primeiras crônicas pouco apontam para uma melhor compreensão de sítios arqueológicos e suas possibilidades de interpretação a partir de histórias indígenas. De modo que muitos destes escritos fazem uma tipologia evolucionista das populações nativas e são a visão imagética sobre os povos indígenas da América do Sul, inclusive por ser uma visão da época pré-concebida na sociedade europeia do século XV (FAUSTO, 2000).

Nestes documentos coloniais e históricos é possível encontrar informação sobre a localização e contexto sócio-histórico do povo Tupinambá que apesar de serem referenciados são apresentados e tratados como tendo sido supostamente derrotados e superados pelos movimentos da colonização. Sobremaneira muitos dos documentos históricos do período colonial foram produzidos durante a administração territorial portuguesa sobre os territórios indígenas no período histórico conhecido como Brasil colônia (entre os anos 1530 à 1822) e representam principalmente a visão do invasor europeu sobre as culturas indígenas.

O processo de colonização portuguesa no baixo Tapajós foi colocado também junto aos militares portugueses quando dos primeiros jesuítas que navegaram pelos rios Tapajós e Amazonas e pelos outros rios principais da região e está foi, justamente, uma dentre as medidas políticas que a igreja católica passou a adotar ao praticar a catequese dos indígenas associada a violência e militarização. Em conjunto com isto, a igreja católica implantou também a ideia de

inquisição dos praticantes de “bruxaria” que como medida prática teve na criação das ordens católicas religiosas, em especial a Companhia de Jesus, políticas que fizeram parte do incentivo à catequese dos chamados povos selvagens considerados sem “alma” (COSTA, E., 2016).

Engendrada desde o século XVI pelos missionários, a conversão religiosa forçada foi aproveitada pelos colonos como pilar na prática de uso do trabalho indígena na agricultura e exploração de produtos da floresta (CARVALHO JR., 2005; OLIVEIRA, A., 1988). Essa confluência entre religiosidade e ideologia de desenvolvimento econômico foi uma das políticas protagonistas dos aldeamentos e cidades coloniais e que foi consolidada no fim do século XVII e passou a ser tema de interesse colonial durante os séculos XVIII e XIX.

Outro momento importante que reverberou na invasão colonial do baixo Tapajós foi a restauração do poder monárquico a partir do início da segunda metade do século XVII. Nessa “reviravolta” da coroa portuguesa perante o domínio espanhol a influência do pensamento jesuítico sobre a Amazônia foi extremamente impactante. Neste período, muitos jesuítas foram enviados para a região amazônica para promover a catequização das populações indígenas (CORRÊA, 2007). Na prática, os atos de catequese tinham como “pano de fundo” condutas coloniais, políticas, ideológicas e militares de domínio sobre as populações indígenas assim como o próprio estabelecimento da Coroa portuguesa no Brasil, neste caso o missionarismo católico.

Esses dois fenômenos combinados; a influência jesuítica e a restauração da monarquia significaram para a península ibérica a revelação para realizar sua “missão trajada em civilização”, porém para as diferentes populações nativas este cenário representou genocídio e perseguição ao seu modo de vida e existência.

A Ordem dos Franciscanos foi a primeira missão religiosa que se estabeleceu na Amazônia na área onde atualmente é a cidade de Belém. Uma missão que ficou marcada por guerras entre diferentes setores a época de sua implantação como por exemplo as guerras pelo controle ocupacional da cidade de Belém entre nações indígenas versus grupos militares com origem em diferentes países como espanhóis, ingleses, franceses e holandeses, e mesmo as batalhas entre povos indígenas contra ou a favor da ordem franciscana portuguesa que eram realizadas nos marcos da luta por poder a época colonial.

Mas foi com a chegada da Companhia de Jesus que a catequese católica tomou corpo nos aldeamentos missionários na Amazônia em diferentes localidades indígenas da época. Essa ampliação resultou em um grande prestígio na produção historiográfica atribuído à história e importância da Companhia de Jesus em comparação com informações históricas sobre as outras ordens religiosas portuguesas como os já mencionados franciscanos, além das ordens dos

carmelitas e mercedários. A presença e estabelecimento da Companhia de Jesus foi reconhecida pela Coroa em 1540 (ROSÁRIO & MELO, 2015).

Assim as expedições organizadas pelo padre João Felipe Bettendorff (1990 [1910]) visaram o deslocamento de famílias indígenas de áreas geográficas distantes para os aldeamentos missionários e conseqüentemente serviram como instrumento para prisão, escravização e utilização da população indígena como mão de obra para o trabalho colonial. Isto ocorreu primeiramente pelas campanhas conhecidas como “descimentos” que posteriormente foram chamadas de “resgates”.

Tanto nos “descimentos” quanto nos “resgates” era comum ocorrer o massacre direto ou indireto de grupos indígenas. Neste sentido, o interesse na escravização dos grupos indígenas era referendado por leis coloniais portuguesas que a legitimava, entre as leis que davam legitimidade para escravidão está o “exame de cativo” que foi um tipo de julgamento ou mesmo tortura no qual os indígenas aprisionados eram questionados da situação de seu aprisionamento (PRADO, 2019). Este julgamento foi realizado na maioria das vezes sem “provas” e a sentença a que eram submetidos os indígenas aprisionados era declarada sem que houvesse um esclarecimento sobre o tipo de crime apontado para o criminoso.

Na história dos ordenamentos missionários no baixo Tapajós a permanência obrigatória de coletivos indígenas foi sempre acompanhada de instabilidade social que está relacionada ao repúdio a imposição do trabalho escravo nas aldeias que conseqüentemente produziu revoltas, rebeliões e estratégias de esvaziamento. A história dos aldeamentos perpassa diferentes momentos de revoltas indígenas, insurreição e expulsão de missionários. O pragmatismo dos aldeamentos é marcado pela incompreensão e abstenção do status pessoal ou coletivo dos habitantes indígenas.

Foram as tropas de resgate e de guerra em conjunto com as missões religiosas que no início do século XVII levaram à ampliação da presença portuguesa no baixo Tapajós. As missões de resgates de indígenas ainda não contactados pelos missionários nas áreas de terra firme e nas margens de rios serviram bastante para o sequestro de crianças que convertidos eram utilizados para atrair outros indígenas para os núcleos coloniais desta região.

Neste cenário político-religioso podemos observar em diversas crônicas jesuíticas que com a implantação da doutrina católica o agravamento da exploração dos colonos portugueses para com os indígenas foi intensificado. Essa constatação adveio principalmente das informações detalhadas sobre a grande mortandade causada por epidemias de origem europeia como a da varíola e também pela prática da escravidão indígena realizada através da guerra e captura de indígenas para trabalhos braçais forçados.

Nestes documentos coloniais e históricos em formato de crônicas, os cronistas chamaram a atenção para o que ficou conhecido como um “conjecturado” desinteresse dos nativos pelo sagrado e doutrina católica que apontariam para uma suposta indiferença e inconstância dos nativos perante a catequização. Essa percepção de que os indígenas foram avessos a catolização foi usado como argumento para que a Coroa mandasse mais missionários e investimentos para as missões (BOMBARDI, 2014). Tal argumento não necessariamente implicava a verdade única sobre a realidade social da presença e percepção dos diferentes povos indígenas nos aldeamentos missionários podendo ser compreendido no presente como uma aversão estratégica como resistência aos mandos e desmandos da política invasora catequética.

#### 1.4 História recente do povo Tupinambá do rio Tapajós

O início do século XX foi marcado como herdeiro da extensa trajetória de muitos conflitos fundiários entre grupos de famílias Tupinambá e outros diferentes grupos. Entre estes grupos destacam-se fazendeiros de gado, grileiros de terras, diferentes lojas e mercados, empreendimentos madeireiros, a atividade das mineradoras e as políticas do Estado nacional realizadas através de seus aparatos institucionais.

Por conta da intensificação destas práticas na Amazônia durante praticamente todo o século XX é coerente inferirmos que, assim como em outros lugares, ocorreu grande aumento da violência e de conflitos, contexto em que causou grande mortandade aos tupinambás do baixo Tapajós. Motivos pelos quais por muito pouco não nos levou a expulsão de nosso território tradicional, lugar onde mantemos a resistência valorando nossa herança cultural.

Neste caso especificamente da região do baixo Tapajós podemos considerar que este regime de violência registrado nos últimos dois séculos foi acirrado por toda a primeira metade do século XX e seu apogeu mais conhecido na literatura aconteceu na década de 1970 durante a ditadura militar através das políticas públicas, projetos desenvolvimentistas e da extração ilegal de madeira.

Desde a invasão territorial dos primeiros séculos no baixo Tapajós realizada por diversos grupos *kariwa*<sup>7</sup> (não indígenas), como por exemplo: as missões jesuíticas, o diretório indígena no município de Santarém, os ciclos da borracha e ditadura militar, lutamos para que muitos de nossas costumes e práticas culturais continuassem a ser vividas.

Passados mais de 500 anos de violência física, psicológica e epistemológica, resistimos ao genocídio executado durante anos pelas diferentes políticas econômicas e sociais para os indígenas do Tapajós (APA; CITA; AIP [eds.], 2021; APIB, 2021; IPRI & APIB, 2021). Neste ínterim, cito a cabanagem que foi um imprescindível e inevitável movimento popular que contou com grande participação indígena e que merece ser alvo de maiores estudos no que concerne à violência colonial no século XIX. Em especial cito também a Praia da Ponta do Pau da Letra no baixo curso do rio Tapajós lugar de memória e resistência dos nossos antepassados nos conflitos armados contra grupos de navegadores europeus que desde o século XVI passaram a invadir os territórios de moradia e pertencimento do povo Tupinambá (JESUS, 2022, 2024).

O rio Tapajós tem grande importância para o povo Tupinambá não apenas pela sua alta navegabilidade e riqueza na variedade e quantidade de pescados, mas também por abrigar os seres cosmológicos ordenadores do mundo Tupinambá, os Encantados do Tapajós.

---

<sup>7</sup> *Kariwa* é uma palavra com origem na língua Tupinambá e significa "homem branco invasor".

O povo Tupinambá situa a história de seus antepassados ao longo deste rio, onde vivem diferentes grupos étnicos também. De acordo com as informações do Kasiki Braz<sup>8</sup> (informação oral, 2021) a última etapa da autodemarcação da extensão do território Tupinambá delimitou uma área de aproximadamente 188.000 hectares, a área fica em sobreposição a extensão da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns.

Tradicionalmente, a ancestralidade Tupinambá marca a ocupação indígena no baixo Tapajós, história que reside na complexidade das relações que temos com o lugar onde moramos. Para nós, a T.I. Tupinambá deve ser um lugar harmonioso para se viver, com nossas belezas naturais, praias de areia branca, água doce e cristalina, fauna e florestas encantadoras, lagos, igapós, e, principalmente, igarapés e caminhos indígenas (POVO TUPINAMBÁ, 2018, p. 12). Uma história que nós manifestamos transversalmente pelo modelo vida e defesa de nosso território indígena e que informa bastante sobre o que significa ser da etnia Tupinambá nos tempos atuais. Segundo o nosso “Protocolo de Consulta Prévia Livre e Informada” produzido em seminário de autodemarcação territorial ocorrido na aldeia São Francisco (POVO TUPINAMBÁ, 2018, p. 11):

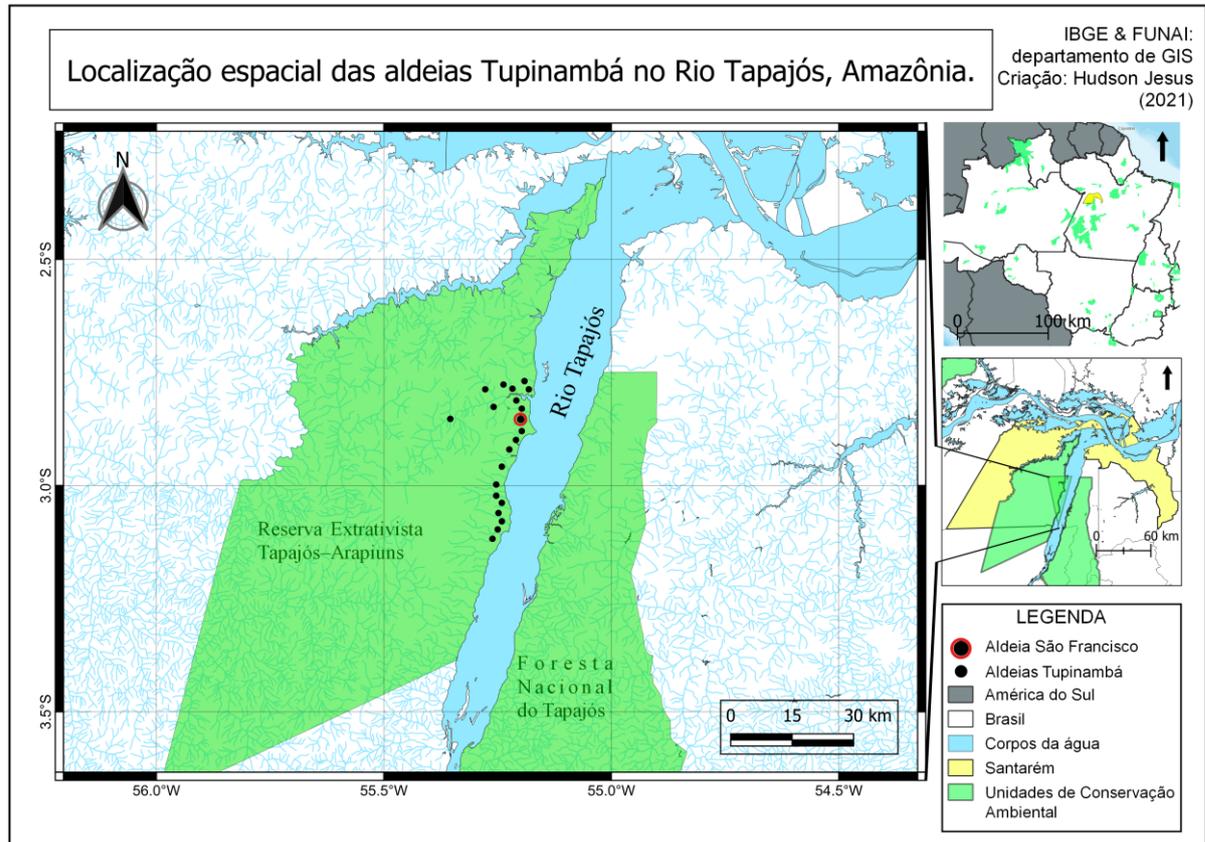
Somos originários dessa terra, mas naquela época nosso povo tinha medo de se afirmar devido às ameaças de morte. Após a Constituição de 88, com o apoio do Grupo Consciência Indígena (GCI), perdemos o medo e voltamos a nos auto afirmar enquanto indígenas. Por meio de nossa união, passamos a lutar pelos nossos Direitos. Lembramos que ficamos todo esse tempo adormecidos como estratégia de sobrevivência e com medo da violência que poderíamos sofrer.

Nosso território é composto por diferentes aldeias distribuídas em vários locais na margem esquerda do baixo curso do rio Tapajós e área de terra firme da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns. Nossas aldeias são: São Francisco, Pajurá, Limãotuba, Cabeceira do Amorim, Enseada do Amorim, Castanhal, Brinco das Moças, Mirixituba, Jaca, Paranapixuna, Santo Amaro, Paricatuba, São Tomé, São Caetano, São Pedro, Muratuba (Mura), Vista Alegre, Jauarituba, Tucumãzinho, São Pedro, Ukena (mapa 4).

Atualmente, os Tupinambá do baixo Tapajós fazem um movimento de abertura de espaços de discussão sobre a importância de revitalização e inclusão da língua Tupinambá. Esta discussão tem ocorrido pela possibilidade de identificar semelhança no desenvolvimento das línguas Tupinambá e Nheẽngatu ao estudarmos a vasta documentação dos vocabulários gramáticas, lexicais, fonológicos, morfológicos e sintáticos dos últimos 500 anos (CABRAL, A., 2011). Tendo em vista que língua Nheẽngatu têm sua constituição originária da língua Tupinambá, respeitando-se suas múltiplas variações regionais e históricas.

---

<sup>8</sup> Essa informação foi repassada a mim no dia 10 de dezembro de 2019 na aldeia São Francisco.



**Mapa 4:** Distribuição das aldeias do povo Tupinambá na margem esquerda do baixo curso do rio Tapajós.

No caso da aldeia São Francisco, no baixo Tapajós, o contexto social de uso da língua Tupinambá ocorre em vários aspectos. Atualmente, os desdobramentos desta utilização perpassam por um trabalho de revitalização escolar do uso da língua e retorno da utilização de seu campo gramatical e léxico tradicional por meio das aulas de canto e ritual nas disciplinas de ensino fundamental II: História, Artes, Geografia, Estudos Amazônicos, Notório Saber e Línguas Indígenas da Escola Indígena Suraraitá Tupinambá<sup>9</sup>.

Língua do tronco Tupi amazônico a língua Nheëngatu é uma língua em processo constitutivo que têm história próxima aos processos de destituição de diferentes línguas nativas durante o período colonial e que hoje passam por processo de reapropriação por algumas das comunidades indígenas do baixo Tapajós como forma de representatividade da permanência linguística de antigas línguas Tupi. A língua Nheëngatu faz parte da transmissão linguística da língua Tupinambá falada também fora das aldeias no período colonial, uma língua que esteve sujeita a influências externas ao longo do tempo e que teve parte importante de seu desenvolvimento no contato entre grupos Tupinambá e falantes de outras línguas ameríndias como o Arawakan.

<sup>9</sup> Na tradução para nossa língua Tupinambá significa dizer Escola Indígena Guerreiros e Guerreiras Tupinambá.

Nesse processo de revigoração da língua Tupinambá a língua Nheẽngatu tem sido uma das línguas usadas como disciplina escolar no ensino fundamental pelo povo Tupinambá e também por outras etnias na região da bacia do rio Tapajós. Por isso a revitalização e o fortalecimento da língua Nheẽngatu, levando em consideração suas especificidades étnicas torna-se estritamente necessário, porque é uma “[...] língua que viva em nossas memórias, em nossas histórias, cantos, lugares, é uma língua que nos remete não à colonização pelo *kariwa*, mas sim aos nossos antepassados, é uma língua verdadeiramente indígena [...]” (CRUZ & FERREIRA, 2020, p. 10).

A utilização de línguas como o Tupi e o Tupinambá na costa litorânea brasileira como um dos principais meios de comunicação entre povos nativos e invasores europeus durante os primeiros duzentos anos do empreendimento colonial dos estados nacionais europeus no continente americano fez com estas línguas fossem modificadas. E com a inclusão de palavras em português em seus vocabulários estas línguas posteriormente vieram a ser denominadas de Língua Geral devido a sua presença em grande parte da costa litorânea brasileira, não sendo o principal motivo desta mudança as alterações lexicais e gramaticais para a língua portuguesa (CABRAL, A., 2011, p. 10). Tal transformação do Tupi perpetuou-se também pela chamada língua Tupi contemporânea falada por vários povos diferentes como Zoé, Waiãpi, Parakanã, Araweté, Yudjá, Ywalapíti, entre outros.

As línguas Tupinambá e Tupi tornaram-se durante o período pré-colonial línguas classificadas pelos linguistas como línguas francas, ou seja, línguas bastante populares faladas por diferentes populações em distintos locais da América do Sul. Isto ocorreu devido ao movimento de expansão dos Tupi para o litoral, regiões de floresta e a área do Gran Chaco<sup>10</sup>. Esta ampla comunicação foi utilizada como artifício pelos colonizadores que perceberam nas diferentes línguas indígenas enquanto ferramenta de comunicação entre grupos locais e invasores um método de doutrina que inclusive consolidou a prática da implantação de centenas de igrejas católicas no continente sul-americano. As línguas Tupinambá e Tupi foram usadas como meio de comunicação entre nativos e viajantes. O contexto arqueológico e histórico de expansão de populações de língua Tupi em ampla área territorial do Brasil e América do Sul demonstra que estas línguas foram amplamente utilizadas na comunicação entre diferentes povos nativos e em certa medida de maneira contínua até os dias atuais.

Cabe destacar que a língua Tupi é uma língua do tronco Tupi que ficou grandemente conhecida através da etnologia feita por Estevão Pinto (1956). Nesta etnologia o Tupi é

---

<sup>10</sup> Ressalta-se, no caso da expansão Tupi na região do Gran Chaco, a ancestralidade existente a partir dos povos Guayaki no Paraguai e Guarani na Argentina.

interpretado como tendo um histórico proveniente de uma das localizações dos chamados "verdadeiros Tupinambá" que se colocariam supostamente como opositores aos Tupinambáranas em uma versão que se tornou hegemônica durante e após a grande era historiográfica brasileira. Entretanto, a palavra *ranas* na língua Nheëngatu significa “falso” que implica em questionamento sobre tal inferência produzida por Estevão Pinto durante o século XVII. Em verdade o fato de estes tupinambás se identificarem ou terem sido identificados enquanto Tupinambáranas me parece muito mais uma outra e importante estratégia tática de resistência indígena à época colonial do que propriamente fator de veracidade cultural entre os diferentes povos de matriz Tupinambá.

Como temos visto é possível indicarmos que o aparecimento da língua Nheëngatu tenha acontecido durante a segunda metade do século XVII e suas diferentes nomeações e expressões ao longo dos séculos marcam as modificações linguísticas nas línguas Tupinambá e Tupi.

De acordo com Ana Cabral (2011, p. 12) a língua Nheëngatu, a época colonial denominada de Língua Geral Amazônica, é uma versão modificada e possivelmente transcultural da língua Tupinambá que ao sofrer grandes transformações gramaticais e lexicais não teve totalmente interrompida sua transmissão e uso entre as comunidades indígenas. A partir desta perspectiva, ter recebido influências externas de outras línguas continuamente não representou a perda total das principais propriedades genéticas e fonéticas que identificam a língua Nheëngatu com uma das línguas de matriz Tupi e Tupi-Guarani.

Devido a isto, a história linguística de formação do Nheëngatu não pode ser resumida a visão que indica que sua composição é fruto exclusivo da mistura linguística decorrente de casamentos entre nativos e europeus (URBAN, 1992) e mesmo como sendo somente uma língua de contato e/ou uma língua colonial, pois foi e vem sendo utilizada como ferramenta estratégica para a resistência étnica e identitária de diferentes povos e culturas indígenas. No caso do povo Tupinambá a língua Nheëngatu não pode ser entendida somente como resultado educacional português sobre a primeira geração de filhos após a invasão europeia, mas principalmente como sendo extremamente útil no presente das mobilizações étnicas dos povos indígenas e no passado colonial das populações nativas.

As línguas Tupi-Guarani, Tupinambá e Tupi tiveram um papel importantíssimo na formação linguística de toda a América do Sul (RODRIGUES, A., 1990). Uma herança robusta na gramática contemporânea da língua Nheëngatu em que a língua Tupinambá contribuiu com seu vocabulário principal. Porém, o fato histórico da língua Nheëngatu ser útil às mobilizações étnicas não exclui a violência colonial imbricada em seu aparecimento. Hoje, ela se tornou reapropriação de caráter cultural, linguístico e político.

É sabido que entre os séculos XVII e XX as populações indígenas do baixo Tapajós passaram por redução populacional drástica e por seguidos projetos políticos, econômicos e sociais de tentativas de desestabilização e desarticulação de suas formas de vida. Para nós do povo Tupinambá este processo de violências físicas e espirituais não foi diferente, mesmo assim foi possível ressignificar muitas nossas tradições e percepções imateriais, situação que nos levou a formação de novas maneiras de indigeneidade. Sobre isso Souza e Gois (2017, p. 121) são enfáticos ao afirmar que na região do baixo Tapajós:

[...] se encuentra el hogar de varios pueblos indígenas, que habitan a lo largo del río Tapajós y de los afluentes de los ríos Maro y Arapiuns. Es importante señalar que los grupos indígenas que habitan en esta zona se ven a sí mismos como herederos de las antiguas naciones Tupinambá, Tapajó, Arapium, Apiaká, que habitaron esta región antes de la llegada de los colonizadores. Cabe señalar que los Tupinambá pasaron desapercibidos ante los ojos de los especialistas [...], y durante mucho tiempo fueron considerados como un grupo ribereño que subsistía gracias a la pesca y la agricultura.

Durante muito tempo o povo Tupinambá foi considerado um grupo ribeirinho e caboclo que devido aos processos de perda de sua cultura e hoje sabemos que as culturas não se perdem, mas passam por transformações e modificações. Neste sentido, nossas histórias de vidas no rio Tapajós têm sido marcadas por discriminações sendo colocada em suspenso na historiografia tradicional a partir das frentes da colonização e das políticas assimilacionistas do Estado nacional brasileiro em que muitos de nossos direitos e histórias indígenas são negados. Somos um povo que atravessa um processo de consolidação enquanto coletivo restabelecido e entendemos que ainda estamos longe do final deste processo cultural de revitalização.

O povo Tupinambá e demais povos indígenas originários do baixo curso do rio Tapajós reorganizaram o movimento indígena na área a partir da década de 1990. O alvo primordial do movimento foi desde início o reconhecimento da condição étnica diferenciada dos diferentes povos indígenas, a re aquisição de suas terras e a regularização fundiária. A partir disto, em maio de 2000, foi criado o CITA (Conselho Indígena Tapajós e Arapiuns) comitê responsável por reunir diversos povos indígenas que residem nas delimitações de Santarém, Belterra e Aveiro, e nas margens dos rios Tapajós, Arapiuns e Maró e que passou a responder também pela mobilização indígena no baixo Tapajós entorno da regulamentação e demarcação de terras tradicionalmente ocupadas pelos grupos indígenas (CADERNO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL, 2014, 2015).

As experiências históricas recentes do século XXI, a proximidade geográfica e a trajetória de ocupação do povo Tupinambá em parceria com o povo Arapyum estão intrinsecamente ligadas com a criação da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns. Esta unidade de conservação ambiental foi criada institucionalmente pelo IBAMA (Instituto Brasileiro do

Meio Ambiente) em 1998 como uma grande conquista dos povos indígenas e comunidades ribeirinhas que residem neste local.

Em sua gênese, a criação da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns está ligada ao movimento indígena local e teve como justificativa principal a proteção de extensas áreas de floresta da expansão de empresas madeireiras. Ao passo que este contexto despertou nas principais lideranças à época o tema da história e identidade cultural indígena (VAZ, 2011). Assim, a contradição social e política que envolve a concepção da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns representa um marco importante nas mobilizações étnicas do baixo Tapajós com a presença do povo Tupinambá na luta por seus direitos originários.

A criação da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns pode também ser compreendida como parte dos avanços nas conquistas dos povos indígenas do baixo Tapajós. Para isso foram travados importantes disputas em torno da institucionalidade da sua criação quando do início da reabertura democrática do Estado nacional brasileiro entre as décadas de 1980 e 1990. Sobre isso Peixoto e Fleuri (2018, p. 537) enfatizam que:

A luta pela terra conformou os territórios que hoje são Reserva Extrativista e Terras Indígenas e a necessidade de comprovação de perenidade e vínculo com terra, no final dos anos de 1990, jogou luz na ancestralidade indígena daquela população. Conscientes, eles perceberam que “uma gota” da cultura do branco não extraia deles a indianidade, mas que tinha sido sim uma estratégia eficaz de oprimi-los, inculcando neles a vergonha de sua própria cultura, para tentar arrancar deles o direito primordial à terra que sempre viveram. Revelaram os rituais indígenas que praticavam escondidos. Valorizaram suas comidas e seus modos de fazer. Nunca deixaram de pedir permissão aos seres visíveis e invisíveis que habitam rios e matas, para caçar e pescar. Mantêm uma relação de reciprocidade com a terra. Os indígenas se libertaram e isso é decolonial.

No tempo presente, pela possibilidade da construção de uma ferrovia em nosso território, o povo Tupinambá teve que passar por um forte processo de reestruturação e reorganização interna de suas aldeias em um procedimento que levou a formação de meios institucionais com funcionamento próprio para representar os *parentes*<sup>11</sup> nas lutas políticas e sociais. A empreitada estava sendo conduzida em parceria entre os governos nacionais da China e Brasil em conjunto com outros parceiros da iniciativa privada. A estrada de ferro serviria para o escoamento mais rápido de grãos e cereais para cidade de São Luiz no estado do Maranhão, urbe que possui importante porto graneleiro da região norte e que seria responsável por enviar soja a outros países.

Conjuntamente com isso havia o prenúncio de edificação de grandes complexos com usinas hidroelétricas em nosso território indígena. No projeto inicial seriam sete hidrelétricas

---

<sup>11</sup> Termo usado como símbolo de irmandade coletiva para referenciar as pessoas indígenas de diferentes territórios e étnicas.

construídas por todo o curso principal do rio Tapajós premissa que incluía a idealização de muitas outras hidrelétricas na continuidade das construções, situação que permanece ainda como um fator de preocupação, assim como o espólio diário que as mineradoras estrangeiras causam no nosso rio Tapajós.

Desde 2011, a luta Tupinambá pela regularização fundiária de sua terra indígena aguçou-se e passou a ser encabeçada diretamente pelo CITUPI (Conselho Indígena Tupinambá do baixo Tapajós). Uma entidade criada para nos representar jurídica e politicamente, composta pelos *kasikis*, *tuxawas*, *pajés*<sup>12</sup>, *parteiras* e *benzedadeiras* das aldeias<sup>13</sup>. Lideranças escolhidas em processo coletivo que têm a função de lutar pela garantia de melhorias para todos e que devem estar sempre comunicando sobre as atividades políticas.

A situação fundiária da T.I. Tupinambá no baixo Tapajós e de suas aldeias ainda é alvo de muitas batalhas no campo jurídico das reivindicações indígenas. Nosso território indígena tradicional mesmo já reconhecido pela comissão local da FUNAI ainda não teve a constituição de um GT (Grupo de Trabalho) de identificação e delimitação que deve ser composto pela própria FUNAI e com a participação dos indígenas Tupinambá.

Portanto, a demarcação e regularização das terras tradicionalmente ocupadas pelo povo Tupinambá no baixo Tapajós é um direito garantido pela Constituição Federativa do Brasil (BRASIL, 1988) e que também se configura como direito indígena originário na “Convenção 169” da OIT (Organização Internacional do Trabalho) (OIT, 1989). Cabe lembrar sempre que para efeito de lei a “Convenção 169” da OIT teve seu texto aprovado pelo governo brasileiro em exercício na primeira década do século XX passando a ser validada em todo o território nacional (BRASIL 2002, 2004).

---

<sup>12</sup> O conceito de *Kasiki* (Cacique) está relacionado às relações de parentesco, prestígio e generosidade da família principal da aldeia. Ele é responsável por organizar e cuidar de questões referentes aos indígenas, como modo de vida e rituais. E deve ser um exímio articulador de assuntos políticos e culturais. O *Tuxawa* possui atribuição a um posto de liderança dentro da aldeia, que se refere a sua tradição como agricultor e articulador político. Enquanto o *Pajé* é um líder e intermediário espiritual. Sábio indígena sobre os espíritos da floresta e espíritos anciãos, que em sua *Pajelança* utiliza medicamentos naturais de poder como banhos produzidos através de raízes de plantas e chás feitos de ervas e sementes da floresta. Além disso, ele também utiliza substâncias animais e minerais para expulsar espíritos malignos e curar diversas doenças físicas e/ou espirituais. Ambas as denominações possuem origem na língua *Tupi-Guarani*. Essa divisão de funções entre *Cacique* e *Pajé* foi instituída pelo SPI na primeira metade do século passado a fim de esvaziar a liderança política dos *Pajés*. Em contrapartida, criou-se o conselho, que auxilia o *Cacique* nas decisões (espécie de parlamento indígena). Concentração da liderança política, que teoricamente seria capaz de unificar um coletivo inteiro. Essa proposição de política social era algo muito comum nas sociedades nativas das chamadas terras altas sul-americanas, mas não algo típico das culturas indígenas das áreas conhecidas como terras baixas da América do Sul.

<sup>13</sup> As *Parteiras* são responsáveis por realizarem partos domiciliares por meio de técnicas de massagem. Um aprendizado adquirido desde a infância que tem como base a vivência, saberes e práticas indígenas. As *benzedadeiras* são as pessoas da aldeia que carregam a bondade em suas práticas. Tem conhecimento sobre uso de plantas que curam e sabem cada remédio natural específico para cada problema. A sabedoria antiga destas mulheres une plantas tradicionais, oração e fé (VAZ, 2016).

### 1.5 Caracterização e histórico da aldeia São Francisco

O local do estudo é a área territorial da aldeia São Francisco caracterizada por estar em uma área ambiental denominada como terra firme<sup>14</sup> que fica próxima ao rio Tapajós e contígua a um igarapé conhecido como “Igarapé da Ponte” a montante da Ponta do Enajatuba<sup>15</sup>. Os limites territoriais extremos da aldeia São Francisco são constituídos pelas aldeias São Caetano e São Pedro e pelas comunidades Centro<sup>16</sup>, Mangal, Retiro e Surucuá, ambas localidades situadas na margem esquerda do rio Tapajós na Reserva Extrativista Tapajós-Arapuiuns.

Durante o período de recarga fluvial da bacia hidrográfica, o Igarapé da Ponte torna-se um afluente navegável do rio Tapajós e forma uma vasta área de florestas com substrato do solo sujeito a diferentes níveis de inundação fluvial nas proximidades da área de estudo, estas áreas são conhecidas como florestas de igapós. Quando ocorre o período de deflúvio deste sistema hidrográfico o Igarapé da Ponte sofre com a vazante fluvial tornando-se um corpo da água de pouca profundidade podendo ser percorrido em uma caminhada. Os tupinambás de São Francisco situam sua história, ancestralidade e antepassados ao longo do Igarapé da Ponte.

No contexto geral das mobilizações étnicas dos povos indígenas no Brasil e em outros países da América do Sul posso afirmar que a aldeia São Francisco faz parte do processo de afirmação étnica do povo Tupinambá no baixo Tapajós ao enfatizar na continuidade da transmissão de histórias indígenas que rememoram sobre etnicidade e remetem a luta política e revitalização de saberes e cultura.

Desde 2012 nosso modo de vida tem sido grandemente ameaçado e são muitos os motivos que levaram os tupinambás a reorganização política e reivindicação de direitos. Como por exemplo, a construção de uma ferrovia que tinha por objetivo o escoamento de grãos e cereais produzidos na Amazônia e região Centro-oeste para o continente europeu, o contexto de retorno da atividade madeireira predatória e de mineração criminosa e irregular que destroem

---

<sup>14</sup> A floresta de terra firme é um ecossistema que apresenta grande riqueza vegetal assim como alta complexidade na composição, distribuição e densidade de espécies e que requer um “habitat” fundamentalmente determinado por condições climáticas e edáficas (ARAÚO; FILHO; FONSECA, 1986, p. 138; GAMA et al. 2005, p. 613).

<sup>15</sup> A Ponta do Enajatuba é um dos mais importantes marcos territoriais da T.I. Tupinambá do baixo Tapajós. Trata-se de uma extensa área de praia que é moradia de povos encantados ligados à matriz cultural Tupinambá, alguns deles protetores do território.

<sup>16</sup> A comunidade Centro também é conhecida como Parauá-Centro por situar-se na área central da vila de Parauá. Muitos aldeados vivem no Centro o que nos últimos tempos tem dados limites fluídos para a espacialidade da aldeia São Francisco, alertando-me ainda para a possibilidade de um nova maneira de expansão Tupinambá típica pela batalha de retorno da terra que ainda poderá ser melhor estudada. Podemos informar que a divisão territorial da comunidade Parauá em: Mangal, Centro e Retiro, além de perpassar pela tradicionalidade da ocupação indígena e tradicional do local evoca múltiplas questões contemporâneas de luta e disputa fundiária por diferentes coletivos e grupos.

florestas, rios, nosso território e aldeia, e pela edificação de grandes complexos de usinas hidroelétricas no rio Tapajós objetivada pelo PAC<sup>17</sup>. Esse cenário teve efeito inverso e foi crucial para que as famílias indígenas da aldeia São Francisco demonstrassem sua consciência indígena e tomassem posse de sua herança cultural e étnica, processo que reverberou e estimulou o fortalecimento identitário de outras aldeias na T.I. Tupinambá.

O espaço à frente da aldeia São Francisco é caracterizado por ser uma zona geográfica com extensas áreas de praia, com areiais de coloração branca formados por depósitos arenosos de morfologia alongada<sup>18</sup> que constituem cenários reconhecidamente entendidos como “belezas naturais” paisagens paralelas à margem costeira do rio Tapajós. Após processo milenar de sedimentação geológica, e devido a sazonalidade peculiar do período de vazante deste sistema hidrográfico, a localização das áreas de praia da aldeia São Francisco são caracterizadas por estarem próximas a canais fluviais profundos e zonas de pedrais rochosos que emergem durante a seca das bacias hidrográficas da área do baixo curso do rio Tapajós.

O clima e a temperatura do ar na Amazônia apresentam variações de tempo e espaço de acordo com o nível de precipitação das chuvas que exercem influência direta na conformação das condições climáticas desta floresta tropical<sup>19</sup>. O clima e o regime de temperatura, assim como a umidade relativa do ar e a precipitação pluvial estão entre os principais fatores que interferem nos processos de formação geomorfológica, pedológica, vegetacional e hidrológica na região amazônica.

Considerando as variações durante o ciclo anual da precipitação pluviométrica e a sua ampla variabilidade nas escalas temporal (diária, mensal, sazonal, anual e de décadas) e espacial (local, regional, continental e global) as condições climáticas na Amazônia são conhecidas pelos altos índices em relação à normal climatológica, com máximos nos meses de verão e outono durante o regime fortemente chuvoso característico do primeiro semestre e mínimos

---

<sup>17</sup> PAC (Programa de Aceleração do Crescimento) foi um projeto de ação econômica nacional de caráter licitatório aberto à iniciativa privada e Estado como interventor financeiro direto. Este programa teve duas etapas, a primeira entre 2007-2010 durante o segundo mandato de Lula e a segunda fase entre 2010-2016 durante o 1º e metade do 2º mandato de Dilma Rousseff. Após as mudanças políticas ocorridas em 2016 o programa PAC foi extinto sob o argumento de que o Estado nacional brasileiro não teria condições econômicas de continuar realizando as obras e que por isso seria necessário o retorno da atividade neoliberal do tipo parceria público privada com as novas reformas política, tributária e fiscal aprovadas entre 2016 e 2018.

<sup>18</sup> Esses depósitos são formações arenosas e litorâneas responsáveis pela formação de áreas de dunas e depressões de diversos tipos além de servirem como material de sustentação em várias etapas sucessivas de sedimentação do solo em áreas florestas típicas de vegetação de restinga (COSTA et al., 1996; MENDES, 2012; SCOLES, 2016).

<sup>19</sup> Alterações no clima e na temperatura do ar das cidades paraenses também estão relacionadas às taxas de desmatamento e ao desflorestamento de áreas com cobertura vegetal que acabam por provocar efeitos diretos como modificações climáticas e de aumento da temperatura do ar (RIBEIRO et al., 2023).

durante os meses de inverno e primavera no período de regime seco caracterizado por menor quantidade de chuvas geralmente no segundo semestre (SOUZA et al., 2017, p. 82).

Segundo a atualização do mapa mundial de classes climáticas de Köppen-Geiger que é calculado a partir de conjuntos de dados atualizados de temperatura global e precipitação, em termos de temperatura média mensal, a região de Santarém apresenta clima equatorial úmido de monção de tipo *Am* favorável a navegação (KOTTEK et al., 2006, p. 261).

A umidade relativa do ar na área de Santarém apresenta valores acima de 80% em muitos dos meses do ano com a estação de maior número de chuvas coincidindo com os meses de dezembro a junho e a estação com menor número de chuvas nos meses de julho a novembro. A temperatura do ar normalmente é elevada, com média anual de 25,6°C e valores médios para as máximas de 31°C e para as mínimas de 22,5°C e média mensal de temperatura mínima superior a 18°C com estação seca de pequena duração de amplitude térmica inferior a 5°C entre as médias do mês mais quente e do mês menos quente (PARÁ, 2012, p. 10).

Na Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, local onde fica situada a aldeia São Francisco, o clima predominante é de tipo tropical úmido<sup>20</sup> com temperaturas médias anuais entre 26°C e 28°C e umidade alta com valores médios anuais entre 80% e 85% (ICMBIO, 2014a, p. 16). O regime de chuvas na unidade de conservação ambiental apresenta importante variação durante o ano demonstrada através dos níveis de pluviosidade anual média entre 2.000 mm (milímetros) e 2.800 mm (ICMBIO, 2014a, p. 17) e 1.287 mm e 2.538 mm (ICMBIO, 2014b, p. 17). De maneira geral, a sazonalidade da pluviosidade anual na Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns pode ser dividida em estação chuvosa e estação de característica ensolarada.

A estação chuvosa é composta por uma quantidade expressiva de chuvas e pode ter duração de 7 a 9 meses estendendo-se entre os meses de novembro a julho (ou entre dezembro e julho a depender da variabilidade sazonal) com o trimestre de maior intensidade de chuvas sendo entre fevereiro, março e abril (ICMBIO, 2014a, p. 17). As chuvas intensas neste período atuam na expansão dos leitos e cursos da água de rios e igarapés contribuindo para a formação de grandes áreas de florestas submersas na Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns. Durante a estação chuvosa a média pluviométrica mensal na unidade de conservação ambiental pode variar entre 170 mm e 300 mm (ICMBIO, 2014b, p. 16).

---

<sup>20</sup> O clima de tipo tropical úmido da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns é abrangido pelo clima de tipo equatorial continental megatérmico úmido da Amazônia Central caracterizado pelo calor elevado. Por estar em uma região próxima à linha do equador esta unidade de conservação ambiental sofre influência do clima equatorial úmido em relação a incidência direta de raios solares no local durante a maior época do ano (ICMBIO, 2014a, p. 16) e também do fenômeno *El Niño* que em períodos longos da estação de característica ensolarada permite que a vegetação fique vulnerável a incêndios florestais naturais ou criminosos (ICMBIO, 2014b, p. 17).

Já a estação de característica ensolarada é marcada pela diminuição no volume das chuvas e redução da pluviosidade mensal que passa a exibir valores médios entre 50 mm e 80 mm, principalmente entre os meses de agosto, setembro e outubro. Neste período surgem nas margens dos principais rios e cursos hídricos da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns áreas de praias com areias brancas em diferentes formatos e extensões. Durante a estação de característica ensolarada ocorre a fase de “estiagem” durante os meses de agosto, setembro e outubro, na qual a quantidade de chuvas é menor do que a perda de água das plantas pelo processo de evapotranspiração que apresenta perdas superficiais em torno de 100 mm e 120 mm de totais médios mensais (ICMBIO, 2014a, p. 17).

Na região Oeste do estado do Pará, onde fica localizada a aldeia São Francisco, a fisionomia da vegetação é marcada pela exuberância e representatividade das florestas ombrófilas densas com predomínio de árvores de grande porte e cobertura florestal com dossel uniforme ou com árvores emergentes. Outros tipos de vegetação que podem ser encontrados no sistema ecológico da região Oeste do Pará são as florestas ombrófilas abertas, as florestas estacionais, as savanas, as campinaranas, as formações pioneiras, áreas de tensão ecológica e de refúgio ecológico, as florestas de igapós e também extensas áreas de vegetação secundária (campos e pastagens) que se formam em virtude do desmatamento arbóreo para a pecuária extensiva e agronegócio.

A Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns possui diversos tipos de grupos de vegetação que podem variar em função dos tipos de solos e da densidade hidrológica e que são caracterizados como habitats com alta heterogeneidade. Os ecossistemas vegetais que ocorrem nas proximidades da aldeia São Francisco possuem três fitofisionomias principais: as florestas ombrófilas, as florestas de igapós e os campos (áreas de vegetação que se assemelham as florestas de campinaranas e as florestas de restingas encontradas na região amazônica).

A floresta ombrófila densa é a tipologia vegetal predominante na Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns e ocupa a maior porção do elemento considerado vegetação nativa cerca de 88% (591.420,00 hectares) da área total da unidade de conservação ambiental (ICMBIO, 2014a, p. 31). De acordo com a classificação da vegetação brasileira, o sistema fisionômico ecológico da floresta ombrófila densa tem como principal característica ecológica ambientes ombrófilos e ombrotérmicos com fatores climáticos de elevadas temperaturas (médias de 25°C) e de alta precipitação [...]” (IBGE, 2012, p. 65).

Segundo relatório técnico ambiental do ICMBIO (Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade) (2014a, p. 31) a floresta ombrófila densa presente na Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns compreende três subgrupos de cobertura florestal: a floresta

ombrófila densa aluvial dossel uniforme caracterizada como a formação ribeirinha ou “floresta ciliar” presente ao longo dos cursos de água que cobre 0,20% da área da reserva (1.330 hectares); a floresta ombrófila densa sub-montana dossel emergente que é a formação florestal predominante em áreas dissecadas de relevo montanhoso e dos planaltos com solos medianamente profundos que abrange 72% da área da reserva (486.665 hectares) e a floresta ombrófila densa terras baixas dossel emergente uma formação situada nas áreas baixas da reserva, entre 0 e 100 metros de altitude, e que cobre 15% da área da unidade de conservação ambiental (103.425 hectares).

Com relação às florestas de igapós encontradas na Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns (ICMBIO, 2014a, p. 31) estas ocupam cerca de 3% de área da reserva (21.649 hectares). As florestas de igapós podem ser definidas como ambientes de florestas alagáveis e terrenos brejosos adjacentes a rios, igarapés e lagos, periodicamente inundáveis com habitats de alta heterogeneidade cobertos por uma vegetação composta de diferentes tipos de raízes expostas, vegetação submersa fixa e flutuante fixa e vegetação com plantas emergentes e anfíbias (ICMBIO, 2014b, p. 18).

Encontrada nas faixas de praia da aldeia São Francisco, a fitofisionomia vegetacional dos campos presente na Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns (ICMBIO, 2014a, p. 31) ocupa menos de 1% da área da reserva (620 hectares) e possui composição florística semelhante as campinaranas amazônicas<sup>21</sup> e as florestas de restingas amazônicas<sup>22</sup>. Estes tipos de vegetação se caracterizam pela semelhança na tipologia vegetal<sup>23</sup> que apresenta diferentes gêneros e espécies gramíneo-lenhosas e arbóreas (GAMA, 2012, p. 164), vegetação arbustiva aberta e/ou fechada inundável, herbácea aberta e/ou fechada de praia, herbácea fechada de cordão arenoso (THOMAZI et al., 2013) e outras variações de floresta de transição “[...] observadas desde as praias até os pontos mais interiores da planície costeira em substratos e situações topográficas

---

<sup>21</sup> As campinaranas são ecossistemas de clima úmido e solos arenosos fortemente influenciados pelo ciclo sazonal e nível do lençol freático. Seu gradiente ecológico e vegetacional sofre interferência da inundação sazonal no estabelecimento e comportamento da paisagem, por exemplo, em áreas de lagos interdunas onde predominam os buritizais (*Mauritia sp.*). (MENDONÇA et al., 2015, p. 830). As campinaranas são divididas em ao menos três subgrupos: florestadas, arborizadas e gramíneo-lenhosas (IBGE, 1991b, p. 82-84).

<sup>22</sup> A vegetação de restinga na Amazônia é caracterizada pela penetração de luz excessiva e baixo percentual de biomassa e é encontrada em praias costeiras e dunas litorâneas do Pará, Amapá e Maranhão (BRAGA, 1979, p. 75), distribuídas em seis formações: halófila, psamófila reptante, brejo herbáceo, campo de dunas, formação aberta de moitas e floresta de restinga (AMARAL et al., 2008, p. 45; GAMA, 2012, p. 169).

<sup>23</sup> Para um melhor entendimento sobre a similaridade florística ou fisionômica entre campinaranas e florestas de restingas na Amazônia são necessários estudos mais aprofundados sobre este tema tendo em vista que “[...] devemos lembrar que cada grupo ou formação vegetal tem suas características florísticas e fisionômicas exclusivas, gerando grupos similares (nunca idênticos), mesmo que geograficamente distantes.” (SCHACHT, 2012, p. 36).

distintas.” (SILVA, S. M., 2017, p, 19). A cobertura vegetal é aberta e com alto lençol freático, com espécies endêmicas de raízes longas e lenhosas muitas vezes sem a presença de serapilheira, com o predomínio de epífitas, esclerofilia e xeromorfismo pronunciado, presença de folhas grossas e rígidas que em determinadas espécies ficam recobertas por uma camada de cera que diminui a evaporação (ANDERSON, 1981).

Este complexo mosaico de cobertura vegetal recebe forte influência da ação fluvial e eólica e de processos mecânicos e químicos responsáveis pela deposição dos sedimentos que formam os grupos de vegetação nas áreas de praia. Devido a sua importante função ambiental e ecológica de ser fixadora e estabilizadora de solos e vegetações encontradas nos campos deveriam receber atenção especial para sua proteção legal de acordo com o Código Florestal Brasileiro (BRASIL, 2012) que tem enquadrado estes espaços como Áreas de Preservação Permanente (APP) não podendo serem ocupados e/ou devastados.

## CAPÍTULO 2 – NARRATIVAS ARQUEOLÓGICAS DO BAIXO TAPAJÓS

### 2.1 Introdução

Alguns dos contextos arqueológicos mais antigos da Amazônia estão datados no baixo Tapajós e remontam a momentos de ocupação humana dos antepassados dos grupos étnicos indígenas. São dados de pesquisas arqueológicas que revelaram a antiguidade da ocupação humana de grupos que manejaram e transformaram os espaços ambientais e produziram cultura material de diferentes formas.

O objetivo deste capítulo foi realizar uma síntese da arqueologia do baixo Tapajós. Para isto é apresentado através de um quadro geral o contexto de produção arqueológica da região e a construção das principais narrativas da longa tradição arqueológica de pesquisa na região. A contextualização começa com uma apresentação da ciência naturalista durante o período imperial pós independência no século XIX e sua interface com a implantação das “estações de pesquisa”. Com propósito de realizar uma caracterização principalmente de espécies vegetais, os naturalistas realizaram levantamentos botânicos que findaram também na coleta e obtenção de diferentes formas de informação etnográfica, histórica e pré-colonial acerca dos povos indígenas da região amazônica.

No decorrer do século XX, durante a conformação histórica de pesquisas na região do baixo Tapajós, a arqueologia tomou dois caminhos de observação. O primeiro caminho de caráter colecionista foi fortemente praticado até a meados do século XX no qual os pesquisadores deram ênfase ao estudo de coleções arqueológicas formalizadas durante o século XIX, enquanto que ainda em um outro momento, durante meados do século XX, os arqueólogos começaram a realizados levantamentos, escavações, prospecções e coletas no intuito de realizar a constituição de novas coleções museológicas.

O segundo caminho trilhado pelos arqueólogos possui um caráter processual com foco na ampla documentação de campanhas de escavação e que marcou profundamente a segunda metade do século XX e inícios do século XXI. A respeito da apreciação à autoridade científica na arqueologia, a partir da década de 1980, este movimento teve como desdobramento a crítica do pós-processualismo que dentre outros temas trouxe as discussões de adensamento populacional e hierarquias, grandes complexos de sítios arqueológicos e redes de troca, antiguidade da presença humana e da confecção de cerâmica, manejo e domesticação da paisagem e arqueologias alternativas.

Há internamente nestes períodos diferentes óticas de pensamento e de métodos do fazer arqueológico, seus principais estudos e contextos de realização e importância no presente para

as pesquisas arqueológicas no baixo Tapajós são apresentados. Inclusive tratamos das perspectivas que tratam dos objetos arqueológicos e suas cronologias como patrimônio de resistência étnica, que faz destes, intrinsecamente, parte da vida indígena.

É explicitada no texto a sequência cronológica estabelecida até o momento para a área da pesquisa em um quadro que demonstra a cronologia das ocupações humanas sinteticamente. Com este cenário foi possível descrever as principais informações cronológicas que compõem a área do estudo, desde grupos de humanos que viveram nos fins do Pleistoceno e fase de transição com Holoceno até contextos pré-coloniais tardios. A orientação para a escolha dos sítios arqueológicos e datações exibidas na tabela 2 foram as principais datações para região limítrofe entre baixo Tapajós e baixo Amazonas conhecida como “Encontro das águas”. Nesse contexto, levou-se em consideração os municípios de Santarém, Monte Alegre e Belterra.

O capítulo trata brevemente da questão dos “hiatos” de ocupação da região do baixo Tapajós. Para tratar esta questão foi importante falarmos preliminarmente a respeito das mudanças climáticas antigas que ocorreram na Amazônia e como estas intervíram na construção das primeiras cronologias de ocupação estabelecidas na arqueologia da Amazônia. Enfatizei a constituição de diferentes complexos de produção cerâmica do baixo Tapajós que estão datados entre 4.000 e 3.000 AP (anos antes do presente). Podemos inferir que durante este período a região esteve ocupada por grupos humanos com complexidade social e amplos assentamentos estruturados que possuíam diferentes maneiras cosmológicas e simbólicas de concepção da vida, de mundo e de existência. Característica atestada na existência de cronologia recuada durante o Holoceno médio observada através da emergência da confecção de objetos cerâmicos evidenciada ao menos desde cerca de 7.000 AP.

Na discussão do capítulo aponto que grande parte das narrativas arqueológicas construídas para o baixo Tapajós não tiveram muito compromisso com as comunidades tradicionais. Porém, mesmo com a ausência de uma perspectiva indígena na maioria dos estudos arqueológicos realizados, que envolveram a área dos três municípios citados como norteadores da cronologia utilizada, ainda é possível traçamos através das arqueologias indígenas e colaborativas um importantíssimo movimento de aproximação entre as comunidades indígenas e os arqueólogos.

## 2.2 Contexto geral da arqueologia no baixo Tapajós

A importância de apresentar uma síntese da história e construção do pensamento arqueológico é mostrar que esta tradição de pesquisa está conectada com a cronologia de ocupação humana em todo o continente americano. Este é um movimento bibliográfico e teórico crucial para qualquer contextualização acerca da história da realização de pesquisas arqueológicas na Amazônia e conseqüentemente no Brasil e nas Américas.

É importante dizer que em todo continente americano pesquisas recentes dirigidas por indígenas arqueólogos têm contestado a visão colonial de que os primeiros grupos humanos a ocuparem a região teriam chegado pela primeira vez durante a última era glacial e argumentam que o povoamento das Américas pode ter ocorrido centenas de anos antes. Sabemos que nas Américas existem milhares de sítios arqueológicos do Pleistoceno com datações entre 11.200 e 50.000 AP, muitos destes com evidências sólidas de presença humana antes de 24.000 AP. Estes sítios arqueológicos estão espalhados pela costa oeste e leste do continente americano, desde o Alasca até as regiões meridionais da América do Sul, e são anteriores às primeiras datas aceitas para as tecnologias Clovis, 11.200 AP. Alguns destes sítios arqueológicos do Pleistoceno datam em cerca de 200.000 AP (STEEVES, 2021, 2023).

No baixo Tapajós a história da arqueologia começa, digamos, com a consolidação da ciência naturalista e, neste caso, com o início e criação galante e desairosa da ciência arqueológica no continente europeu durante a segunda metade do século XIX.

Para isto, a corte portuguesa instaurou políticas que visaram o empreendimento de estudos científicos que tiveram como objetivo o reconhecimento das características naturais da área, bem como seu estabelecimento de maneira melhor apropriada à época ao chamado território colonial brasileiro. Rapidamente, iniciou-se um processo de fomento destas pesquisas e explorações sistemáticas na região amazônica por parte do reinado. A Amazônia tornou-se, então, alvo de estudiosos das ciências naturais que advindos de diversas regiões do mundo estavam sobre a influência da notícia da criação de uma nova ciência modernista; a arqueologia, capaz de ajudá-los a realizar inclusive um novo “redescobrimto” do passado cultural e ambiental que encontrariam no território amazônico (BATES, 1944; COUDREAU, 1941; DANIEL, 2004; HARTT, 1971 [1885]; RODRIGUES, J., 1875; WALLACE, 1939).

Os naturalistas eram em sua maioria botânicos e zoólogos cujos interesses eram considerados modernos para a época. Principalmente em relação ao mapeamento da diversidade de ecossistemas e o registro etno-histórico de grupos indígenas. Estes passaram a identificar características da biodiversidade amazônica e a registrar aspectos da vida destas populações

que foram observadas de maneira evolucionista como se estivessem em um estágio primitivo da evolução cultural humana.

Estas pesquisas tinham por finalidade questões econômicas, como por exemplo acumular conhecimentos através de inventários a fim de realizarem uma melhor exploração dos recursos naturais dos territórios invadidos. A socialização dos resultados destas pesquisas inevitavelmente deu destaque internacional para a arqueologia da região ao haver manifestação científica sobre a existência de antigas culturas indígenas que viviam em assentamentos conhecidos como terras pretas indígenas. Nestes locais é fácil observar na superfície do solo o encontro abundante com artefatos cerâmicos pré-coloniais e colônias.

Após esta primeira onda de trabalhos e escavações também realizadas sob a égide de determinado cunho arqueológico, o início do século XX foi marcado por levantamentos regionais e identificação de centenas de sítios arqueológicos realizados por Curt Nimuendajú (1953) que alçaram novamente ao nível de destaque internacional as culturas indígenas do baixo Amazonas e baixo Tapajós.

Nimuendajú (2004) visitou a região da foz do rio Tapajós entre as décadas de 1920 e 1930 e enviou para o Museu de Gotemburgo, na Suécia, centenas de vasos cerâmicos e artefatos arqueológicos, diversos reportes e relatórios e em um segundo momento enviou objetos arqueológicos e materiais com características semelhantes também para o museu brasileiro Emílio Goeldi. Na documentação são descritos muitos sítios arqueológicos e parte do trabalho etnográfico no qual é possível conhecer muitos povos indígenas contatados por ele em sua tarefa como estudioso nesta região. Através da coleta de dados arqueológicos, etnohistóricos e etnográficos reiterou a existência de um passado pluriétnico para a região do baixo Tapajós, porém não alertou para a permanência e resistência étnica dos povos indígenas no presente na área do baixo Tapajós.

Durante as décadas de 1930, 1940 e grande parte da década de 1950 os estudos arqueológicos estiveram voltados para as coleções museológicas e/ou particulares. Podemos citar os estudos de arte e iconografia realizados por Helen Palmatary (1960) que demonstraram possibilidades de identificação de cultura material relacionada aos indígenas do baixo Tapajós e que viriam a se tornar manuais possíveis para a identificação de muitos objetos cerâmicos produzidos pelas populações indígenas desta área.

Com relação aos estudos realizados com “coleções particulares” é destacada a análise de Frederico Barata (1950, 1951, 1953) que propôs que as diferentes temáticas decorativas das cerâmicas arqueológicas encontradas no baixo Tapajós serviriam como veículos concretos de transmissão de conceitos sociais e definiu a arte oleira dos Tapajó a partir dos vasos de gargalo

e cariátides e de suas características morfológicas baseados em zoomorfos diversos com incisões e ponteados variados.

De acordo com a historiografia a arqueologia se instaurou como disciplina no Brasil mais propriamente a partir da década de 1950. Na região amazônica este processo ocorreu a partir do início da década de 1950 com a chegada de arqueólogos norte-americanos responsáveis pela direção dos primeiros trabalhos arqueológicos e também pela formação dos primeiros profissionais brasileiros em arqueologia (BARRETO, 1999).

A principal influência teórica na arqueologia amazônica nesta fase havia sido o antropólogo a defender as ideias de desenvolvimento cultural na Amazônia Julian Steward (1902-1972). A linha argumentativa geral do livro *“Handbook of South American Indians”* organizado por Steward (1948) e publicado originalmente em sete volumes, entre os anos de 1946 e 1959, propõe que as ocupações humanas na Amazônia teriam sido processos de sucessivos grupos de imigrantes que teriam migrado para esta região o que supostamente teria provado sua degeneração cultural. Isso fez com que as interpretações dos arqueólogos partissem do determinismo ambiental como categórico na análise da cultura material e do registro arqueológico das ocupações humanas pré-coloniais estudadas.

Neste cenário, pesquisas arqueológicas e levantamentos regionais na Amazônia consideradas de caráter sistemático foram realizadas Betty Meggers e Clifford Evans (1961). No baixo Tapajós estes levantamentos que tinham em sua proposta caráter regional só foram realizados a partir da década de 1960 (MEGGERS, 1960).

Como estes primeiros arqueólogos a trabalhar na Amazônia estavam bastantes interessados em classificar tipologicamente os objetos arqueológicos não deram atenção devida para os significados e sentidos dos objetos arqueológicos na perspectiva da história dos povos indígenas (MEGGERS, 1982). Na arqueologia que não levou em conta os significados indígenas atribuídos aos artefatos havia pouco espaço para acreditar que os produtores daqueles objetos poderiam ter ocupações com assentamentos por milênios ou mesmo que tivessem herdeiros *linkados* pela sua ancestralidade cultural e que estes poderiam estar confeccionando objetos em cerâmica até aquele momento do século XX.

Inicialmente a cerâmica ali encontrada foi definida nos termos de horizontes arqueológicos e depois reclassificadas nos termos das tradições arqueológicas: inciso-ponteadada, borda incisada, policroma da Amazônia e hachurado-zonado (MEGGERS & EVANS, 1957). Vale ressaltar que essas divisões e delimitações classificatórias a época eram feitas de acordo com a espacialidade de possíveis atributos cerâmicos que seriam associados em análise comparativa a partir da localização de diferentes sítios arqueológicos e sua implantação

geográfica e na paisagem. Dentro do conceito de tradições arqueológicas foram criadas as fases cerâmicas baseadas na ideia de que a região da Amazônia foi majoritariamente formada por sítios multi-componenciais com ocupações humanas esparsas e de curta duração que atualmente foram ressignificadas por pesquisas a transpor a multiculturalidade pré-colonial.

Estes estudos foram realizados primeiramente entre 1965 e 1975, período em que esteve em funcionamento o PRONAPA (Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas) projeto que teve como objetivo oficial realizar estudos para a elaboração de um “quadro geral das culturas arqueológicas” do território brasileiro. No ano seguinte ao término deste projeto em 1976 surgiu o PRONAPABA (Programa de Pesquisas Arqueológicas na Bacia Amazônica) que tratou de seriar a classificação das cerâmicas pré-coloniais da Amazônia através das mencionadas tradições arqueológicas (MEGGERS et al., 1988).

Estes projetos e pesquisas visavam financiar escavações arqueológicas, análises laboratoriais e publicações. Como hipóteses centrais abordavam a prerrogativa de que as populações indígenas pré-coloniais da Amazônia não teriam suas origens nas Américas. Meggers (1954) apresentou sua interpretação arqueológica para as ocupações humanas na região que ficou marcadamente reconhecida como determinismo ambiental em uma proposição que apontou para a Amazônia como um lugar em que não se poderia conceber e propiciar um grande desenvolvimento cultural de sociedades complexas por conta das “barreiras naturais” que o ambiente estabelecia.

Estes primeiros arqueológicos teorizaram afirmando que a pobreza dos solos amazônicos, a dificuldade de se viver na floresta e o ciclo sazonal das enchentes e secas dos rios apresentavam-se como sérios problemas e grandes dificuldades impostas naturalmente à sobrevivência das culturas que habitavam na Amazônia provocando sua degeneração. As influências deste modelo do determinismo ambiental e ecológico para as ocupações humanas amazônicas tiveram desdobramentos negativos na sociedade de maneira geral ao serem reproduzidas muitas das imagéticas e preconceitos sobre os povos indígenas construídos e ressignificados a partir desses determinismos.

Posteriormente, durante os anos de 1980 e 1990 os arqueólogos começam a discutir e questionar sobre a concepção arqueológica de que a Amazônia foi um “paraíso hostil” para as populações pré-coloniais. A partir da perspectiva de uma evolução cultural amazônica passaram a afirmar que a intensa e profusa complexidade do passado pré-colonial amazônico teria se constituído através do surgimento das culturas indígenas conhecidas na literatura como “Cacicados”. Essas novas propostas afirmavam que o homem amazônico antigo se utilizava da floresta tropical úmida de maneira a reforçar a sua adaptabilidade cultural.

Na década de 1990 as pesquisas arqueológicas na área do baixo Tapajós passaram a ser aplicadas com maior rigor metodológico processo metodológico que atestou para alguns dos testemunhos de fabricação cerâmica mais antigos para o continente americano com datações de produção de até 7.000 AP (ROOSEVELT et al., 1991) em uma cronologia de assentamentos cerâmicos que estende até os conflitos interétnicos e belicosos com viajantes europeus na bacia do rio Tapajós.

O padrão arqueológico extremamente comum na região do baixo Tapajós é composto por sítios arqueológicos de terra preta indígenas em múltiplas inserções na paisagem com a presença profusa de artefatos arqueológicos confeccionados em cerâmica e rochas líticas. Esse padrão é representado pelo aumento nas extensões dos sítios arqueológicos de terra preta indígena situação evidenciada pela existência de grandes assentamentos arqueológicos no (NEVES, 2006).

Atualmente o contexto histórico de estudos arqueológicas na região amazônica apresenta para o baixo Tapajós um conjunto extenso de pesquisas, levantamentos e análises de sítios arqueológicos (ALVES, 2012, 2016, 2017; GOMES, 2006, 2008a; 2011; GOMES & LUIZ, 2013; GOMES; SILVA; RODRIGUES, 2017; JESUS, 2018; JESUS & REBELLATO, 2019; ROOSEVELT, 1998; SCHAAN, 2012; SCHAAN & ROOSEVELT, 2008; SCHAAN & ALVES, 2015; SILVA, T., 2012, 2015; STENBORG; SCHAAN; FIGUEIREDO, 2018).

De modo geral, embora os autores possuam objetivos de pesquisa diferentes podemos afirmar que existe síntese preliminar de estudos e implantação de sítios e suas múltiplas características (FIGUEIREDO, 2018; MARTINS, C. 2012; SCHAAN, 2012, p. 31; STENBORG [org.], 2016; TROUFFLARD, 2017). Sobre isto, a visão preponderante na arqueologia amazônica colocou em oposição “povos ceramistas com agricultura” e “grupos de caçadores-coletores que praticavam atividades de lascamento” (NEVES, 2006).

A consequência de novas abordagens que focaram na documentação e registro amplo das etapas de escavação e controle estratigráfico de intervenções em subsuperfície teve como reflexo uma melhor compreensão sobre a importância e autenticidade da proveniência espacial e cronológica do tipo de variável do registro arqueológico. Configurando uma ruptura epistemológica em diferentes orientações teóricas e metodológicas como por exemplo a perspectiva colecionista hegemônica durante as décadas de 1950 e 1960 (MEGGERS, 1970, ROSA, 2008) e com a perspectiva determinista ambiental proeminente até a contemporaneidade (ROOSEVELT, 2000; SCHAAN, 2016).

A existência de sítios arqueológicos comumente localizados em terras indígenas na região do rio Tapajós e afluentes e sua relação com as histórias indígenas é uma leitura

conceitual que cada vez mais tem sido abordada (BORO, 2019; JÁCOME, 2017; 2020; JÁCOME & WAI WAI, 2020; JESUS, 2020a, 2020b, 2023, 2024; ROCHA, 2017; SILVA, A., 2018; WAI, C., 2019; WAI, J., 2019). Um caminho que traz a arqueologia o desafio de sair do monopólio narrativo dos contadores oficiais de história pré-colonial (JÁCOME, 2017) e busca retirar da marginalidade a voz indígena e mostrar que estes têm o direito de gerir seus territórios milenarmente ocupados (ROCHA et al., 2014, p. 362).

Como no caso de Rocha (2017) e Honorato de Oliveira (2012) que ao realizarem levantamentos regionais na área conhecida como alto Tapajós nos sítios arqueológicos Terra Preta do Mangabal, Pajaú, Cocalino e na aldeia Munduruku de Sawre Muybu dataram material cerâmico e lítico pertencente a ancestralidade Munduruku em torno do século IX d.C. E também no estudo de caso de vasos cerâmicos oriundos do Sítio Porto que foram analisados enquanto intercessores da construção dos processos atuais de resistência identitária do povo Tapajó (JESUS 2020c, 2021) e que foram interpretados como objetos intercessores dos processos atuais de resistência identitária deste povo indígena em uma mediação que têm ocorrido através da memória, ancestralidade e saberes ênicos sobre as cerâmicas arqueológicas e contemporâneas (JESUS, 2019).

### 2.3 Cronologia da ocupação humana no baixo Tapajós

O objetivo deste tópico é exibir um texto síntese da cronologia de ocupações humanas para a região limítrofe entre o baixo Tapajós e baixo Amazonas até o presente momento da escrita da dissertação. A área alvo deste recorte cronológico é conhecida como “Encontro das águas” por ser uma bela paisagem ambiental definida como importante área onde os rios Tapajós e Amazonas tornam-se fronteiros, abrangendo o rio Arapiuns como circun-adjacente.

A orientação para a escolha dos sítios arqueológicos e datações exibidas na tabela 2 foram as principais datações encontradas quando escrevamos o texto da dissertação levando em conta os municípios de Santarém, Monte Alegre e Belterra. Ressalto que o contexto cronológico de ocupação humana na região dos referidos municípios possui uma profunda história de duração e ocupação.

Alguns dos contextos arqueológicos mais antigos da presença de assentamentos humanos na Amazônia estão datados no baixo Tapajós e remontam a momentos de ocupação bastantes antigos. Localizado na região do PEMA (Parque Estadual de Monte Alegre) o Sítio Caverna da Pedra Pintada é um dos principais exemplos desta antiguidade humana na Amazônia. Este sítio arqueológico foi datado na década de 1990 em aproximadamente 11.200 AP (anos antes do presente) (ROOSEVELT et al., 1996) e recentemente entre 12.400 AP e 11.400 AP, em uma cronologia de ocupação humana praticamente contínua que vai até  $590 \pm 30$  AP (PEREIRA & MORAES, 2019), ambas as datações no período da transição entre os períodos do Pleistoceno e Holoceno. Com isso foi possível traçar fortes paralelos de contemporaneidade entre as ocupações humanas na Amazônia com o chamado período paleoindígena norte-americano (ROOSEVELT et al., 1997).

Com relação aos dados disponíveis, as datações mais antigas para cerâmica arqueológica da região do baixo Tapajós estão inseridas entre 7.080 e 5.705 AP (ROOSEVELT et al., 1991). Sendo estas datas relacionadas a confecção cerâmica nos sítios arqueológicos Sambaqui de Taperinha e Caverna da Pedra Pintada locais caracterizados pelo uso exaustivo de recursos de material rochoso para a produção de ferramentas e instrumentos líticos, fauna aquática e terrestre diversa para alimentação e a utilização de materiais botânicos diferentes para fins múltiplos (ROOSEVELT et al., 1998).

No Sítio Sambaqui de Taperinha que fica localizado no planalto de Santarém, às margens do rio Ituki, foram apresentadas as datações mais antigas do continente americano para a confecção de objetos em cerâmica até o momento presente. Os objetos do material cerâmico

da coleção que foram alvo deste estudo foram classificados tipologicamente e de acordo com sua posição cronológica e estratigráfica em culturas arqueológicas do: arcaico, formativo, horizonte policromo e horizonte inciso-pontado (ROOSEVELT, 1995)<sup>24</sup>. Obviamente é fácil perceber que este tipo de classificação denota uma ausência de conexão entre as sociedades indígenas no presente e sua ancestralidade devido a posição “cultura arqueológica” como se estas tivessem sido exauridas socialmente e encapsulados no tempo.

Com isso, consiste em cada vez mais afirmativa a ideia de que a partir do início do Holoceno a Amazônia passou a ser um lugar que foi expressamente povoado por coletivos e culturas diversas com distintas maneiras de organização social (NEVES, 2012). Sendo comum entre os povos indígenas contemporâneos as narrativas de que sua ancestralidade vive na região desde milhares de anos. Novas pesquisas e informações sobre as questões relativas ao povoamento paleoíndigena das Américas pelas sociedades humanas no período do Pleistoceno e Holoceno na Amazônia podem abrir novas opções de interpretação do registro arqueológico e da história de longa duração dos diferentes povos indígenas no continente sul-americano.

A compreensão destas formas de sociedades no baixo Tapajós foi marcada pela visão de que seriam grupos nômades coletores e que extrapolando isto estes seriam caçadores e pescadores. É compreensível dizer que suas relações sociais de interculturalidade e de vivência com o meio ambiental foram muito mais complexas.

Em relação a isto podemos caracterizar que existe uma ausência de dados sobre as mudanças paleoclimáticas ocorridas no baixo Tapajós nos últimos 15.000 AP. Grande parte das discussões dos últimos 200 anos, seja de cunho naturalístico ou arqueológico, impuseram estas variações ambientais como barreiras para o sedentarismo de grandes assentamentos nesta região. Consequentemente melhores interpretações sobre a influência das grandes mudanças ambientais e ecológicas ocorridas na primeira metade do Holoceno entre 10.000 AP e 5.000 AP ainda precisam ser melhor estudadas (HORBE, 2011; HORBE, et al., 2011, 2014).

Visto a complexidade e antiguidade da ocupação humana no baixo Tapajós pensar os sítios arqueológicos Sambaqui de Taperinha e Caverna da Pedra Pintada como sítios de moradia ou somente como lugares de práticas fúnebres de maneira dicotômica é limitar o potencial interpretativo sobre os habitantes destes espaços. Pois os indivíduos destas ocupações poderiam

---

<sup>24</sup> Durante os primeiros debates acadêmicos acerca destas cerâmicas arqueológicas estas foram consideradas de tipo utilitário devido a sua “simplicidade” na elaboração tecnológica. Pelo fato de serem acrescidas de areia, grãos minerais e/ou conchas trituradas como aditivos (em alguns casos micro-detritos de rochas), seus produtores foram considerados simples grupos peregrinos e rudimentares. Entretanto o emprego dessa tecnologia expressa diferença cultural nativa e qualidades técnicas de produção, conhecimentos adquiridos a partir da experimentação de matérias primas, perspectiva contrária à interpretação anterior dada para estas ocupações que informava que o emprego dessa tecnologia não poderia condizer com grupos com modos de vida complexos e sedentarizados.

ser portadores de cerâmicas elaboradas e cerimoniais e viverem em aldeias próximas às paisagens e entornos desses lugares e sítios arqueológicos, inclusive praticando tipos de cultivo e horticultura além é claro de manejos e coletas de plantas, conhecimentos que considero reflexos dos acúmulos de noções cosmológicas e tecnológicas sobre o meio ambiental.

Até a fixação de paisagens holocênicas semelhantes às atuais na região do baixo Tapajós ocorreram importantes mudanças paleoambientais entre 6.000 e 4.000 AP período que confere à existência dos chamados hiatos cronológicos de ocupações humanas no Holoceno médio no baixo Amazonas (ROOSEVELT, 2014).

Esses “hiatos” de ocupação na região se devem muito mais ao não encontro com as evidências arqueológicas que pela ausência destes registros. A falta de datações para este período pode ser entendida pelas fortes mudanças paleoambientais holocênicas ocorridas quase que por toda a primeira metade do Holoceno. Neste processo de intensas mudanças climáticas os vestígios de assentamentos e modificações realizados por grupos humanos na paisagem podem ter sido revoltos e/ou revirados e apresentarem estratigrafias diferentes. Ou mesmo, estarem muito abaixo do que a subsuperfície mais tradicionalmente escavada pelos arqueólogos necessitando de outras, teorias, métodos e táticas de recuperação destes vestígios.

Por isto, a resposta para a questão do “hiato do arcaico” apresenta-se como uma armadilha de amostragem. Porque a medida em que se amplia a quantidade de amostras e datações são incorporados novos locais à cronologia e se têm a possibilidade de preenchimento das “lacunas” cronológicas antes exacerbadas. Com isso a história “inexistente” do baixo Tapajós neste período pode no futuro ser reapresentada.

A instabilidade climática do Holoceno médio não impediu o desenvolvimento de assentamentos humanos de longa duração na Amazônia durante o referido período. Claramente este fator incidiu na vida de muitos grupos de humanos, mas é certo pensarmos que muitos destes grupos podem ter sobrevivido aos fatores climáticos catastróficos deste período provocados pela instabilidade das mudanças paleoambientais.

Atualmente estas ocupações são conhecidas como sítios arqueológicos com datações de presença humana considerados muito antigos e também como testemunhos da domesticação das paisagens e controle do ambiente realizado através da obtenção de recursos naturais e atividades simbólicas, não necessariamente nesta sequência.

O que se observa nos contextos arqueológicos após o Holoceno médio é a elevação demográfica e a pluralidade de diferentes grupos culturais. Esse cenário pode ser observado como fruto do acúmulo de conhecimentos das primeiras ocupações humanas do baixo Tapajós que resultou na constituição de diversas técnicas de navegação e avanços expressivos no

processo de utilização e domesticação dos recursos naturais, modificações nos solos naturais e na paisagem ambiental e no manejo e exploração intensiva de vegetais.

Os dados cronológicos atuais indicam que após 4.000 AP (anos antes do presente) o baixo Tapajós passou a ser povoado por diferentes populações humanas com conjuntos cerâmicos que diferem simbólica e tecnologicamente e que poderiam estar representando identidades culturais distintas. Com relação a isto é coeso refletir sobre como foram tecidas as relações de tecnologia e ambiente, bem como aspectos legendários e espirituais destas culturas que provavelmente entre outras centenas de atividades sociais, políticas e técnicas devem ter praticado o cultivo hortícola e agrícola.

Os complexos ocupacionais relacionados às cerâmicas da Tradição Borda Incisa da Amazônia<sup>25</sup> no Sítio Lago do Jacaré, situado na antiga aldeia Jacaré do povo Tupinambá, estão datados entre 3.800 e 1.840 AP e são atualmente o primeiro cenário da presença de sociedades sedentárias e populações agricultoras com áreas de cultivo específicas com espécies vegetais variadas na Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns (GOMES, 2005). Entre 1.320 e 910 AP o sítio arqueológico Lago do Jacaré apresenta estratigrafia tanto com a cerâmica que foi classificada arbitrariamente como Tradição Borda Incisa quanto com a cerâmica chamada processualmente de Tradição Inciso e Ponteadado (GOMES, 2008b). A cerâmica arqueológica oriunda deste local foi classificada inicialmente como Tradição Borda Incisa da Amazônia sendo produzida através do acordelamento da argila e da adição de cauxi<sup>26</sup> associado a outros elementos como quartzos, cacos moídos e cariapé (GOMES, 2011).

No Sítio Caverna da Pedra Pintada (além da existência das ocupações humanas do período de transição entre Pleistoceno e Holoceno mencionadas anteriormente) foram identificadas cerâmicas produzidas com a adição de areia vermelha (Saibro?) e de rochas trituradas que foram possivelmente misturadas a pasta argilosa (ROOSEVELT et al., 1996). Datadas entre 3.600 e 3.200 AP, o local onde estão situadas e as distintas tecnologias de confecção destes materiais cerâmicos levantaram questões acerca da economia, sociedade e cosmologia para este período na região (ROOSEVELT, 1998).

A comunidade pluriétnica de Piquiatuba situada em uma zona de ribanço na área de terra firme na margem direita do baixo curso do rio Tapajós apresenta as datações mais antigas

---

<sup>25</sup> As cerâmicas da Tradição Borda Incisa da Amazônia são notadamente conhecidas por apresentarem flanges labiais com amplo emprego de incisões e modelos zoomorfos (MEGGERS & EVANS, 1961; LATHRAP, 1970). Uma das conclusões evidentes do estudo realizado por Gomes (2011) na comunidade de Parauá foi de que estes eram assíduos detentores das práticas de cultivo de plantas, indicando forte sedentarização já no ano 1.800 a.C.

<sup>26</sup> O cauxi é um espécime espongiário silicoso de água doce (HILBERT & HILBERT, 1980, p. 3).

até o momento para ocupações de humanos na Floresta Nacional do Tapajós cerca de 3.300 a 3.100 AP (FIGUEIREDO, 2018). Na Floresta Nacional do Tapajós o Sítio Maguari 1 situado no planalto superior da cidade de Belterra foi datado em  $1.690 \pm 30$  até  $290 \pm 30$  AP, além do estudo paleobotânico do sítio arqueológico ter explicitado parte da alimentação e usos variados da vegetação foi possível identificar parte de seu histórico arquitetônico (ALVES, 2017).

No Sítio Porto, localizado na área urbano-portuária do município de Santarém, foram escavados materiais oriundos de um contexto de ocupação de povos ceramistas. Os materiais cerâmicos atestaram datações entre  $3.260 \pm 30$  e  $2.370 \pm 30$  AP e seus contextos apresentam carvões e ossos, dentes de raladores e calibradores diversos (ALVES, 2012). Atestando uma cronologia de 400 anos este período é associado ao surgimento de um solo manejado em um contexto agroflorestal de coloração marrom acinzentada resultante de queimadas constantes e do manejo de sedimentos contendo cinzas e carvões, inclusive, possivelmente oriundo também de áreas adjacentes ao sítio arqueológico (ALVES, 2016). Contextos cerâmicos no Sítio Porto foram datados também entre  $2.912 \pm 59$  e  $2.270 \pm 63$  (QUINN, 2004, p. 147).

Na área urbana de Santarém atualmente os contextos mais antigos do Sítio Aldeia estão datados entre 3.020 a 1.800 AP num contexto bastante preservado (GOMES, 2011). Os conjuntos de fragmentos cerâmicos foram classificados na tipologia da Tradição Hachurado-Zonado e foram identificados, na estratigrafia, entre 70 e 100 centímetros de profundidade (existem variações em determinadas áreas do sítio arqueológico nas quais o encontro com material arqueológico pode chegar até 130 centímetros de profundidade).

Esta cerâmica estudada por Gomes (2011) tem como principais características: emprego do cauxi em quantidade copiosa e grande parte dos fragmentos encontrados possuem coloração de superfície laranja com decorações pintadas nas cores preto e vinho, amarelo sobre branco por vezes em conjunto com elaboração de incisão, ponteados e escovados, com destaque para a aplicação de flanges labiais com apêndices e motivos zoomórficos. A cronologia obtida com as escavações no Sítio Aldeia reportou contemporaneidade à ocupação de assentamentos humanos datados a partir dos contextos cerâmicos do Sítio Porto.

Durante trabalhos arqueológicos na área de influência da BR-163 no trecho entre as cidades de Santarém e Rurópolis no Sítio Iruçanga foram obtidas datações entre 2.840 até 2.710 AP e no Sítio Fé em Deus foram apresentadas datações entre 2.700 a 2.640 AP (SCHAAN, 2012). Ambos sítios arqueológicos localizados na margem direita do rio Tapajós.

Voltando brevemente ao tema dos complexos ocupacionais no território Tupinambá temos o Sítio Terra Preta que fica implantado num terraço fluvial às margens do rio Tapajós, na aldeia São Caetano, na comunidade Enseada do Amorim. O espaço cronológico de ocupação

e de desenvolvimento de manufatura de objetos em cerâmica foi interpretado como uma indústria local tendo sido datada entre 2.490 a 1.840 AP (GOMES, 2011).

A literatura arqueológica trata do protagonismo ameríndio da cultura Tapajó no baixo Tapajós a partir do século X até o período pré-colonial tardio (TROUFFLARD, 2017) com seus materiais arqueológicos tendo sido datados em  $960 \pm 30$  AP no Sítio Porto (ALVES, 2012; SCHAAN & ALVES, 2015) e em 650 AP no Sítio Aldeia (GOMES, 2017). Cabe ressaltar que os Tapajó contemporâneos resistem etnicamente e que estes vivem os dias atuais em Santarém e proximidades.

Baseados nas evidências materiais e pela cronologia de ocupação podemos dizer que os sítios Aldeia e Porto são lugares que estiveram ocupados durante períodos contemporâneos, tanto no período Tapajó quanto nos momentos de ocupação humana anteriores. Por perfazerem limites territoriais próximos são locais com contextos de ocupação que podem apresentar possível e imbricada relação social e étnica.

Nos anos recentes surgiram muitas datações do denominado período Pré-colonial Tardio para a ocupação humana do baixo Tapajós como no caso do Sítio Cedro localizado no planalto de Belterra e que foi datado entre  $630 \pm 30$  a  $240 \pm 30$  AP (SCHAAN, 2016; TROUFFLARD & ALVES, 2019) e do Sítio Carapanari na margem direita do rio Tapajós que fica circunscrito próximo à Vila de Alter-do-Chão datado a partir de 510 AP (GOMES, 2017).

Têm-se ainda as informações do Sítio Serra do Maguari que está situado na comunidade de Maguari na Floresta Nacional do Tapajós com datação a partir de 470 AP (MAEZUMI et al., 2018). Assim como o Sítio Bom Futuro com datações em  $350 \pm 30$  AP (SCHAAN, 2016) e o Sítio Amapá 1 com ocupações entre  $300 \pm 30$  AP (SCHAAN, 2012)

Estas datações são evidências que nos permitem pensar nesses assentamentos humanos não mais como esparsos e/ou mesmo temporários. Tendo em vista que os locais onde se encontram sítios arqueológicos no baixo Tapajós continuam sendo ocupados no tempo presente seja no caso de sítios urbano-arqueológicos ou de sítios arqueológicos localizados em comunidades tradicionais.

De maneira resumida, o quadro a seguir mostra a cronologia da região de pesquisa. O objetivo da tabela 2 é apresentar um quadro sintético das ocupações humanas durante o período pré-colonial no baixo Tapajós. A orientação para a escolha dos sítios arqueológicos e datações exibidas na tabela 2 foram as principais datações para região limítrofe entre baixo Tapajós e baixo Amazonas levando em conta os municípios de Santarém, Monte Alegre e Belterra.

Neste sentido, o objetivo deste capítulo foi estabelecer um diálogo com arqueólogos e pesquisas que vêm sendo realizadas nesta região específica. Em conjunto com isso busquei

estabelecer neste capítulo uma apresentação da sequência cronológica da presença humana no baixo tapajós desde os momentos de ocupação mais recuados datados até o início dos conflitos interétnicos e bélicos com viajantes europeus. Estas datações comprovam a presença humana contínua no baixo Tapajós desde, ao menos, a passagem do Pleistoceno para o Holoceno cerca de 12.000 AP. Portanto, a abordagem de diálogo que estabeleço entre o levantamento arqueológico realizado na aldeia São Francisco e todos estes estudos arqueológicos citados é no intuito de informar sobre a já atestada longa presença de grupos humanos no baixo Tapajós através das diferentes narrativas arqueológicas propostas para a área.

Nesta breve discussão percebo que as arqueologias hegemônicas construídas para o baixo Tapajós não demonstraram compromisso com as teorias ameríndias e noções de identidade e territorialidade das comunidades tradicionais locais contribuindo assim com a invisibilidade das comunidades indígenas atuais.

Mesmo com a ausência de uma perspectiva indígena na grande maioria dos estudos arqueológicos que envolvem a área dos três municípios citados existe um importantíssimo movimento de aproximação entre estas comunidades tradicionais e a construção de um pensamento arqueológico por uma geração de arqueólogos com pertencimento às comunidades indígenas e quilombolas locais. Esse movimento questiona a arqueologia realizada sobre a presença indígena no passado que não tem considerado a presença indígena no presente e que tem como desdobramentos reforçar a ideia de que não existem indígenas no baixo Tapajós.

Por fim, importante dizer que este estudo se insere como uma pesquisa de arqueologia indígena no baixo Tapajós e dialoga com as arqueologias voltadas para povos falantes de outras famílias linguísticas do tronco Tupi, como no caso da família linguística Munduruku e povos falantes Tupi-Guarani para o médio-alto Tapajós.

**Tabela 2:** Cronologia de ocupação humana pré-colonial: Santarém, Monte Alegre e Belterra.

<b>Sítio</b>	<b>Localização</b>	<b>Datação (AP)</b>	<b>Referência</b>
<b>Caverna da Pedra Pintada</b>	Monte Alegre	12.400 a 12.000 AP	PEREIRA & MORAES, 2019
<b>Caverna da Pedra Pintada</b>	Monte Alegre	11.200 a 9.800 AP	ROOSEVELT et al., 1996
<b>Sambaqui de Taperinha</b>	Santarém, rio Ituki	8.025 a 7.170 AP	ROOSEVELT et al., 1991
<b>Caverna da Pedra Pintada</b>	Monte Alegre	7.580 a 6.625 AP	ROOSEVELT et al., 1996, 1998
<b>Sambaqui de Taperinha</b>	Santarém, rio Ituki	7.080 ± 80 a 6.300 ± 90 AP	ROOSEVELT et al., 1991, 1995

<b>Sambaqui de Taperinha</b>	Santarém, rio Ituki	6.665 a 6.415 AP	HARTT, 1971 [1885]
<b>Sambaqui de Taperinha</b>	Santarém, rio Ituki	5.705 ± 80 AP	ROOSEVELT et al., 1991, 1995
<b>Caverna da Pedra Pintada</b>	Monte Alegre	4.710 ± 375 AP	ROOSEVELT et al., 1991, 1995
<b>Lago do Jacaré</b>	T.I. Tupinambá	3.800 e 1.840 AP	GOMES, 2005, 2011
<b>Caverna da Pedra Pintada</b>	Monte Alegre	3.600 e 3.200 AP	ROOSEVELT et al., 1991, 1995, 1996, 1998
<b>Piquiatuba</b>	Flona Tapajós	3.300 e 3.100 AP	FIGUEIREIDO, 2019
<b>Porto</b>	Santarém	3.260 ± 30 a 2.370 ± 30 AP	ALVES, 2012
<b>Aldeia</b>	Santarém	3.020 a 1.800 AP	GOMES, 2011
<b>Porto</b>	Santarém	2.912 ± 59 a 2.270 ± 63 AP	QUINN, 2004
<b>Iruçanga</b>	BR-163	2.840 até 2.710 AP	SCHAAN, 2013
<b>Fé em Deus</b>	BR-163	2.700 a 2.640 AP	SCHAAN, 2013
<b>Terra Preta</b>	T.I. Tupinambá	2.490 a 1.840 AP	GOMES, 2011
<b>Maguari 1</b>	Flona Tapajós	1.690 ± 30 a 290 ± 30 AP	FIGUEIREIDO, 2019
<b>Lago do Jacaré</b>	T.I. Tupinambá	1.320 e 910 AP	GOMES, 2005, 2011
<b>Porto</b>	Santarém	960 ± 30 AP	ALVES, 2012, SCHAAN & ALVES, 2015
<b>Caverna da Pedra Pintada</b>	Monte Alegre	675 a 430 AP	ROOSEVELT et al., 1991
<b>Aldeia</b>	Santarém	650 AP	GOMES, 2017
<b>Cedro</b>	Planalto de Belterra	630 ± 30 a 240 ± 30 AP	SCHAAN, 2016; TROUFFLARD, 2017; TROUFFLARD & ALVES, 2019
<b>Carapanari</b>	Carapanari (Alterdo-Chão)	510 AP	GOMES, 2017
<b>Serra do Maguari</b>	Flona Tapajós	470 AP	MAEZUMI et al., 2018
<b>Bom Futuro</b>	Flona Tapajós	350 ± 30 AP	SCHAAN, 2016; STENBORG, 2016
<b>Amapá 1</b>	Flona Tapajós	300 ± 30 AP	SCHAAN, 2013

## CAPÍTULO 3 – PRESSUPOSTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS

### 3.1 Introdução

Neste capítulo são apresentados os pressupostos teóricos e metodológicos utilizados na investigação em campo e escrita do texto. São exibidas também as definições utilizadas para a reflexão arqueológica que foi fundamentada em conceitos trabalhados nas arqueologias colaborativas em interface com as arqueologias indígenas, arqueologias do presente em articulação com conhecimentos indígenas e etnografias arqueológicas que tratam das noções de território, lugares significativos e memória.

A abordagem utilizada na pesquisa representou diálogo entre arqueologia e história indígena e teve como objetivo registrar o sítio arqueológico da aldeia São Francisco enquanto lugar da memória e lugar significativo para o nosso povo e trazer para reconhecimento a interpretação Tupinambá sobre vestígios e paisagens provenientes do local onde residem. A contribuição principal da pesquisa é apresentar-se como experiência científica do conhecimento indígena que vem para operar como uma arqueologia do território enquanto ferramenta política para os povos tradicionais na demarcação de suas terras tradicionalmente ocupadas.

No estudo utilizei bases conceituais de pesquisas executadas em terras indígenas realizadas na região amazônica com estudos produzidos em outras regiões e países nas suas implicações conceituais mais relevantes. Devido a isto, o capítulo traz discussões sobre os problemas e vantagens da realização de pesquisa arqueológica em terras indígenas.

Especificamente conceitos como território, lugar significativo e memória foram apresentados a partir de sua expressão na paisagem e significado na tradição oral dos tupinambás. Enfatizo que na noção de paisagem entendida enquanto parte da experiência humana e na compreensão da ideia de lugares significativos não há separação entre paisagem cultural e ambiental pois a revisão crítica da noção de paisagem anteriormente realizada na disciplina já incorpora a diferença e a inseparabilidade entre Natureza x Cultura, mesmo que contemporaneamente muitos estudos arqueológicos tenham exercido contribuições a partir de perspectivas neoevolucionistas

A arqueologia indígena foi utilizada como ferramenta interpretativa para compreendermos e refletirmos sobre o modo como o que entendemos como arqueológico é apropriado e significado pelo povo Tupinambá no presente. Passamos, assim, a refletir não mais somente sobre a ocupação humana pré-colonial da região como um passado remoto, mas como os diferentes períodos de ocupação são observados pelos indígenas no presente, levando-se em consideração a ancestralidade indígena e a sua própria história e cosmologia regional.

O capítulo traz parte importante da extensa bibliografia existente em arqueologia brasileira que relata sobre experiências colaborativas entre arqueólogos e coletivos indígenas. Pesquisas que têm fundamentado as bases da construção de um pensamento plural e polissêmico na arqueologia. Muitos destes estudos apresentaram-se como ferramentas políticas para as demandas dos coletivos étnicos estudados e demonstram como pesquisas em terras indígenas possuem importante desdobramento na prática arqueológica no território brasileiro – como por exemplo, a discussão realizada em importantes pesquisas arqueológicas executadas na região dos rios Tapajós e Teles Pires, área conhecida como alto Tapajós, onde ressaltou histórico de pesquisa e sua inserção em uma arqueologia em área de conflito.

O estudo pautou-se em etnografias arqueológicas e meu interesse foi demonstrar como a aldeia São Francisco pode ser entendida como lugar da memória e ao mesmo tempo um lugar persistente e significativo. A descrição teórica sobre os métodos de etnografia empregados no estudo inclui a autoetnografia.

O emprego e entendimento teórico e metodológico da etnografia e autoetnografia foi realizado enquanto ferramentas críticas e reflexivas. Utilizadas no levantamento como acionadores conceituais essenciais para lidar com a percepção Tupinambá da multitemporalidade dos materiais/sítios arqueológicos.

A discussão sobre o significado e importância das etnografias arqueológicas e quais as tendências positivas da sua realização também é realizada. Considero que a produção desta etnografia ocorreu a partir de minhas observações em campo e das conversas e visitas que fiz com outros indígenas no sítio arqueológico e/ou locais importantes e sagrados de nossa aldeia.

No campo, o diálogo que realizei com aldeados para entender os significados das peças arqueológicas, terra preta indígena e lugares significativos foi baseada na etnografia e prática de campo em arqueologia e seu desenvolvimento dentro do pós-processualismo com o avanço da discussão sobre a etnoarqueologia que deflagrou na perspectiva da multivocalidade e que derivou em questões de pesquisa como: os sentidos e afetos que tornam os lugares/sítios arqueológicos significativos em uma aldeia indígena na Amazônia.

### 3.2 A prática arqueológica em terras indígenas no Brasil

Para a realização de pesquisa em sítios arqueológicos em territórios pertencentes a populações indígenas são necessárias diversas licenças e permissões. Como por exemplo, as anuências do IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) que significa dizer sobre a necessidade de solicitação de autorização de pesquisa em âmbito federal, que se aprovada deve ser devidamente publicada pela Imprensa Nacional do DOU (Diário Oficial da União). E também a anuência do coletivo estudado, sendo esta parte fundamental no envolvimento da pesquisa pela qual o coletivo étnico deve ser consultado para decidir se irá consentir ou não com o estudo e com a metodologia a ser aplicada em campo. Devendo estes estarem esclarecidos previamente quanto aos objetivos e métodos a serem utilizados pelo pesquisador no território indígena.

Em muitos casos, quando ocorre este tipo de pesquisa, o interesse pela arqueologia parte de alguma liderança indígena que sugere que a pesquisa arqueológica pode ser um forte instrumento para o fortalecimento de sua identidade. O estudo de caso, realizado na aldeia São Francisco, trata-se de uma confluência entre a solicitação das principais lideranças da comunidade ao atentarem-se para a importância do início da realização de estudos arqueológicos na T.I. Tupinambá do baixo Tapajós que fica localizada na Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns e o fato de eu ter concluído a graduação em arqueologia e ter ingressado no curso de mestrado. Até por conta disto, quando da abertura dos trabalhos arqueológicos, eu e os outros aldeados acreditávamos que poderíamos produzir um outro entendimento sobre as ocupações humanas antigas e contemporâneas do local de estudo.

Neste cenário, as lideranças *Braz Tupinambá* e *Mercedes Melo Tupinambá* tiveram papel fundamental na condução das tratativas de apresentação do estudo na nossa comunidade e na apresentação da importância da ciência arqueológica e seu papel político na luta indígena por reconhecimento e respeito ao direito territorial.

As comunidades indígenas estão imersas de diferentes formas nos trabalhos acadêmicos de maneira geral em diferentes campos disciplinares. Sejam como colaboradores e/ou como sujeitos informadores dos dados de campo ao contribuírem fortemente para a constituição de conhecimentos científicos.

As pesquisas arqueológicas realizadas em terras indígenas no Brasil revelam a necessidade de ampliação da realização destes estudos nestes territórios tradicionais. Principalmente porque nas últimas décadas muitos dos estudos estiveram voltados para a lógica do resgate imediato de objetos arqueológicos provenientes de terras indígenas.

Em exemplo, as escolhas dos locais para intervenções na grande maioria dos estudos de salvamento arqueológico têm sido feitas baseadas, inclusive de maneira mínima, em locais que não venham a embargar as grandes obras em sítios arqueológicos. Supostamente, estes estudos tratam dos grandes impactos ambientais que as terras indígenas e outras comunidades tradicionais poderiam vir a sofrer com a construção de grandes empreendimentos civis.

A principal crítica da arqueologia colaborativa feita a estes estudos é que na maioria das etapas de campo é imposta a destruição de sítios arqueológicos e lugares sagrados da memória de povos indígenas. Abreviando etapas importantes de uma pesquisa em arqueologia estes trabalhos são executados de maneira apressada, geralmente, com o objetivo de coletar urnas funerárias (SILVA, F. 2015).

Nos perguntamos sobre a ausência de reflexões sobre os reais impactos sejam eles sociais ou ambientais e quais as necessidades de construção de tais empreendimentos em territórios indígenas. Para os povos indígenas originários, após as pesquisas concluídas, sobram questionamentos sobre quem realmente se beneficia com tais obras e estudos arqueológicos. Erguidos por não indígenas, estas obras não estão a serviço destas comunidades, mesmo assim Estado nacional brasileiro e iniciativa privada insistem que sejam ali construídos.

Como no caso recente da violência protagonizada no rio Teles Pires, afluente e nomeação dada ao rio Tapajós no norte do estado do Mato Grosso, pelo consórcio de empresas das hidrelétricas do PAC em conjunto com a direção da FUNAI após a finalização de “estudos arqueológicos” de impacto ao povo Munduruku, no extremo alto Tapajós (RAONI METUKTIRE, 2014). Aos poucos os *Ipy Cekay`Piat*, que são cachoeiras reconhecidas como lugares sagrados da T.I. Munduruku, estão sendo implodidos e dinamitados e conseqüentemente inundados para a construção de hidroelétricas e os povos indígenas desta região tem seguidamente denunciando tais práticas (POVOS KAYABI, APIAKÁ & MUNDURUKU, 2011; POVO MUNDURUKU, 2013a).

Já foram relatadas a destruição de ao menos duas das cachoeiras sagradas especialmente importantes para o povo Munduruku. A cachoeira *Karobixexe* (Sete Quedas) que foi explodida para a edificação da barragem no rio Teles Pires local de onde foram retiradas 12 urnas funerárias e a cachoeira *Dekoka`a* (Morro dos Macacos) ambos lugares que servirão de espaço para a construção da barragem São Manoel (POVO MUNDURUKU, 2013a). Este tipo de prática gerou, além de uma profunda devastação ambiental na T.I. Munduruku, uma forte crise espiritual na comunidade, pois a cachoeira *Karobixexe* não pode ser considerada somente como um sítio arqueológico de tipo cemitério que guarda sepulturas e acompanhamentos funerários (pertences, objetos e equipamentos fúnebres). Para os Munduruku a cachoeira *Karobixexe* é a

casa dos espíritos ancestrais “[...] é um lugar sagrado, onde vive a *Mãe dos Peixes*, um músico chamado *Karupi*, o espírito *Karubixexé* e os espíritos dos antepassados.” (POVO MUNDURUKU, 2013b).

A retirada das 12 urnas funerárias do povo Munduruku da cachoeira *Karobixexe* em 2014 culminou com uma intensa mobilização pelo retorno de suas *Itĩn’a* (urnas sagradas). Estes reclamaram que não foram ouvidos sobre as escavações dos objetos e que as vasilhas foram levadas sem seu consentimento. Foi solicitado aos responsáveis pela obra e conseqüentemente pelo “estudo arqueológico” o acesso às urnas e aos itens funerários, em um episódio que foi classificado como roubo pelo Povo Munduruku em mais um caso de violação de seus direitos constitucionais (POVO MUNDURUKU, 2016).

Por esse e outros exemplos, como apontado por Fabíola Silva e colegas, nas últimas décadas têm ocorrido “[...] discussões acirradas entre cientistas e indígenas, sobre a condução da pesquisa realizada nestas Terras e sobre as interpretações dos registros arqueológicos.” (SILVA, et al., 2010, p. 266).

Em suma, por vezes acontecem desencontros e divergências na maneira como são conduzidas as pesquisas arqueológicas em terras indígenas que ocorrem pelo interesse difuso entre arqueólogos e comunidades indígenas (SMITH & WOBST, 2005). Nesse sentido, a produção de uma arqueologia indígena não colonialista neste estudo de caso apresenta os modos como os tupinambás veem a existência do sítio arqueológico da aldeia São Francisco e do passado cultural associado a ele no presente.

Na arqueologia indígena existe um movimento de descolonização da produção do conhecimento sobre a história Tupinambá no que tange aos saberes tradicionais e práticas arqueológicas em nosso território. Com isso, cada vez mais pessoas de diferentes etnias podem buscar entender seu passado a partir da prática arqueológica em suas aldeias e territórios. Esse cenário certamente poderá fundamentar a construção de outras interpretações sobre pesquisas realizadas em terras indígenas e principalmente apresentar novas maneiras de pensar a arqueologia, de intervenção metodológica e estudo do registro arqueológico (MILLION, 2002).

É fundamental que o estudo de sítios arqueológicos em terras indígenas seja feito em acordo com a anuência da comunidade local. Isso é importante não somente pela situação em que arqueólogos buscam evitar questionamentos sobre a realização de pesquisa, mas justamente porque as demandas do coletivo devem ser configuradas com parte da alternativa epistemológica e metodológica de entendimento do registro arqueológico.

Nesta dissertação esta percepção foi usada na interpretação do sítio arqueológico da aldeia São Francisco para pensar os seus significados no tempo presente a partir de sua imersão

e existência no passado. Silva e colegas (SILVA et al., 2010, p. 268) ao abordarem o movimento pela descolonização da prática arqueológica informam que:

Normalmente, os arqueólogos não estabelecem parcerias com os nativos para a interpretação ou divulgação dos dados pesquisados. Isto acontece, principalmente, porque as abordagens relativas à produção do conhecimento, geralmente, não são as mesmas entre arqueólogos e indígenas, o que dificulta a compreensão consensual sobre os fenômenos observados.

No Brasil parte importante dos atores responsáveis pela arqueologia praticam e entendem as arqueologias alternativas e colaborativas como perspectivas decoloniais que buscam a descolonização da nossa prática científica. Penso que toda contribuição que pense a realidade social dos povos indígenas pode ser bem aceita por estes grupos étnicos, principalmente no atual momento histórico de busca por emancipação epistêmica.

Na prática, a descolonização do pensamento arqueológico a partir das arqueologias indígenas perpassa por uma transformação nas relações de poder sobre como são conduzidas pesquisas arqueológicas em territórios indígenas (SILVA et al., 2007). Provocação que envolve uma redefinição dos papéis, direitos e responsabilidades tanto dos arqueólogos como dos próprios povos indígenas (SILVA, F., 2012). Exemplos de boas práticas metodológicas da ciência arqueológica praticada em terras indígenas podem ser citados também, muitos trabalhos têm se dedicado entre outras coisas a servirem como ferramenta de consulta pública para os processos de demarcação territorial dos povos indígenas.

Tomemos como exemplo os estudos de Silva (2013) que realizou pesquisa etnoarqueológica com o povo Asurini, falante da língua Asurini da família Tupi-Guarani, tronco Tupi, e que habita na margem direita do rio Xingu, na T.I. Koatinemo, na qual asseverou a complexidade da relação entre a experiência de arqueologia colaborativa com os Asurini e a importância dos seus lugares da memória na contemporaneidade (SILVA, F., 2015).

Certamente, entre as principais contribuições do trabalho de Silva (2013, p. 30-31) com os Asurini está sua análise a respeito de parâmetros analíticos do que podemos definir como sítios arqueológicos como sendo locais cuja configuração e variabilidade seriam decorrentes da atividade humana resultante de processos sociais e/ou econômicos como captação e processamento de recursos disponíveis no ambiente. Este movimento interpretativo observa e compreende os sítios arqueológicos e sua implantação na sua paisagem como locais significativos que são adjetivados de várias maneiras, sejam sagrados, perigosos, tradicionais e culturais.

Nesta arqueologia do passado recente dos Asurini, Silva (SILVA & NOELLI, 2015) informa-nos o profícuo interesse dos anciãos dos Asurini em rever suas antigas moradas com

objetivo de reavivar a sua história para as gerações mais jovens. Além de apresentar-nos a ideia de que lugares significativos trazem consigo registros ancestrais de visitação e historicidade, fazendo destes espaços locais de memória contemplados por narrativas arqueológicas do ponto de vista da diversidade cultural (SILVA, F., 2013).

Para Silva (2011) quando se trata de pesquisas em territórios indígenas, o trabalho do arqueólogo deve saber dissociar as ideias sobre passado e a memória associada a ele. Com isso deve-se considerar primeiramente a grande possibilidade de diversidade de percepções e significados do patrimônio arqueológico indígena contexto que faz com que repensemos os primeiros preceitos eurocentristas construídos nos debates da arqueologia enquanto disciplina ampla discursiva e metodologicamente.

Para Garcia (SILVA & GARCIA, 2015), que também realizou estudos arqueológicos e pesquisa etnográfica com o povo Asurini da T.I. Koatinemo, pensar questões sobre acepção da cultura e indivíduo em lugares/sítios arqueológicos é um ponto de partida interessante para pensarmos a temporalidade das paisagens de um território e sua interface com as histórias indígenas de longa duração de uma determinada comunidade como no caso dos Asurini da região do médio-baixo Xingú (GARCIA, 2017).

Ao trabalhar seus dados de campo e considerações sobre a ancestralidade e pertencimento indígena representado na história da paisagem e sobre o modo como está paisagem se relaciona com a história indígena Garcia (2017) propôs dois horizontes de reflexão. No primeiro horizonte analisou as paisagens persistentes entrelaçadas à experiência da vivência nos lugares ao estarem em contato com narrativas históricas e da tradição oral. E em um segundo horizonte tratou da paisagem artefactual que é materialmente transformada ao longo do tempo e constituída de marcas visíveis e invisíveis deixadas como vestígios de diferentes atividades humanas do passado.

Em pesquisa recente entre o povo Tupinambá de Belmonte, atual estado da Bahia, Nordeste, Garcia (2020) apresenta discussões sobre os sentidos e urgências da pesquisa arqueológica em terras indígenas e, especificamente, como esta experiência possibilita entender significados que uma urna funerária adquire ao possuir agência no presente da luta Tupinambá pela retomada de suas terras ancestrais tradicionalmente ocupadas. A etnografia e prática arqueológica realizada contribuiu com o conhecimento de outras narrativas sobre o passado das populações indígenas do Nordeste e foi realizada a partir da descoberta de uma urna funerária que causou grande interesse entre os moradores da aldeia Tupinambá de Belmonte. Observa-se aqui a necessidade de estudo do sítio arqueológico localizado em terra indígena como um direito destes grupos étnicos.

Nesta perspectiva de realização de estudos arqueológicos em terras indígenas pelo território brasileiro existe uma importante tradição de estudos com povos de matriz cultural Tupi da região dos rios Tapajós e Teles Pires (nomenclatura utilizada para o rio Tapajós no estado do Mato Grosso).

Rocha e Honorato de Oliveira (HONORATO DE OLIVEIRA, 2015; ROCHA, 2012; ROCHA & HONORATO DE OLIVEIRA, 2020) conduziram investigações nos territórios tradicionalmente ocupados pelo povo Munduruku e em vilarejos de comunidade ribeirinhas conhecidos como “beiradeiros” situados ao longo do curso médio e alto do rio Tapajós, parte sul da Amazônia. Através do prisma da ecologia histórica foram traçadas conexões entre registro arqueológico e práticas etnográficas atuais, este arcabouço teórico forneceu ponto de vista chave para observar as maneiras pelas quais os habitantes atuais da paisagem estudada se envolvem com os ambientes transformados por ações humanas passadas (ROCHA, 2017).

Estes estudos na T.I. Munduruku deram importância para as interações entre o povo Munduruku que reside nas aldeias localizadas sobre sítios arqueológicos e suas demandas sociais e políticas (ROCHA et al., 2013). Em uma pesquisa realizada sobre anafado e intenso contexto de conflitos fundiários pela posse da terra no qual o povo Munduruku se opõe ao consórcio de empresas multinacionais e ao Estado nacional brasileiro, ambas instituições que buscam construir hidroelétricas (ROCHA & HONORATO DE OLIVEIRA, 2016).

Rocha (2017) levou em consideração a longa duração do passado Munduruku e processos de continuidades e de rupturas para “preencher a lacuna” entre as ocupações pré-colombianas e pós-conquistas no alto Tapajós a partir de contribuições da arqueologia, lingüística histórica, etno-história e antropologia social. Para isto foram escavados e datados a antiguidade dos complexos cerâmicos dos sítios arqueológicos Terra Preta do Mangabal e Sawre Muybu. O estudo dos artefatos permitiu não apenas comparações em uma escala mais ampla, mas também levantar questões relacionadas a antigas redes de troca e ligações potenciais para a distribuição de famílias de línguas Karib e Tupi.

Mesmo sendo uma área chave para a compreensão do passado indígena do Sul amazônico, a região do alto Tapajós e a maior parte do município de Itaituba são ainda pouco conhecidas em termos arqueológicos (ROCHA & HONORATO DE OLIVEIRA, 2011). Além disto, a pesquisa tem sido realizada em contexto de apoio ao povo Munduruku que questiona o papel de cientistas envolvidos em estudos de avaliação ambiental realizados a partir de violações de direitos humanos. Sendo contra projetos “desenvolvimentistas” como construir hidrelétricas que estão causando alterações irreversíveis na paisagem e habitações de gerações de famílias nas quais história e memória coletiva são atribuídas (ROCHA, 2020, 2021).

Stuchi (2010) também faz parte desta tradição arqueológica em terras indígenas na região do rio Tapajós a partir de seu trabalho com o povo Kaiabi (SILVA & STUCHI, 2010). A partir de uma perspectiva etnoarqueológica apresentou um conjunto de dados históricos, etnográficos e arqueológicos com o objetivo de contribuir para a construção da história indígena do baixo curso do rio Teles Pires, área em que fica situada a T.I. Kaiabi, entre os municípios de Jacareacanga no Pará e Apiacas no Mato Grosso (SILVA et al., 2010).

Segundo Stuchi (2010) os resultados de sua pesquisa demonstram que este território indígena configura-se como um exemplo de palimpsesto da trajetória de ocupação indígena e não-indígena desta região. Os sítios arqueológicos investigados estavam associados a contextos de terras pretas indígenas com ocupações pré-coloniais atestadas a partir das datações de vestígios arqueológicos produzidos em argila e rochas líticas. As conclusões foram de que povo Kaiabi que historicamente habitam na altura média do vale do curso do rio Teles Pires ao serem pressionados pelos processos de colonização do Brasil central necessitaram deslocar-se passando a ocupar o baixo curso do rio Teles Pires a partir do início do século XX. Sob meu ponto de vista estas conclusões sobre a trajetória de ocupação Kaiabi não significa que eles não pudessem estar ocupando esta região em um período anterior ao que os resultados demonstram.

Outro exemplo de pesquisa arqueológica em território indígena foi realizado por Bispalez (2009, 2010) na T.I. Lalima, situada no município de Miranda, Mato Grosso do Sul, onde habitam os povos indígenas Guaikuru, Terena, Kinikinao e Laiana. Na pesquisa os interesses indígenas resultaram em uma indigeneização da prática arqueológica e o trabalho arqueológico colaborativo tomou as proporções de uma etno-história no sentido antropológico do termo. E que entende as reivindicações da etno-história como concepção sobre o passado entendida como transformações no presente e futuro em uma “[...] historicidade particular, discursiva, conceitual, possessiva e êmica, calcada em memórias, identidades, territorialidades e paisagens, e como uma “etno-filosofia da história [...]” (VIVEIROS DE CASTRO, 1993, p. 25, 1999 *apud* BESPALAZ, 2013, p. 93).

De acordo com Bispalez (2013) foram mapeadas taperas e ruínas das antigas aldeias e moradias dos povos indígenas da T.I. Lalima. Na pesquisa colaborativa, os indígenas optaram por enfatizar a importância da rede de lugares dispostos na paisagem que são marcos territoriais entendidos a partir da localização de recursos naturais e de locais cheios de significância cultural que podem estar situados dentro e fora dos limites do território dos Guaikuru em sobreposição aos limites territoriais registrados pela FUNAI. Este contexto implicou na produção de uma perspectiva teórica de arqueologia como etno-história em que os próprios coletivos indígenas colaboradores do estudo produziram um modo próprio de atribuir

significado histórico as paisagens significativas e domesticadas de suas aldeias, sítios arqueológicos, gestão do patrimônio e do fazer arqueologia (BESPALEZ, 2013, p. 93).

Na continuidade de suas pesquisas arqueológicas e etnoarqueológicas, Bespalez (2017) alertou para os muitos problemas sociais causados pelo colonialismo na T.I. Lalima dando destaque para as questões geradas pelo processo de formação territorial ao qual os indígenas foram alvo de usurpação de seu território tradicionalmente ocupado pelas frentes homogeneizantes da sociedade nacional. O estudo dos contextos arqueológicos das tradições cerâmicas Pantanal, Guarani, Guaikuru e Terena em confluência com as informações etnográficas de caráter etnohistórico preservadas na memória indígena, sobretudo em relação à paisagem e a cosmologia territorial, auxiliaram a explorar o papel recursivo das narrativas arqueológicas em relação às demandas territoriais dos indígenas e objetivou legitimar as reivindicações destes por melhores condições de vida.

Em seu estudo de arqueologia colaborativa com grupos étnicos dos indígenas Xokleng, resistentes de um processo brutal de colonização em curso realizado na região sul do Brasil, Machado (2013) buscou entender a história de formação do território indígena Laklãnõ-Ibirama localizado na área do município de Postos Velhos em Santa Catarina. Em suas considerações afirma que o tratamento dos dados de pesquisa foi permeado e constituído pela construção de diversos discursos de multivocalidade, contexto que permitiu a formação e a incorporação de distintas noções de tempo, espaço, história e memória (MACHADO, 2013, p. 72).

Machado (2017) realizou pesquisa arqueológica na T.I. Laklãnõ-Ibirama como demanda dos Xokleng preocupados com a exploração atual de praticamente todos os recursos naturais de seu território. Ao dialogar principalmente com questões sobre manejo ambiental e da paisagem, seu trabalho colaborativo teve como eixo norteador a discussão da importância do território tradicional Xokleng que, a exemplo de outros territórios indígenas, é marcado por necro-políticas judiciárias e pelas frentes homogeneizadoras da colonização. Com os resultados do estudo os Xokleng solicitaram nova delimitação de seus domínios territoriais a fim de abarcar as extensões imemoriais de sua ocupação indígena tradicional. Durante os trabalhos de campo, os Xokleng demonstraram profícuo interesse pelas questões relativas à identificação da cultura material de seus antepassados e as possibilidades de discussão do significado deste passado cultural. A partir desses interesses, os Xokleng foram em busca de aldeias antigas e sítios arqueológicos dentro e na área de entorno do seu território indígena (MACHADO, 2016).

O foco de Machado (2013, 2021) esteve na visão indígena sobre a arqueologia, registro arqueológico e conceito de paisagem como método para (re)configuração das práticas arqueológicas científicas, bem como na perspectiva da etnoarqueologia que trata do fazer

colaborativo em um estudo arqueológico quando envolve as populações indígenas reconhecidas como tradicionais e acerca dos interesses científicos difusos quando tratamos dos sentidos e gerências do patrimônio arqueológico. Questões que envolvem o passado entendido como motor de luta política identitária no presente sociocultural das populações indígenas no Brasil.

Machado (2013) abordou questões teóricas e metodológicas da prática arqueológica colaborativa em comunidades indígenas ao refletir sobre perguntas “*como?*” e “*por quê?*” realizar pesquisas que envolvam populações indígenas. Segundo Machado (2013, p. 81-82) a importância da arqueologia em contextos sociais indígenas reside em assumir:

[...] um lugar privilegiado nesta discussão, pois tem o potencial de transmitir a partir de moldes científicos a relação dos grupos indígenas com o território em uma ampla escala temporal. [...]. Em muitos casos, objetos materiais tradicionais que há muito haviam sido abandonados, voltam a ser produzidos e ativa-se um engajamento dos mais novos para a manutenção deste conhecimento tradicional.

A prática arqueológica colaborativa é definida por Machado (2017, p. 90) como uma ideia conceitual que deve ser bem digerida sobre o que *pode ser* uma arqueologia *com* os indígenas que deve apresentar reflexividade sobre a construção e a respeito do passado e que crítica a perspectiva de história destrutiva e colonizante. De acordo com a arqueóloga o desafio contemporâneo da arqueologia colaborativa é a flexibilização da pesquisa que pode culminar na incorporação de diferentes perspectivas sobre o passado indígena, porém não de forma a “[...] produzir um discurso homogêneo e estável, mas sim trazendo a complexidade e diversidade de ideias sobre o passado, sobre cultura material e sobre o patrimônio como um todo.” (MACHADO, 2013, p. 76).

Em sua experiência entre os Laklãnõ-Xokleng Machado (2017) buscou encontrar caminhos de reflexão que a aproximaram das arqueologias indígenas. Esta atitude reflexiva levou a dispor de práticas que contemplem suas próprias formas de percepção histórica e que visam construir em conjunto “[...] visões mais plurais sobre o que é patrimônio cultural para cada um e como podemos vivenciá-lo, preservá-lo e integrá-lo nas realidades particulares de cada contexto.” (MACHADO, 2013, p. 80).

Apesar das práticas genocidas de extermínio empreendidas contra o povo Xokleng pelas frentes de homogeneização da sociedade nacional como por exemplo o “confinamento” do início do século XX realizado pelo SPI que ao delimitar o território Xokleng confinou-os em uma área bastante pequena quando comparada ao tamanho do seu território tradicional, com o pretexto de “pacificação” dos conflitos engendrados pela invasão dos colonos europeus na região do vale do rio Itajaí (MACHADO, 2017). A batalha do povo Xokleng pela vida em contraposição a invasão de suas casas e território tem sido agravada com obras recentes como

a construção hidroelétrica da “Barragem Norte” que tem causado grande destruição ambiental e extinguiu grande parte dos recursos naturais das terras dos Xokleng (MACHADO; TSCHUCAMBANG; FONSECA, 2020).

Nessa perspectiva de produção científica e política do conhecimento arqueológico sobre o passado das populações indígenas brasileiras a realização de pesquisas colaborativas especificamente em territórios étnicos indígenas e/ou com outras formas de organização de populações tradicionais de maneira geral (MACHADO, 2013, p. 82-83):

[...] é, em um primeiro momento, compreender as diferentes expectativas, práticas e visões sobre o mundo – passado, presente e futuro de cada uma das partes envolvidas na execução desta pesquisa. É também refletir o que vamos fazer sobre esta diferença. Não trata-se pois do estabelecimento de uma narrativa histórica sobre as populações indígenas, um discurso que consiga articular tanto visões acadêmicas ocidentais e visões nativas. Trata-se sim de respeitar e compreender as distintas historicidades, temporalidades e relações com os objetos, pessoas e lugares. Trata-se de um compromisso ético de que estas pessoas sejam ouvidas perante a sociedade e perante as legislações, trata-se assim de tornar mais simétrico o papel de seus discursos e visões sobre o passado (e assim inevitavelmente sobre seu presente e seu futuro) perante uma sociedade que atualmente não possui as ferramentas necessárias estabelecer esta multivocalidade em termos legais, especialmente quando estamos tratando do gerenciamento do patrimônio cultural (material e imaterial) e a regulamentação de seus direitos sobre a terra.

Em sua arqueologia waiwainizada Jácome (2017) trata da sociabilização do ser ao estar imerso em uma aldeia Wai Wai na sua complexa rede de trama social e política. Jácome (2017, p. 196) trata da paisagem da região do Trombetas sob a perspectiva da arqueologia e como esta é percebida sobre a ótica dos coletivos indígenas residentes na região.

Entre os muitos assuntos da arqueologia brasileira, Jácome (2017) debate a importância da relação entre as temporalidades indígenas ao correlacionar especificamente a questão da cerâmica arqueológica com a memória e o xamanismo atual na região da bacia do rio Trombetas. Neste âmbito, o convívio ancestral dos Wai Wai com as cerâmicas arqueológicas têm permitido a alguns indígenas o retorno e retomada da sua condição de pajé, uma relação que expressa a tenuidade da dicotomia arqueológica do objeto: o material e imaterial.

Esta agência das cerâmicas, durante sua utilização pelo *pajé* no *pakara* (estojo de pajelança Wai Wai), e pela possibilidade de retorno a atividade de pajelança através da sua experiência com cerâmicas arqueológicas é conduzida especialmente pela utilização de apliques zoomórficos característicos da cerâmica Wai Wai que é considerada como arqueológica (JÁCOME, 2017, p. 444).

Essa distintiva gestão do patrimônio arqueológico pelos próprios Wai Wai foi observada em campo e direcionou a pesquisa arqueológica para um entendimento mais amplo dos sítios arqueológicos e sobre o contexto tradicional, espiritual e histórico no qual estão inseridos os

objetos da cultura material que são indissociáveis da materialidade e imaterialidade da cultura dos diferentes grupos étnicos dos Wai Wai (JÁCOME, 2017).

Nesta discussão, a respeito da prática arqueológica brasileira em terras indígenas, Cabral (2014a, p. 115) informa que existe uma reflexão particularmente interessante nos estudos em terras indígenas que se deve às contribuições do diálogo entre as epistemes das arqueologias e antropologias alternativas. No centro de sua reflexão esteve a pesquisa arqueológica em colaboração com o grupo indígena Wajãpi habitantes do norte amazônico, na municipalidade de Laranjal do Jari e Pedra Branca do Amapari, bacias dos rios Jari, Amapari e Oiapoque, Amapá, uma etnia pertencente ao tronco Tupi.

Cabral (2015) partiu do princípio em que a ciência arqueológica possui um *modus operandi* de construir narrativas a partir dos vestígios materiais com objetivo de discutir sobre diferentes temporalidades. Em suas considerações e análise etnográfica e arqueológica dos contextos arqueológicos e históricos da T.I. Wajãpi apontou para a necessidade e importância de produção de procedimentos teóricos e metodológicos que ultrapassassem a barreira do “indiscutível fardo modernista da ciência”.

Ao afirmar sua posição como sujeito formado no seio da epistemologia científica moderna, Cabral (2014b) propõe a realização de modos de construção de conhecimento a partir de práticas que não se atenham ao modelo modernista. Neste horizonte de reflexão sobre esta possibilidade baseada em suas experiências com os Wajãpi, pretendeu fugir da arqueologia como domesticadora de outros modos e visões de conhecimento e de qualitativos deterministas empregados para a prática de estudos arqueológicos em colaboração com populações tradicionais na contemporaneidade.

Muitos projetos e trabalhos em territórios tradicionalmente ocupados por povos indígenas também foram realizados e liderados por Eremites de Oliveira (2006) na região Centro-Oeste do Brasil. Exemplos são os estudos arqueológicos de circunstanciação e regularização de terras indígenas do povo Kaiowá na T.I. Sucuri'y, em Maracaju e na T.I. Taquara em Juti, ambos municípios no Mato Grosso do Sul.

Nestes estudos de arqueologia colaborativa com povos indígenas, Eremites de Oliveira e colaboradores (URRUTH & EREMITES DE OLIVEIRA, 2019) retratam a importante luta do povo indígena Kaiowá pela sua sobrevivência enquanto resistentes da violência contra sua humanidade versus o genocídio que este grupo indígena têm sofrido cotidianamente em uma das regiões do Brasil que, conjuntamente com a chamada Amazônia legal, vive em constante conflito e violência física e militar contra os povos indígenas que residem em seus territórios tradicionais.

Durante suas proposições Eremites de Oliveira (EREMITES DE OLIVEIRA & PEREIRA, 2009a) questionou os resultados da perícia produzida para a Justiça Federal ao argumentar a existência de evidências antropológicas que sustentam a tese de que aquela área é, de fato, tradicionalmente ocupada pelo povo indígena Kaiowá de acordo com o que determina o Artigo 231, § 1º, da Constituição Federal (BRASIL, 1988).

Grande parte da realização das pesquisas de Eremites de Oliveira (EREMITES DE OLIVEIRA & PEREIRA, 2009a, 2012) ocorreram por ocasião da apreciação de “laudos periciais” sobre a existência de coletivos étnicos indígenas na área. A partir das reflexões dos estudos de caso foram apresentadas análises gerais sobre a analogia direta entre cultura material e identidade étnica realizadas na arqueologia brasileira na qual deu-se ênfase, em especial, a herança cultural indígena Tupi-Guarani e de grupos étnicos linguisticamente ligados ao tronco Tupi. Os laudos apresentados foram reapropriados e ressignificados pelos grupos que foram estudados como ferramenta para requerimento de territórios indígenas em que foram observadas as possibilidades de conexões entre cultura material e identidade étnica no que concerne o direito à terra tradicionalmente ocupada por parte de um determinado povo indígena.

Em colaboração com outro povo indígena: os Terena, o estudo de Eremites de Oliveira (EREMITES DE OLIVEIRA & PEREIRA, 2012) visou a ampliação territorial da T.I. Buriti localizada nos municípios de Dois Irmãos do Buriti e Sidrolândia, Mato Grosso do Sul. O objetivo da reivindicação de direitos territoriais por parte das aldeias do povo Terena foi ampliação espacial da terra indígena já delimitada que passaria de uma extensão de 2.090 hectares para cerca de 17.200 hectares. No estudo foram concatenados procedimentos teóricos e metodológicos comuns aos campos da antropologia sociocultural, arqueologia e história, com vistas ao esclarecimento de uma série de quesitos apresentados pelo poder judiciário responsável e pelas partes envolvidas no litígio pela posse das terras do povo Terena.

Diversos estudos em terras indígenas do atual estado do Mato Grosso foram dirigidos por Eremites de Oliveira (EREMITES DE OLIVEIRA & OLIVEIRA, 2019) que esteve em conjunto com diferentes pesquisadores em aldeias dos povos Jaguapiru e Bororó para tratar de sua resistência identitária e entre os Krahô-Kanela que lutam por políticas de reconhecimento étnico por parte da FUNAI (MAURO & EREMITES DE OLIVEIRA, 2010). Como no caso de realização de pesquisa com o povo Katitauri da T.I. Sararé e T.I. Paukalirajausu que culminou na publicação de relatório antropológico complementar ressaltando a importância dos impactos socioambientais do Projeto São Francisco (EREMITES DE OLIVEIRA & PEREIRA, 2009b).

Além destes houveram estudos arqueológicos sobre o processo de territorialização vivenciado pelo povo indígena Wasusu desde a segunda metade do século XX. Os indígenas

Wasusu, que pertencem ao tronco dos povos Nambikwara do vale do rio Guaporé, tiveram suas aldeias e território tradicional invadido e expropriado no contexto da política oficial de expansão e desenvolvimento econômico do Estado nacional brasileiro, a partir de políticas públicas que tiveram como objetivo beneficiar empresas e elites locais que inclusive tem novamente colonizado a região em processos que se intensificam desde a década de 1960 (SOUZA & EREMITES DE OLIVEIRA, 2019).

Nestas pesquisas em colaboração com povos indígenas, Eremites de Oliveira (2015) apresenta contribuições para o debate sobre a etnoarqueologia e a preservação do patrimônio arqueológico e chama a atenção para a materialidade das ocupações, sobretudo para compreensão de antigos sistemas de assentamentos e para a arqueologia de contrato e aspectos da decolonialidade como no caso dos cemitérios indígenas das populações Guarani e Kaiowá que foram pensados na contribuição do debate sobre a descolonização da arqueologia brasileira. Sua discussão esteve baseada em estudos desenvolvidos no Centro-Oeste, região do estado brasileiro em que ocorrem fortemente variadas formas de violação dos direitos de povos indígenas, principalmente a usurpação de seus territórios tradicionais. Para Eremites de Oliveira (2016) a arqueologia de contrato tem sido grandemente utilizada para o licenciamento socioambiental de empreendimentos que afetam os territórios e as dinâmicas da vida de muitas comunidades indígenas.

Importantes pesquisas de arqueologia colaborativa ocorreram nos territórios do povo Kaingang. As reflexões deram-se no campo das possibilidades de pesquisas arqueológicas em áreas indígenas que tivessem como tarefa a inclusão dos Kaingang junto às investigações dando ênfase aos resultados da pesquisa como consonantes a valorização da identidade indígena e reivindicações políticas e territoriais dos Kaingang (LINO & SILVA, 2013).

A história oral Kaingang informa que sua trajetória de ocupação é anterior ao período dos conflitos bélicos e étnicos com europeus e que ocupavam vastas áreas nas regiões conhecidas atualmente como Sudeste e Sul do Brasil. Os Kaingang tiveram um de seus rituais, o *Kiki*, estudados sobre a ótica da arqueologia etnográfica, o local do estudo foi a aldeia Condá, na área do município de Chapecó, Santa Catarina, e teve por objetivo enfatizar em um dos ritos de passagem do *Kiki* conhecido como *Numbê* (mundo dos mortos). Este ato ritual trata do culto aos ancestrais e antepassados Kaingang que já deixaram o mundo denominado terreno e que apesar do histórico de interrupções, repressões e proibições pelo qual este e outros aspectos da cultural foram submetidos permanece vivo na vida Kaingang (QUEIROZ & LINO, 2021).

Em estudo realizado com o povo Xetá da família linguística Tupi-Guarani, grupo dialetal Guarani, Parellada (2017) questiona a maneira como os Xetá ficaram conhecidos pela

maior parte da opinião pública como “remanescentes da idade da pedra” devido ao contato brutalmente violento com as frentes de expansão da prática agrícola extensiva a partir da década de 1950 no século XX. Os Xetá vivem na Serra dos Dourados, entre os rios Paraná, Ivaí e Piquiri, noroeste do Paraná e a localização de suas aldeias e assentamentos são descritas em diversos relatos etno-históricos e publicações desde o século XVII (PARELLADA, 2016).

Os indígenas Xetá fundamentam sua afirmação identitária na importância de sua vida cotidiana, mitologia e cosmologia, no uso da língua indígena e em sua estética artística como nas práticas de tecelagem, em objetos feitos com plumária, tecnologia de produção artefactual lítica e óssea, pintura corporal e arte em miniaturas confeccionadas em cerume de abelha e outros. Com as ações e oficinas de educação patrimonial realizadas entre os Xetá, subsídios para relação entre cultura material, mitos Xetá e arqueologia Guaraní foram pensados a partir de questões sobre organização social, arte e tecnologia, tamanho de aldeias, práticas agrícolas e confecção de cerâmica (PARELLADA, 2018).

Os estudos de arqueologia citados buscaram eclodir com paradigma da arqueologia convencional ao romperem com as metodologias tradicionais do campo da arqueologia indígena. Para isto, foram propostas ferramentas teóricas e metodológicas que balizaram a clareza dos métodos e das fontes de informações dos dados obtidos que significa que são arqueologias que em sua proposição contribuem como argumento para o não silenciamento da presença indígena nos referidos trabalhos.

Os diversos exemplos de arqueologias colaborativas citadas neste tópico dialogam em pontos muitos específicos com a arqueologia em terra indígena que realizei na aldeia São Francisco. Neste sentido, estes estudos versam sobre a importância das discussões sobre ética em arqueologia contemporânea em diálogo que têm por objetivo derivar em contribuição e construção de uma arqueologia mais ética na relação entre prática arqueológica e valorização da vida dos povos indígenas.

A pesquisa em arqueologia realizada na aldeia São Francisco do povo Tupinambá do baixo Tapajós residente na Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns pode ser definida como uma **arqueologia viva** por meu posicionamento de morador do local, situação que me proporcionou pensar em uma outra arqueologia indígena vivida pela experiência como indígena arqueólogo pavimentado pela nossa cosmologia Tupinambá.

Essa experiência reflexiva na T.I. Tupinambá me possibilitou pensar em perspectivas teóricas, metodológicas e em discussões analíticas acerca das relações e conexões existentes entre as noções de revitalização cultural, cosmologia e narrativas indígenas. Não poderia ter realizado este movimento epistemológico sem deixar de refletir profundamente sobre como

construímos classificações, periodizações e técnicas de obtenção de dados arqueológicos que apreendemos em uma disciplina tão ampla como a arqueologia.

Este levantamento arqueológico é justificado por entender e realçar que existem histórias indígenas de longa duração na aldeia São Francisco e que a paisagem na aldeia materializa parte significativa destas histórias. Este cenário não inclui somente elementos materiais reconhecidos da paisagem, mas principalmente a inseparabilidade entre produção/transformação da floresta e cosmologias dos povos indígenas no presente.

Uma crítica a ser feita é que em contextos de produção de arqueologias colaborativas voltadas para uma multivocalidade a questão assimétrica de equidade positiva que versa sobre inclusão social e igualdade perante a diferenciação cultural e alteridade continua em segundo plano diante dos difusos interesses de/na pesquisa. Com isto, muitos dos estudos de arqueologia produzidos em terras indígenas no Brasil têm proposto a construção de uma arqueologia brasileira dentro de uma perspectiva da história indígena de longa duração hegemonicamente não contada pelos povos indígenas.

No baixo Tapajós nós povos indígenas contestamos o método do licenciamento socioambiental aplicado sem consulta livre prévia e informada em áreas que afetam nossas vidas e famílias, entre outras práticas exógenas aos territórios. Temos compreendido que a publicação tanto de relatórios de impactos ambientais como de laudos e perícias de caráter sociológico e/ou antropológico têm tratado os sentidos e significados das cosmologias de diferentes etnias como superstições e mitos.

Abdica-se de reconhecer a importância da vivência dos indígenas nas aldeias e, até, por vezes da análise humanista da ausência de políticas públicas de qualidade para as etnias que é direito assegurado constitucionalmente. A realização de pesquisas e aplicação de questionários para identificação de grupos étnicos têm apresentado documentos “antropológicos” desconexos com a realidade cultural, resgate histórico e respeito ao direito de pertencimento, muito por conta da visão e atitudes de preconceito e racismo explícitos e/ou velados pelos quais podemos perceber sua atuação enquanto barreira para efetiva regularização de terras indígenas.

Ao articularmos prática arqueológica baseada na conscientização da importância da tradição oral indígena vivenciada na aldeia, sua diversificada ligação com as histórias indígenas no presente e debates arqueológicos sobre a cronologia de ocupação indígena baixo Tapajós, enquanto crítica ao pensamento colonialista, podemos perceber outras lentes de interpretação para as práticas de territorialidade necessárias para se descrever por exemplo em RCID's (Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação) e RTID's (Relatório Técnico de Identificação e Delimitação).

A argumentação contrária aos RCID's e RTID's que apresentam relatórios com argumentos comprobatórios para as reivindicações étnicas e territoriais dos povos indígenas ocorre devido a maioria dos documentos de identificação coordenados por arqueólogos não indígenas colocarem como preocupação inicial interpretar as ocupações e assentamentos indígenas como multicoponenciais, sempre marcados por processos de reocupação e/ou abandono, sem atentaram para as amplas redes de relações sociais interétnicas existentes por todo continente sul-americano nos últimos milênios. Neste cenário, com relação às ocupações em sítios arqueológicos de terras pretas indígenas a ideia de sítio multicoponencial tem sido reinterpretada de maneira equivocada a partir da chamada "tese do marco temporal". As contestações de RCIDs e RTIDs que dissertam em favor dos povos indígenas por vezes são apresentadas em algumas de suas expressões mais vorazes com os chamados "contralaudos" que inclusive são protocolados pelos âmbitos administrativos da FUNAI e da Justiça Federal.

### 3.3 Território, Lugares significativos e Memória

A pesquisa realizada na T.I. Tupinambá é apresentada distintamente de uma arqueologia na paisagem convencional que trabalha as marcas de transformações humanas e os vestígios apenas pela ótica dos estudos de tecnologias enquanto sistemas de redes de relações socioeconômicas fechadas. Importante deixar claro que a crítica não é proposta para as pesquisas que tratam de estilos técnicos, tecnológicos e funcionais, tendo em vista que realizar tais análises não significa excluir a perspectiva do conhecimento tradicional.

Para Garcia (2017, p. 29) a paisagem é o que entrelaça os diferentes “[...] “significados” do que se identifica formalmente como “registro arqueológico”. [...]. E que “[...] corresponde à temporalidade da experiência humana conectadas aos caminhos, lugares, toponímias e topografias.”. Estas experiências são histórias indígenas que os mais antigos nos contam, ouvimos, escrevemos, cantamos e transmitimos, na recondução e respeito à nossa memória.

A noção de paisagem em arqueologia recentemente entrelaçou a perspectiva dos conceitos de território, lugar significativo e memória. Neste estudo de caso, a paisagem e o sítio arqueológico da aldeia São Francisco e seus significados são exibidos através das narrativas do povo Tupinambá para refletirmos sobre os diferentes significados e sentidos que tais narrativas assumem nas agendas e discussões de pesquisa arqueológica.

Para Machado (2013) o conceito de paisagem cultural não envolve somente as paisagens modificadas materialmente, mas aquelas que são transformadas pela percepção humana, sendo imprescindíveis para entendermos o significado de território, lugares importantes e da memória associada a eles. Neste sentido, pensar em uma arqueologia da paisagem hoje significa refletir sobre práticas culturais nos territórios indígenas e a memória associada à dimensão ontológica e cosmológica dos lugares que apresentam agências no “[...] engajamento perceptivo dos humanos com o ambiente [...]” no qual é constituída “[...] a própria paisagem e dentro dela encontramos a criação dos chamados lugares.” (MACHADO, 2013, p. 78).

A ideia de um estudo sobre a paisagem do ponto de vista arqueológico foi apresentada por Binford (1982) com o conceito de arqueologia do lugar que com ênfase na análise tecnológica de obtenção de recursos no meio ambiente e analogia etnográfica da cultura material não tratou diretamente da paisagem como local simbólico e cultural, mas comparativo nas possibilidades de entendimento dos sistemas econômicos, conseqüentemente, convertidos em aspectos sociais das culturas investigadas.

Em geral, o entendimento que permeia as questões sobre paisagem é aquele que a entende como sinônimo de meio-ambiente e que a classifica como responsável por oferecer

diferentes condições ambientais de recursos necessários para sobrevivência e subsistência de sociedades humanas, vista como espaço ambiental composto por sistemas ecológicos, com estrutura e vida de transformação própria onde os grupos humanos manejam e adaptando-se à diferentes situações ambientes.

Hodder (1988) alertou para o registro arqueológico como uma alegoria não reducional da adaptação humana ao meio ambiente, mas de uma interação social no ambiente e com o ambiente e sua significação através de práticas rituais, técnicas e simbólicas. Esta visão tem tratado da paisagem ambiental como um lugar significativamente marcado pela experiência social, cultural e pelos processos de territorialidade (ZEDEÑO, 2016, BOWSER & ZEDEÑO [eds.], 2009).

O conceito arqueológico de território de acordo com Zedeño (1997) pode ser compreendido como a história socioambiental de interação humana no meio em que vive. Mas ao mesmo tempo enquanto demonstração de diferentes aspectos da territorialidade humana, o território está na esfera econômica, social, política e ritual e possui forte dimensão espacial que envolve as habitações e a vida diária das pessoas (ANDERSON, J., 2004; CARROLL; ZEDEÑO; STOFFLE, 2004).

O território é um lugar que possui paisagens como registros de territorialidades muito antigas e recentes. Este conceito não deve ser observado somente como um espaço pelo qual as culturas e pessoas no passado ocupavam e habitaram a terra, normalmente, interpretado através da distribuição espacial e geográfica de artefatos, mas por intermédio da noção de territorialidade que é o significado que as populações indígenas atribuem a estas paisagens, bem como são locais de existência e moradia de seres espirituais (ZEDEÑO, 2016).

Essa proposta de interação tridimensional foi construída através da interpretação da combinação da modificação humana em paisagens antes vistas como não intencionais e/ou paisagens não transformadas, mas que em uma outra percepção e maneira de se empregar historicidade revelam a formação das territorialidades específicas (NICHOLAS, 2006; ZEDEÑO, 2016).

Silva (2013) ao realizar pesquisa colaborativa com o povo Assurini trouxe-nos a perspectiva dos lugares significativos e como estes são interpretados pelos próprios Assurini como seus registros ancestrais de visitação e de historicidade, fazendo destes espaços narrativas do ponto de vista da diversidade cultural. Defendidos pelos povos indígenas em diversas partes do mundo, os lugares significativos são fisicamente e simbolicamente transformados, são percepções da identidade e cultura que invocam encontros culturais e que fazem destes persistentes (ZEDEÑO & BOWSER, 2009).

Nessa ótica, Jácome (2017, p. 197) aponta para a realidade e olhar mais acurado para os lugares que possuem pouca compreensão como sítios arqueológicos “[...] lugares com vestígios materiais que nós reconhecemos como tal. Mas são lugares com histórias e marcas (visíveis ou não) que fazem parte da narrativa histórica de humanos e não humanos [...]”. Jácome (2017, p. 497) no estudo com o povo Wai Wai, no baixo Trombetas-Nhamundá, demonstrou que os lugares significativos dos Wai Wai possuem potencialidades díspares em que:

[...] ao mesmo tempo são locais de história dos antepassados e de outros seres, que no tempo presente são apresentados como míticos. No entanto, vimos que a potencialidade desses lugares de ativar memórias e afetos (perigos, doenças, infortúnios) é real, ou seja, que aquilo que está no passado mítico, tem potência e agência de agir no presente. Mas ao mesmo tempo, consideramos que os lugares e as cerâmicas também guardam memórias, não no sentido cronológico linear, mas conforme já discutimos, por outros modos.

Normalmente a identificação e/ou medição de tamanho de sítios arqueológicos em terras indígenas ocorre a partir de informações prévias creditadas aos conhecimentos locais sobre o território. Nisto, a memória ao ser relacionada com a identidade étnica, explícita na relação das pessoas indígenas com seu território, constitui matéria-prima que permite acesso a diferentes histórias indígenas, acessadas e estabelecidas através de vivências nos chamados lugares significativos. Entre as dimensões de significado e importância dos lugares sejam de memória e/ou sagrados percebo a ligação que estes sistemas abertos de sociedade possuem de acordo com a noção de ancestralidade indígena dos lugares significativos.

Estes lugares são constituídos de práticas culturais relacionadas às histórias anômalas que podem ou não terem suas historicidades comentadas em algum momento da vida na aldeia e não somente como parcimoniosidade da cultura. Cada um dos lugares significativos pode apresentar paisagens como memórias associadas, com qualidades e significados específicos e distintos, particulares, derivados das suas relações com as pessoas e mesmo a sua inter-relação com outros lugares de memória constituídos na cultura indígena e transmitido através da tradição oral (DAVID & THOMAS, 2016).

O respeito à memória indígena auxilia nas situações de campo e também na interpretação dos vestígios arqueológicos. De acordo com Silva (2002, p. 184) é imprescindível entender como estes “vestígios” estão presentes na vida diária e ritual dos povos indígenas, como uma arqueologia do presente em que podemos buscar entender os sentidos indígenas para registro arqueológico como exterioridades e como parte da revitalização, re inserção e:

[...] incorporação dos vestígios arqueológicos no cotidiano [...] como um dos aspectos da construção e manutenção da sua identidade étnica na medida em que são elementos materiais que falam para *eles* sobre a sua ancestralidade e contribuem para a manutenção da sua memória cultural.

Os territórios, os lugares significativos e as memórias são espaços simbólicos e principalmente de eventos e relações sociais, por vezes sagrados, ligados irremediavelmente à história e à memória das pessoas indígenas e por isso podem também assumir dimensões políticas e identitárias (BOWSER & ZEDEÑO [eds.], 2009; SILVA, F., 2013) que emergem da diversidade das visões de mundo. Seu entendimento é permeado também por códigos e vivências que possuem significados variados e pela vida diária vinculada ao território e uso cultural deste que pode ser observado seja na perspectiva das práticas sociais e/ou das práticas de conhecimentos etnobotânicos que se configuram como argumentos principais que atestam a permanência dos povos indígenas em suas terras tradicionalmente ocupadas.

### 3.4 Outras arqueologias

Uma das propostas teóricas e metodológicas do levantamento arqueológico foi pensar os diferentes campos da arqueologia e história indígena para tecermos conversações sobre a interpretação dos tupinambás sobre as cerâmicas arqueológicas. A partir da arqueologia pós-contemporânea utilizamos conceitos e discussões da arqueologia do presente e arqueologia indígena como ferramentas interpretativas na compreensão do passado humano da ocupação indígena no baixo Tapajós.

A arqueologia do presente e a arqueologia indígena são perspectivas teóricas e metodológicas que fundamentam a observação da interação entre povos indígenas e sítios arqueológicos em seus territórios vivenciados e categorizados como espaços “vivos” e testemunhos da nossa ancestralidade cultural (GREEN; GREEN; NEVES, 2010). Contexto teórico que justifica a importância de pensar nas agendas de pesquisas abordagens que envolvam a questão da aproximação etnográfica enquanto técnica de pesquisa aberta ao diálogo epistemológico com a arqueologia.

As dificuldades técnicas e de caráter ideológico em relacionar itens considerados como étnicos e vestígios materiais é alvo de discussão em qualquer estudo. Destaca-se o estudo de caso que trata da história oral para responder perguntas sobre a cerâmica arqueológica encontrada na Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns e sua relação com a cultura Tupinambá na aldeia São Francisco.

Existem metodologias de pesquisa em arqueologia que estudam os saberes, conhecimentos e filosofias dos povos indígenas no Brasil que são consagradas como os estudos etnoarqueológicos, as pesquisas de arqueologia colaborativa e as arqueologias indígenas, que comumente envolvem a participação direta de pessoas residentes nas aldeias. Nestes trabalhos, que ocorrem principalmente em campo, o envolvimento político do público-alvo do estudo faz parte de uma ação teórica e metodológica debatida e empregada que é aceita de diferentes maneiras pelos sujeitos imersos nas equipes de pesquisas e pelos grupos étnicos estudados.

Essa perspectiva é muito utilizada justamente por permitir possibilidades de proximidade e conexão com os conhecimentos dos indígenas de maneira menos burocrática que tem implicações em uma ideologia de acesso menos pragmático para um passado diversificado culturalmente que pode ser escavado, estudado e porquê não poderia até ser novamente “redescoberto” também.

Anteriormente ao acúmulo teórico e de campo da arqueologia pós-contemporânea ocorreram durante praticamente toda a segunda metade do século XX diversos movimentos de

debates, tentativas de “crises internas” e amadurecimentos teóricos no interior da arqueologia acerca da construção do pensamento arqueológico com maior alteridade e respeito às comunidades tradicionais que tiverem como direcionamento crítico a reflexão sobre o papel das “arqueologias alternativas” (PREUCCEL & HODDER [eds.], 1996) e suas múltiplas maneiras de conhecer o passado (PREUCCEL [ed.], 1991).

Com relação a etnoarqueologia, González-Ruibal (2006) sugeriu classificar esta abordagem de pesquisa como semelhante a uma verdadeira arqueologia no presente, que lida com pessoas e coisas que estão em pleno uso, vivas, com o presente enredado em uma diversidade de significados de passados e que teve desdobramentos nas possibilidades da arqueologia do passado contemporâneo (GONZÁLEZ-RUIBAL & HERNANDO, 2010). Ao assumir postura de pesquisador no campo, o arqueólogo passa a ter convenções que durante as etapas da pesquisa não podem estar reduzidas a compreensão do passado somente como geralmente é percebido como remoto e terminado, mas que precisa estar pronto para lidar com uma arqueologia criativa em sua essência em lidar com o presente e até com poder para transformá-lo (GONZÁLEZ-RUIBAL, 2008, 2011).

Harrison (2011a) ao abordar a prática arqueológica no presente em seu ensaio *arqueologias 'agora'* levanta a questão da relação do valor da produção arqueológica na contemporaneidade e do sentido do "estranho" que se têm de uma intervenção ativa por parte dos pesquisadores com relação ao cotidiano, violências e demandas sociais e políticas das populações tradicionais. Nesta inversão, para propormos a utilização de alguma das metodologias e técnicas empregadas na prospecção arqueológica da disciplina para o campo realizado na aldeia São Francisco foi necessário refletir sobre uma prática arqueológica que fosse além da dicotomia superfície/profundidade.

Isto significa construir agendas de pesquisa e traçar estratégias de escavações organizadas com o objetivo de realizar o salvamento amplo dentre as possibilidades de registro e identificação de materiais arqueológicos em um sítio ou em conjunto regional de sítios. Por isto é pertinente à preservação das zonas não escavadas e estudo extenso das atividades diárias das ocupações das áreas com trabalhos de escavações já realizados (HARRISON & SCHOFIELD, 2009; HARRISON, 2011b).

Trazer a arqueologia do presente e no presente para o debate das arqueologias indígenas e colaborativas é um campo de possibilidades que pode levar nós arqueólogos a estudar e compreender nosso próprio passado e presente de maneira reflexiva. Para isto devemos estar dispostos a inferir e interpretar de maneira a lidar com muitos contextos arqueológicos caracterizados por horrores e afecções que para serem escavados necessitam de “*designers*” que

questionem premissas de regimes robustamente consuetudinários e normativos sobre o significado múltiplo das noções de passado, presente e futuro (RATHJE, 2011).

Grande parte da transmissão de conhecimentos realizada entre os povos indígenas é feita por meio das narrativas de oralidade e vivência em aldeia. Esta tradição decorre no interesse da prática de ensino e aprendizagem de algum conhecimento da ancestralidade ensinado no próprio ambiente em que é utilizado e vivenciado de diferentes maneiras.

Os regimes de conhecimento e sabedoria do povo Tupinambá são construídos por suas relações de vivência em suas aldeias e território e não posso considerá-los diametralmente oposto às normas e técnicas das ciências arqueológicas. Entretanto, durante muito tempo nosso conhecimento tem sido dicotômico em relação ao fazer arqueológico (MACKENZIE & STONE, 1989; STONE & MACKENZIE, 1990).

Minha experiência como arqueólogo e aldeado reacende minhas expectativas sobre ciência e principalmente meu papel como ser político que se propõe a refletir memória e identidade (PARKER, 2005; SILVA, L., 2014; STEWART; KEITH; SCOTTIE, 2004; TULLY, 2007). A cosmologia, os elementos do território, a paisagem e o sítio arqueológico de terra preta indígena, atribuídos de significados, são os principais impulsionadores e articuladores da memória e identidade em muitas aldeias (TSCHUCAMBANG; 2015; WAI WAI, J., 2017). Viver em aldeia e reconhecer paisagens, fenômenos ambientais e caminhos indígenas do território fazem refletir sobre a circularidade reflexiva do pensamento arqueológico.

A realização do *survey* arqueológico foi pautada em propor uma história indígena de longa duração para a ocupação indígena pré-colonial e contemporânea na aldeia São Francisco que ultrapassasse a temática das terras pretas e vestígios de objetos cerâmicos como únicos definidores artefatuais de um período de ocupação. Para produzir esse movimento de torção na prática arqueológica foi necessário pensar a longa duração da ocupação ameríndia do local de maneira transversal a uma arqueologia do sentimento de pertencimento Tupinambá *linkada* à relevância que as fontes de história oral possuem. Com isso nossa tradição, cosmologia, valores e saberes, formas muito próprias de viver a historicidade e a significação de lugares passam a ser as peças principais deste “quebra-cabeça arqueológico”. Garcia (2017, p. 36-37) aponta que a metodologia aplicada a pesquisa de campo em *survey* arqueológico acompanhada de escrita etnográfica deve frisar na:

[...] dimensão relacional dos lugares, mais precisamente sobre o modo como os lugares tecem paisagens ganham cores, sons, calor, frescor, cheiros, sabor, cansaço, medo, afeto, expectativas, surpresas, estranhamentos, saudade.

Esta dimensão nativa de repensar a arqueologia enquanto um movimento de ação e envolvimento coletivo em que cada sujeito enredado na pesquisa traz consigo os conhecimentos e vivências prévias que carrega sobre a territorialidade de sua aldeia e paisagens, entremeados pela memória das narrativas de oralidade da vida no território é o que hoje se apresenta como novidade temática na arqueologia brasileira.

Por isto poderia ter sido “menos difícil” entender e escrever sobre o que os “outros” teoricamente não exóticos a mim explicavam ou mesmo sobre aqueles contextos de coleta de dados que vivenciei em algum momento da minha vida por conta própria. Aqueles e aquelas que acompanhei no cotidiano, ao comentarem sobre a pesquisa, argumentam em favor das teorias arqueológicas quando falavam sobre o tamanho das populações indígenas no passado, a antiguidade das ocupações e sua relação com as atividades cotidianas das sociedades indígenas no presente, obviamente a partir de sua própria ótica e termos.

Para pensarmos em compreender a diversidade de contextos encontrados nesta região faz-se necessário entender as perspectivas de histórias, conhecimentos e sabedorias indígenas. Enfaticamente, mesmo que ainda existam arqueólogos refletindo sobre suas práticas de reprodução do modelo *status quo* da disciplina devemos expandir a visão de arqueologia ainda muito fechada e fixada na cultura material transformada em objetos específicos como as cerâmicas e as indústrias de lascamento lítico, assim poderemos observar como formam-se e qual o significado da materialidade de um sítio arqueológico indígena e sua explicação a partir das interpretações dos povos indígenas.

### 3.5 Etnografia e Arqueologia

A etnografia e arqueologia propostas neste estudo advém da agência e luta política contemporânea do povo Tupinambá no presente e se difere da etnografia descritiva formal de campo cartesiana que se redefine a partir de um conjunto exclusivo de métodos de campo que ignoram pretensamente as experiências subjetivas produzidas ao sermos afetados<sup>27</sup> durante o campo etnográfico e prospecção arqueológica.

Neste sentido, precisei entender que o acúmulo de experiência etnográfica contribui para compreendermos como a postura etnográfica serve para “desnaturalizar o óbvio” e apresentá-lo através da escrita e do texto em etnografia. Mesmo não sendo objetivo da dissertação é impossível não tratar em síntese do percurso conceitual e epistemológico da disciplina antropologia suas conquistas e avanços.

Vamos recorrer, rapidamente, à história das crises internas da antropologia e seu histórico colonialista de formação durante o século XIX partindo da observação crítica das primeiras antropologias evolucionistas que tinham como característica construir textos etnográficos através de informações interpretadas em cartas e correspondências. Assim, poderemos apresentar as discussões recentes ocorridas no século XXI no campo da etnografia realizada em conjunto com pesquisa arqueológica.

As antropologias darwinistas (antropologia física e antropologia biológica) e os distintos teóricos das antropologias evolucionistas sociais do século XIX ficaram famosas por terem adotado em diferentes níveis e nuances os preceitos de conversão da teoria, método e inclusive da análise dos resultados obtidos pela *teoria da seleção natural*<sup>28</sup>. Desta maneira, grande parte dos processos de colonização e dominação entre nações e povos foi assinalado pela afirmativa de ser natural que alguns grupos de humanos predominassem sobre outros e que isto gera hegemonias e hierarquias entre as sociedades complexas e evoluídas versus as comunidades selvagens em estágios evolutivos primitivos. Neste período, a emergência da noção de eurocentrismo é potencializada e torna-se parte da discussão das antropologias que defendiam a superioridade de grupos europeus sobre não-europeus.

---

<sup>27</sup> Favret-Saada (2005) traz um bom entendimento da noção de ser afetado durante a experiência de campo. Nesse sentido, o campo da etnografia também é constituído de situações de comunicação involuntária e não intencional.

<sup>28</sup> A *teoria da seleção natural* se situa como um dos principais mecanismos da “evolução”. A *teoria da evolução* formulada por Darwin (2009 [1872]) indica que existe um processo de bilhões de anos em que organismos vivos buscam estar se adaptando às mudanças no meio ambiental em um processo de transmutação de “espécies”. Na seleção natural os mais aptos e adaptados a determinadas circunstâncias da evolução do meio ambiental sobrevivem e ao reproduzirem-se determinam a variabilidade biológica de um organismo e sua adaptação futura mediante hereditariedade e descendência.

Estudos biológicos e físicos de povos de matriz cultural africana, ameríndia, asiática e oceânica, que supostamente oferecem bases científicas, optaram pelos inaceitáveis testes de “medição cranial” que impuseram ideias fascistas e arianistas transvestidas de hierarquias fictícias definidas pela cor da pele dos indivíduos e pela “medição corpórea de modo geral”. Eram as tentativas de legitimar o preconceito, escravização e colonização, julgando “compreender” que os motivos para determinadas civilizações e sociedades terem sido escravizadas seria a sua condição física “propensa” ao trabalho braçal.

Esta foi a proposição hegemônica para a “conversão” do método consagrado naquele tempo histórico para o estudo da diversidade biológica no planeta para o método aplicado no campo científico *do humano e do social*. Acreditou-se que o nacionalismo dos estados europeus confirmaria a superioridade europeia na trajetória do gênero humano.

Os primeiros pensadores na antropologia e arqueologia começaram a criticar o “progresso” e o “desenvolvimento” das diferentes sociedades a partir dos modelos da “pré-história” e “antiguidade” e estabeleceram a “idade moderna” como época mais elevada da “evolução” da cultura. Não houve sensibilidade e alteridade para pensar os povos “selvagens” para além de tratá-los como grupos exóticos com hábitos primitivos e ultrapassados, estas perspectivas representaram influências negativas que perduram constantemente nos debates sobre a aceitação da diversidade cultural.

No limiar histórico entre os séculos XIX e XX surgem críticas ao referido modelo etnográfico e sua premissa eurocêntrica com outras antropologias que questionavam o modelo evolucionista social a partir do debate em torno da antropologia cultural proposta por Boas<sup>29</sup>. Este pode ser considerado um movimento de torção forte na linearidade antropológica que de forma espiralar desde a passagem do século XX para o XIX têm gerado crises eternas na circularidade reflexiva da antropologia.

A partir desta contraposição entre modelos analíticos, percebo que a realidade hegemônica ainda retém discussões importantes sobre a diferença cultural entre os grupos étnicos na etnografia contemporânea com a reprodutividade do prisma dos centros científicos que praticam ciência colonizadora na produção intelectual antropológica e que autoconsideram a disciplina marcada por três grandes movimentos teóricos.

---

<sup>29</sup> Para uma discussão inicial sobre relativismo cultural e particularismo histórico visitar obras como o livro *Antropologia cultural* (BOAS, 2005). Mesmo que sobre influência da perspectiva que via o lado exótico das culturas tradicionais ainda como resultante de processos de desenvolvimento cultural questiona-se a não valorização dos aspectos culturais das chamadas “culturas primitivas e/ou comunais” como enaltecimentos da diferença de *ethos* entre diferentes grupos étnicos.

Um primeiro movimento teórico baseado na emergência sistematizada da etnografia de observação de campo a partir do trabalho de Malinowski (1978 [1922]) com os *Argonautas do pacífico ocidental*<sup>30</sup> no qual o “método etnográfico” tornou-se um modelo de concepção e produção do conhecimento antropológico. Nas décadas seguintes, a definição de etnografia foi configurada como a representação dos três atos cognitivos que compõem o saber antropológico: ver, ouvir e escrever; os dois primeiros precisam ser treinados, atentos e, assim como a escrita, calibrados pela teoria e devem ser seletivos (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996).

A constituição do segundo movimento teórico tem perpassado pelas fortes crises de crítica que a autoridade etnográfica sofreu entre as décadas de 1960, 1970 e 1980 com o movimento pós-processual que questionou a etnografia de campo cartesiana. Esta antropologia pós-moderna tem sido influenciada por desdobramentos conceituais encontrados e criados no conflito teórico entre a antropologia estrutural francesa e a antropologia interpretativa americana.

Entre o final da década de 1950 e início da década de 1960 a tradição etnográfica francesa foi revolta pelas discussões trazidas por Lévi-Strauss (1989, 2008) em obras imprescindíveis como *O pensamento selvagem* e *Antropologia estrutural* nos quais propôs, principalmente, a importância do conceito de eficácia simbólica e a ideia de que comunidades indígenas tradicionais no continente americano possuíam uma estrutura mental profunda muito semelhante no aspecto da cosmologia, mitologia e gênese de mundo.

Paralelamente a isto, uma importante discussão na antropologia americana ocorreu durante a década de 1960 e teve seu acirramento com a publicação no início da década de 1970 de dois livros importantes para a antropologia no Brasil. *A interpretação da culturas* de Geertz (2008 [1973]) que anunciou pressupostos e possibilidades de uma “descrição densa” para pensar na interpretação de uma cultura a partir de um olhar exógeno para compreender o exótico, e, *A invenção da cultura* de Wagner (2010 [1975]) que propôs que o trabalho etnográfico necessitaria ser entendido no seu sentido científico enquanto sistema interpretativo do escopo antropológico e a partir da criatividade humana para compreender o sistema cultural de um grupo de indivíduos como sendo um sistema aberto.

A partir disto, importante a leitura dos interessantes capítulos do livro editado por Clifford e Marcus (1986) intitulado *Writing culture: the poetics and politics of ethnography* que questionou a constituição da “alegoria etnográfica” e da autoridade etnográfica das

---

<sup>30</sup> Para buscar compreender a diferença entre escrita etnográfica e postura preconceituosa em campo ver o livro *Um diário no sentido estrito do termo* publicação póstuma do diário de campo de Malinowski (1997) que contém parte de suas reais visões e comportamentos sobre a pesquisa etnográfica.

populações tradicionais em campo, principalmente em trabalhos que não se propõe a reconhecer a diversidade cultural (CLIFFORD, 1986, 2002). Especificamente o capítulo: *Fieldwork in common places* de Pratt (1986) que trata do desconforto no meio acadêmico e da crítica que a autoridade etnográfica trouxe com a inclusão mais humanizada de uma comunidade e sua vivência no âmbito da pesquisa e apresentação de trabalhos etnográficos.

Pratt (1986) explica que a coexistência da narrativa pessoal e da descrição objetificada na escrita etnográfica é a questão mediadora da contradição existente entre a disciplina antropologia e a autoridade pessoal e científica dentro da escrita etnográfica e que isso tem sido possível desde o advento do início da constituição das normas e métodos para os etnógrafos de trabalho de campo. Em comunidades indígenas, por exemplo, o trabalho de campo apresenta experiências cotidianas inigualáveis, porém quando os acontecimentos são registrados para serem redigidos durante as diferentes fases da escrita etnográfica, ao denotarem a nitidez da/prática antropológica são confrontados com as normativas e conformidades do discurso da autoridade dos etnográficos, mediante as responsabilidades do pesquisador, e acabam residindo em um obscurecimento do diálogo étnico e da experiência subjetiva.

Para Pratt (1986) a conversão do trabalho de campo através de notas de campo, em detrimento de uma etnografia formal requer uma dificuldade desnecessária para a manutenção discursiva da posição do etnógrafo, pois a posição científica do etnógrafo não deve ser de observador fixo à margem da comunidade estudada, como um expectador altivo do outro devido a impossibilidade concreta desta atitude. Esse cenário tem gerado crítica a autoridade etnográfica e teve desdobramento em outras antropologias que trouxeram mais da experiência de campo para dentro da vivência e escrita etnográfica.

É deste momento histórico de reviravolta teórica também o livro *Gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia* de Strathern (2006) que trouxe discussões para o campo da antropologia que destoam das proposições da antropologia econômica americana, além de tecer críticas a prática etnográfica descritiva formal que distancia o pesquisar do campo em que está inserido.

Durante as últimas décadas, Strathern (2014) observou como grupos culturais são classificados a partir da ontologia ocidental entre natureza versus a cultura, em sua análise do efeito etnográfico e das ficções persuasivas em antropologia. Estas intervenções substanciais no campo paradigmático da antropologia foram possíveis a partir de *links teóricos* estabelecidos com estudos culturais e literários provenientes de autores de regiões como Ásia, Oriente Médio e América latina durante o mesmo período.

O terceiro grande movimento na teoria antropológica na atual contemporaneidade é caracterizado como movimento de ampla rizomação<sup>31</sup> e conquista de independência a partir da postura crítica dos estudos antropológicos realizados por grupos considerados, depreciativamente, como subalternos e/ou periféricos que continua gerando crises infinitas na antropologia ao requerem polissemia e multivocalidade na disciplina.

Neste cenário, o estruturalismo lévi-straussiano tem representado forte influência sobre a antropologia na Amazônia e no Brasil com a chamada antropologia pós-estruturalista. Destaco grandemente as contribuições críticas para a reflexão etnográfica nas últimas décadas de Viveiros de Castro (1996, 2013) com o artigo *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio* e o livro ensaístico *O mármore e a murta: a inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* publicado nos primórdios do século XXI; Latour (1994) com o clássico livro *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica* publicado no início da década de 1990, além de Descola (1997, 1998) com as discussões contidas nos textos *Ecologia e Cosmologia* e *Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia*.

Porém, têm surgido como crítica ao pós-estruturalismo e a perspectiva de universalização da forma de pensar humana antropologias questionadoras. Neste amplo espectro teórico da antropologia pós-contemporânea destaco a formação de antropologias indígenas propostas por Baniwa (2015, 2019a, 2019b) que refletiu sobre o desencanto da descolonização da antropologia indígena, Benites (2015, 2016) que aborda a trajetória da antropologia indígena que se confunde com a atuação social e política na militância por direitos e Vaz (2010, 2019, 2021) que tem análises destacadas sobre a importância da antropologia como ferramenta utilizada para a resistência étnica indígena e suas formas simbólicas.

Podemos dizer, assim como Peirano (2014, p. 389), que a antropologia é como uma invariável bricolagem<sup>32</sup> intelectual que tem como resultado uma permanente recombinação intelectual que necessita de “[...] constante recomposição [...], uma antropologia da antropologia da antropologia.”. E que certamente a crítica antropológica ainda perdurará no sentido de refletir sobre as “[...] relações de poder desigual entre pesquisadores e seus então nativos [...]” e o “[...] financiamento politicamente direcionado.” (PEIRANO, 2014, p. 381). Não podendo mais estas práticas serem aceitas, devemos tentar desconstituir a reprodução de

---

<sup>31</sup> Para uma discussão sobre a noção de rizoma e de pensamento rizomático com vistas a entender inicialmente sua influência na antropologia ver Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995, 2004).

<sup>32</sup> Para um bom entendimento da noção de *bricoleur/bricolage* como trabalho artístico, aqui tratada como derivação de um rearranjar no campo científico, revisitar Lévi-Strauss (1989) capítulo 1: *A ciência do concreto* presente no livro *O pensamento selvagem* originalmente publicado em 1962.

um pensamento etnográfico que visa novamente invisibilizar a presença étnica da diversidade cultural.

Por isso, minha inquietação sobre o real papel das monografias clássicas no tempo presente. Percebo que esta questão não é mais revisada e esta sendo tratada apenas como simples liberdade teórica. Este reconhecimento teórico disfarçado possui intuito de reproduzir o sistema epistemológico que priva ensaios, dissertações, teses, trabalhos de pesquisa realizados na perspectiva de etnógrafos que não estão nos eixos das grandes universidades e no circuito dos grandes autores, mas que tem realizado e refletido sobre etnografias que continuam a serem alvos de atitudes de racismo científico, ignominiosamente, vistas como “localizadas” e “regionalizadas”, “alternativas”.

Portanto, ao realizarmos um trabalho de campo em arqueologia que inclua a etnografia e em dois espaços de atuação: o campo e o texto (ambos incluem a experiência teórica em campo) poderíamos pensar e produzir um texto etnográfico entendido como uma performance de torção crítica de um determinado recorte etnográfico de um grupo étnico. Contraposição ao método genérico de alguns cenários de produção de etnografias que em suas características e categorias analíticas de sistemas culturais fechados fazem generalizações e esvaziam os significados culturais e simbólicos.

Sobre os métodos de pesquisa da etnografia arqueológica é possível dizer que está surgindo como desdobramento dos campos da etnoarqueologia e da arqueologia do presente ao lidar “[...] com questões contemporâneas relacionadas ao envolvimento crítico e reflexivo com as populações no presente a partir da percepção da multitemporalidade do registro arqueológico.” (GARCIA, 2020, p. 55-56). Em princípio, o papel de arqueólogos na produção de etnografias arqueológicas é ater-se aos significados materiais ou imateriais que o sentido daquilo que classificamos como “arqueológico” assume para os indígenas em suas histórias e epistemologias. Como consequência o método apresenta-se com medidas em que se propõem para os arqueólogos a interpretação de contextos históricos específicos (*ibid.*).

A etnografia arqueológica, por exemplo, é a experiência no lugar e em paisagens que são o presente, o passado e o futuro (GARCIA, 2017, p. 35). De acordo com Garcia (2017, p. 35-36) a etnografia arqueológica é aquela:

[...] que lida com questões contemporâneas relacionadas ao envolvimento crítico e reflexivo das populações no presente por meio da percepção da multitemporalidade do registro arqueológico. Trata-se da construção dialógica do conhecimento a partir da experiência do lugar (HAMILAKIS, 2014, p. 406-408). Na etnografia arqueológica, os objetos, monumentos e sítios arqueológicos se depreendem do tempo cronológico e, em última instância, deixam de ser “*arqueo*”-lógicos, tornando-se materialidades nas experiências do tempo. Trata-se de um modo de fazer arqueologia, em que materialidade e temporalidade são sentidos distintos à produção do

conhecimento arqueológico, levando os arqueólogos a reconsiderar suas certezas epistemológicas e ontológicas, especialmente no que se refere a linearidade do tempo e a rígida separação entre o passado e o presente.

Hamilakis e Anagnostopoulos (2009) ao trazerem a discussão sobre a perspectiva arqueológica oficial e/ou tradicional questionam-nas e debatem sobre os reais sentidos da materialidade do passado e das narrativas do tempo e existência. Após reviravoltas e discussões sobre o papel da pesquisa e do pesquisador em arqueologia, a etnografia arqueológica tem surgido como chave epistemológica envolvida pela crítica a condição moderna e contemporânea da arqueologia em uma reconceitualização radical da própria arqueologia.

Interessante reflexão é trazida por Hamilakis (2011a) ao se referir a uma arqueologia da “ausência”, bastante atual, “embebecida” devido a necessidade de certa mecanização da prática arqueológica, que trata apenas dos vestígios materiais deixados pelas pessoas, mas que teoricamente não lida com as pessoas que herdaram estes vestígios no presente, tão pouco com seus interesses culturais e políticos. No entanto, tal afirmação é severa demais e torna a situação ainda mais complexa, pois muitos grupos étnicos continuam produzindo cultura material em seu sistema cultural próprio. Hamilakis (2011b) aponta que não é possível uma arqueologia da “ausência”, pois ainda que as pessoas no presente não sejam consideradas essas mesmas pessoas “estão lá” atuando na transformação (re)significação do que tratamos como arqueológico.

Em conjunto com isto, com relação a vivência em aldeias, podemos pensar nas práticas cotidianas realizadas pelos indígenas como a transformação da paisagem natural, classificadas como paisagens antropogênicas, tanto pela transformação botânica como quando ocorre a atribuição cultural imaterial a uma determinada paisagem (LANE, 2016). Podemos dizer que o essencial nesta etnografia é formado por estes elementos apresentados e pela percepção de que as populações indígenas que moram nos sítios arqueológicos convivem, significam e ressignificam os objetos arqueológicos e produzem sua própria cultura material.

Jácome (2017) considera a etnografia arqueológica realizada entre os povos Wai Wai como sendo suas observações em campo, entrevistas, visitas com indígenas em sítios arqueológicos e/ou locais importantes, assim como conversas com indígenas e colegas sobre o tema trabalhado e suas reflexões sobre a temporalidade. Jácome (2017, p. 45) chama a atenção que a “[...] etnografia arqueológica não é um termo novo [...]” a noção vem sendo construída nos debates da nova arqueologia, etnoarqueologia e movimento pós-processualista e explica que a etnografia arqueológica possui como metodologia obter dados a partir de fontes como:

[...] etnografias multi-localizadas, pesquisa etno-histórica, entrevistas formais e não formais, observação participante, pesquisa de arquivos, visitas a sítios arqueológicos, diálogos com as comunidades, assim como membros da equipe de pesquisa e colegas da acadêmica.

Neste sentido, apontamos para uma etnografia arqueológica com ação política em defesa dos povos indígenas originários que necessariamente deve ter “[...] en cuenta la materialidad, la multi-temporalidad y las experiencias alternativas de la historia y los lugares.” (GONZÁLEZ-RUIBAL, 2017, p. 270).

A etnografia em conjunto com a prática arqueológica realizada neste estudo foi produzida também a partir da perspectiva teórico-metodológica da autoetnografia (ADAMS & HERRMANN, 2020; ADAMS; ELLIS; JONES, 2017; ADAMS; JONES; ELLIS [eds.], 2015; ELLIS & BOCHNER, 2006; SPRY, 2001). Além é claro da construção etnográfica e autoetnográfica que foi realizada a partir das vivências, andanças no território e momento de registro visual dos terrenos do local da pesquisa na aldeia.

A autoetnografia é um método de pesquisa qualitativa produto da filosofia e antropologia pós-moderna (ANTONY, 2015; DENSHIRE, 2014) e que evoca a relação entre o próprio pesquisador e sua vivência levando em consideração a importância dos elementos sociais da própria experiência subjetiva do pesquisador (REDA, 2007). A autoetnografia pode ser produzida por indivíduos em uma experiência intercultural documentada de um contexto de relacionamento, de grupos e equipes, organizações ou em determinadas sociedades em determinado tempo e perspectiva (DENZIN, 2014).

Seu surgimento está relacionado a década de 1980 em um protesto das ciências sociais as suas próprias metodologias existentes a respeito de como as histórias de “outros” não eram representadas com precisão (HAYANO, 1979). O movimento de crítica tratava mais especificamente sobre como a construção de uma narrativa universal sobre um contexto cultural era impossível e como pesquisar os “outros” de forma a pensá-los enquanto exóticos levou a uma justaposição do “eu” e como as histórias dão e possuem sentido na relação entre o “eu” e os “outros” (MARAK, 2015, 2016).

Entre as novas metodologias e formas de escrita e pesquisa em antropologia germinadas durante a década de 1980 esteve a autoetnografia. Sua constituição representa uma virada para gêneros obscuros de escrita com uma auto-reflexividade na pesquisa etnográfica com foco maior na emoção nas ciências sociais e no ceticismo pós-moderno em relação à generalização das afirmações de conhecimento (ANDERSON, L. 2006; FJELLHEIM, 2020; OSWALD et al., 2020; ROTH, 2009).

A abordagem colonialista do método etnográfico de adentrar em um espaço cosmológico, territorial e habitacional com autoridade externa em uma cultura e explorar membros culturais e em seguida deixá-los de maneira imprudente foi então desafiada (HAYNES, 2017). A escrita etnográfica questionada passou a dar vocalidade para outras

críticas etnográficas que questionaram muitos dos estudos que desconsideram os laços relacionais *de e com* um determinado coletivo cultural (DAVIS & BREEDE, 2015).

A essência do método de investigação em autoetnografia é produzir informação escrita na qual são conectados diferentes tipos de detalhes e informações etnográficas que estejam em volta a nós mesmos (ETHERINGTON, 2004; REED-DANAHAT, 1997; WALL, 2006). Estas informações podemos alcançar através dos processos de comunicação e da linguagem, para isso durante a escrita é necessário apreendermos a encontrar os enredos notadamente em si mesmos normalmente sendo detalhes e padrões da vida cotidiana onde devemos ler seu potencial de conexão com o local do estudo (GOODALL JR, 2000).

A coleta de dados autoetnográficos enfatiza a relação humana entre conversas diárias com personagens da pesquisa em comunidade ou segmento estudado em interface com as experiências do pesquisador imerso em seu convívio social comunitário. Existe na premissa de uma pesquisa autoetnográfica a valorização das emoções do etnógrafo que como ofício deve descrever em sua escrita eventos e momentos vividos em cada diferente tipo de detalhe, que pode fornecer para o leitor uma experiência próxima das paisagens do cenário etnográfico. Sendo este um método abordado nesta pesquisa de maneira elementar significa dizer que é uma pesquisa que possui um caráter de novidade no panorama da arqueologia contemporânea e que não busca o retorno à monovocalidade e o risco de se retomar o autoritarismo da autoridade etnográfica arbitrária.

Nesta etnografia realizada a partir da arqueologia minha convivência étnica contribuiu para que minha experiência arqueológica fosse diferente da experiência de um/a arqueólogo/a não-indígena e que não vive no território. Afinal minha residência fica na parte central da aldeia e por viver no local escolhido para a pesquisa estive durante o estudo “imerso” em meu cotidiano.

De tal forma, minha prática arqueológica na T.I. Tupinambá é produto de minhas experiências e vivências em etnografia enriquecidas pela tradição oral e memória de sujeitos residentes na aldeia São Francisco. Estive entremeadado em uma busca por refletir sobre como o povo Tupinambá do baixo Tapajós constrói parte da sua dimensão simbólica acerca de seu território e sítio arqueológico.

A etnografia e a prática arqueológica aqui apresentada versa sobre a cultura Tupinambá da aldeia São Francisco, seu interesse e autonomia sobre a construção de sua história contada a partir de sua perspectiva. Pois em algumas das vezes os estudos etnográficos em terras indígenas, quando são apresentados seus resultados em meio acadêmico e especializado, têm ecoado de maneira diferente da realidade local indígena. Isto significa dizer que nem sempre as

investigações arqueológicas e etnográficas dialogam ou correspondem às noções e compreensões que os povos indígenas entendem por patrimônio cultural. Podemos afirmar que são escassos os trabalhos que optaram pelas experiências de vida, expectativas e interesses dos indígenas que tem suas habitações situadas sobre ou nas proximidades de sítios arqueológicos em seus territórios tradicionais ocupados.

Etnografar é observar como se formam processos de institucionalidade social que tem seu código, sistema de valores e suas regras. Uma etnografia que não veja os valores culturais dos outros de maneira encapsulada no tempo e que vise, por exemplo, a titulação da terra para os povos indígenas, mas como crítica a violência contra comunidades tradicionais que recentemente tem aumentado cada vez mais, também pode ser pensada através da alteridade. Neste caso, pelos coletivos indígenas que necessitam demarcar a diferença de identidade e o direito à diferença cultural, a partir disto podemos afirmar que etnografias que optam por totalizar e/ou globalizar as relações sociais ficam distantes da realidade cultural que normalmente apresenta contextos e conflitos de características diferentes como em qualquer outra sociedade ou grupos étnicos.

## CAPÍTULO 4 – PROSPECÇÃO ARQUEOLÓGICA NA ALDEIA SÃO FRANCISCO

### 4.1 Introdução

Este capítulo trata da metodologia utilizada para a caracterização do sítio arqueológico da aldeia São Francisco e explicita meu retorno à aldeia para a realização da pesquisa em campo após período morando na cidade de São Cristóvão, em Sergipe, quando estive participando de cursos presenciais referentes ao mestrado no PROARQ (Programa de Pós-Graduação em Arqueologia) da UFS (Universidade Federal de Sergipe).

O método de identificação utilizado foi o caminhamento. Diferentemente da grande maioria dos caminhamentos em arqueologia, sejam em terra indígenas ou não, optamos por não realizar intervenções em subsuperfície e/ou coleta de objetos da cultura material indígena durante o caminhamento. Nesse sentido, relato a importância de um estudo arqueológico que respeite as decisões e escolhas da comunidade indígena envolvida na pesquisa.

Normalmente a identificação de sítios arqueológicos ocorre a partir de informações prévias creditadas aos conhecimentos locais dos moradores de uma determinada comunidade ou local. Neste estudo de caso não foi diferente, a identificação do sítio arqueológico procedeu da relação entre minha vivência diária em aldeia, meus conhecimentos prévios do local pesquisado e do arcabouço teórico e metodológico da arqueologia.

A etapa de campo foi compreendida entre 3 de dezembro de 2019 e 29 de março de 2020, durante este período realizamos o registro da espacialidade do local da pesquisa iniciando pela porção norte/leste e depois na porção sul/leste. A escolha pelo trajeto para a prospecção e atividades de registro de lugares significativos ocorreu de acordo com a nossa vivência diária em aldeia e a partir das diferentes atividades que realizamos em nosso cotidiano.

Considero como fontes etnográficas as vivências e conversas diárias com outros indígenas que são coautores deste estudo. Os diálogos e experiências tiveram como tema a relação entre registro arqueológico e o povo Tupinambá na contemporaneidade e foram registradas sem um roteiro pré-estabelecido, mas de acordo com as oportunidades e manifestação de histórias indígenas durante o nosso cotidiano na aldeia São Francisco. O recolhimento de diálogos e transcrição de conversas foram realizados mediante consentimento prévio e autorização de divulgação do material registrado. Com isto, foi montado um banco de dados audiovisuais que dispõe de um riquíssimo material ainda a ser explorado.

As fontes orais são exibidas na estrutura do texto da dissertação como referenciais bibliográficos para a interpretação dos resultados da pesquisa arqueológica. Estas citações tiveram transcrição literal de seu conteúdo e foram usadas de modo direto em um formato que

implica na acentuação da “fala”, porém não enquanto interlocutores fetichizados, mas como coautores da pesquisa arqueológica. A apresentação dos trechos das conversas respeita a linguagem utilizada pelos moradores locais como expressões e coloquialidades específicas da comunicação entre as pessoas que vivem na comunidade. Esse tom lídimo da linguagem local e histórias sobre o passado da aldeia São Francisco é imprescindível como fonte de informação para interpretação do significado de vestígios, paisagens e cerâmicas estudadas.

Pensar em métodos arqueológicos de campo relacionados ao respeito às culturas indígenas faz-nos refletir sobre as abordagens distintivas das arqueologias mecânicas que se preocupam sistemicamente com o “fetichismo do objeto” e o ato de escavá-lo apenas para formar coleções que muitas vezes encontram em péssimas condições conservação em muitos laboratórios. Os objetos e vestígios registrados próximos das casas não foram recolhidos durante os caminhamentos, antes a importância de uma arqueologia que venha trazer aspectos da educação patrimonial em arqueologia para preservação de um patrimônio tão rico que representa a cultura Tupinambá deve ser feita de maneira informada e prévia.

Os materiais arqueológicos estão presentes nas moradias, paisagens e escola indígena. O método de prospecção privilegiou o emprego da etnografia com a prática arqueológica como método de investigação do objetivo da pesquisa. Portanto, por ser uma pesquisa inicial e que envolve minha existência enquanto indígena e arqueólogo, precisei antes de tudo produzir uma etnografia da percepção e construção das paisagens indígenas e das narrativas de oralidade sobre elas e significados de objetos arqueológicos embasados em conhecimentos e saberes destas pessoas na interpretação arqueológica.

Com o emprego do método arqueológico em consubstancialização com o registro da vivência e experiência etnográfica pude perceber a interação entre histórias indígenas, transtemporalidades e transculturalidades e pelo contexto contemporâneo de performance e criatividade e de como são concebidas e transmitidas. Na história indígena de longa duração dos Tupinambá existe a perspectiva de ampliação sobre continuidades, conexões, torções e ligações entre histórias que podem nos “transportar para outros tempos da história” para pensarmos em inferências sobre os modos vida de sociedades humanas do passado não concebidos estaticamente no decorrer da história indígena na Amazônia. Mas que repito não estou na perspectiva de pensar o povo Tupinambá de maneira encapsulada em um passado remoto e pretérito enquanto pensamento mecânico do que significa as noções de pré-história e pré-colonial.

## 4.2 Metodologia aplicada a caracterização do Sítio Aldeia São Francisco

Esta pesquisa é uma combinação entre conhecimento territorial em conjunto com conhecimentos sobre a teoria, história e técnicas da arqueologia em colaboração com o povo Tupinambá afim de interpretar vestígios da aldeia São Francisco. O objetivo do levantamento arqueológico foi perceber e contribuir com a narrativa indígena Tupinambá e sua interpretação das cerâmicas arqueológicas e lugares significativos na nossa aldeia.

Em arqueologia existem diferentes definições e entendimentos metodológicos a serem aplicados em uma pesquisa de campo. Nos trabalhos técnicos buscamos realizar prospecção sistemática, ou seja, trabalhos de pesquisa de campo que incluam pensar nas probabilidades de identificação e caracterização de sítios arqueológicos e suas formas de implantação no lugar e paisagem e em formato de redes de relações, que por vezes configuram-se como amplamente regionais (SILVEIRA et al., 2009).

Acredito que a arqueologia que realizamos precisa passar por aprimoramentos para compreender melhor as discussões encabeçadas por grandes arqueólogas e arqueólogos para fazermos leituras construtivas sobre trabalhos de arqueologia. Em relação ao material encontrado na superfície dos sítios arqueológicos, devemos pensar em metodologias de coleta de dados arqueológicos em campo e não tratar o material de superfície como categoria analítica que não responde praticamente nenhuma questão arqueológica da noção de história de longa duração. Obviamente não podemos fazer associações rasas na questão de atribuição de referencial étnico para o material estudado quando se tratar de trabalhos arqueológicos em superfície, mesmo até quando temos que lidar com estas práticas em atividades de pesquisa.

No Brasil, existem fortes e contundentes tradições e escolas teóricas e metodológicas como por exemplo o estudo dos contextos de antiguidade do homem na pré-história do Nordeste (PESSIS; MARTIN; GUIDON [orgs.], 2014) ou o acúmulo das técnicas de análise sobre o prisma da ciência política sob os contextos arqueológicos da Amazônia central e entorno no período pré-colonial (NEVES, 2012).

Entre as principais características da arqueologia está a diferença metodológica bastante clara entre uma intervenção em superfície que trata da coleta de material arqueológico na superfície do solo e uma intervenção em subsuperfície que trata da escavação das camadas do subsolo a fim de coletar vestígios de cultura matéria e/ou ecofatos. Estas metodologias não são contraposições de nenhuma maneira e mesmo uma questão inerente é que toda intervenção em subsuperfície é antecedida por uma intervenção em superfície, estas “camadas” iniciais da intervenção arqueológica pouco são defendidas na arqueologia de campo pós-contemporânea.

A escolha metodológica por locais habitacionais nos levou a uma maior visibilidade de vestígios cerâmicos em superfície, apontado a importância da discussão sobre os usos de determinadas técnicas de prospecção nas áreas com densa cobertura florestal. As áreas habitacionais do estudo possuem contextos que destoam de áreas florestas, mas que ao mesmo tempo estão imersos na paisagem de diferentes espaços de uma área florestal densa muito próxima das casas com alta densidade em quantidade e altura das árvores, em diferentes níveis dificultou a percepção de cerâmicas em superfície.

De acordo com Banning (2002) o que diferencia as metodologias de levantamento e prospecção é o objetivo da atividade a ser realizada. No caso do levantamento, o objetivo é, em geral, realizar o reconhecimento de diferentes aspectos de uma área geográfica ou de uma paisagem. Na realização desta atividade são identificados diferentes aspectos relacionados a aspectos ecológicos e configurações de sítio arqueológico. Um dos objetivos desta prática é o reconhecimento geral de uma área mais ampla, senão ampla, mas com uma maior diversidade de elementos, onde podem ser incorporados a localização de áreas com diferentes sítios arqueológicos, com distintos atributos de implantação, como diversificação de relevo e vegetação. Em suma, o levantamento visa reconhecer os aspectos antrópicos e/ou ambientais que constituem uma determinada área geográfica.

Enquanto, a prospecção tem a função de apresentar o georreferenciamento, localização, registro e caracterização do sítio arqueológico. Essa metodologia pode ser aplicada de maneira interventiva ou não e normalmente é utilizada para identificar sítios arqueológicos aos quais se pressupõe ainda não terem sido localizados por arqueólogos. O que não significa dizer que o local não é conhecido, mas que também pode ser caracterizado sob o ponto de vista arqueológico (BANNING, 2002).

Consideremos o número crescente de levantamentos em superfície e/ou subsuperfície realizados anualmente entre os quais poucos trabalhos em arqueologia tem feito reflexão e crítica a ausência de fundamentação teórica sobre o levantamento como metodologia de pesquisa e como isto está afeta significativamente na defesa dos direitos das comunidades indígenas, quilombolas e tradicionais.

A frente estreita de comparações entre as pesquisas de prospecção arqueológica não interventiva no subsolo e de intervenção em subsuperfície por vezes tem evitado que se compreenda as ocupações humanas em determinadas áreas. Isto significa dizer que não deveria soar estranho a realização de pesquisa arqueológica sem intervenções no subsolo, mesmo porque o material arqueológico que é utilizado neste tipo de estudo é, justamente, recuperado na superfície da paisagem onde está implantando o sítio arqueológico (AMMERMAN, 1981).

O levantamento arqueológico utilizado para a caracterização do Sítio Aldeia São Francisco foi realizado por método de prospecção arqueológica através de caminhamento e levou em conta as toponímias da comunidade indígena. Os dados de campo foram produzidos por meio de diálogos (conversas, entrevistas e fotografia) com os habitantes da aldeia com objetivo de mapear a ocorrência de vestígios arqueológicos em diferentes áreas do local do estudo e realizar uma aproximação entre cerâmicas da coleção da anciã Kasiki Mercedes Tupinambá e a sua interpretação Tupinambá para existência destes objetos.

A pesquisa também tratou de um diagnóstico inicial do potencial arqueológico na T.I. Tupinambá com método de intervenção arqueológica prospectiva em superfície sem retirar nenhum objeto arqueológico da terra indígena. A prospecção pode ser entendida como um primeiro estágio de uma pesquisa arqueológica, no âmbito da localidade e da região pesquisada, permitindo assim pensar nos aspectos dos assentamentos no passado e ao estudarmos estes artefatos e sua deposição contextual nos sítios arqueológicos podemos planejar melhor sua análise (SILVA; BESPALLES; STUCHI, 2011, p. 42).

A prospecção arqueológica foi realizada a partir de uma exploração etnográfica da memória ancestral da ocupação territorial da aldeia São Francisco que foi observada em conjunção com a percepção sobre as áreas com caminhos indígenas e as paisagens modificadas em um cenário com roças, outras aldeias, vegetação de palmeiras e vestígios de cultura material. Normalmente, as investigações detalhadas de sítios arqueológicos em uma determinada região e a inspeção e identificação visual é complementada pela escavação e coleta em campo de cerâmicas, material lítico e amostras de solos antropogênicos em paisagens transformadas e áreas de cultivo que no presente possuem uma história de implantação por vezes milenar.

Em vários momentos no campo etnográfico e na prática arqueológica, pesquisa e cotidiano na aldeia são afetados e com isto ganham em importância ao levarem ao questionamento sobre as relações de liminaridade que devemos compreender para não descalibrarmos nosso olhar antropológico e arqueológico ao fundirmos dois momentos que necessitam de uma diferenciação a etnografia enquanto teoria e método e a vivência indígena que deve ser respeitada e dignificada.

Neste estudo que tem por objetivo identificar as áreas de interesse cultural e tradicional para o povo Tupinambá foi possível observar o potencial do sítio arqueológico do local onde fica assentada a aldeia São Francisco. O reconhecimento dos lugares significativos e dos locais com vestígios arqueológicos foi realizado através de caminhamentos no terreno da nossa aldeia e de maneira não pré-estabelecida, mas a partir de práticas cotidianas e de nossa vivência diária na comunidade. A busca pela localização dos vestígios, em especial, ocorreu a partir do

recolhimento de informações orais de moradores das áreas próximas as ocorrências arqueológicas que trataram da localização de áreas com afloramentos e exposição de objetos arqueológicos na superfície do solo.

Um caminhar arqueológico pela área ou região a ser estudada é quase sempre a primeira atividade aplicada em campo. Nesta pesquisa este caminhar inicial foi orientado pelo meu próprio conhecimento prévio de algumas das áreas e aspectos geográficos e históricos, e até mesmo arqueológicos do terreno que investiguei devido a minha vivência em aldeia.

Os locais com distribuição de vestígios arqueológicos foram registrados por meio de sistema de posicionamento global manual tendo como referência o norte geográfico (DREWETT, 2011). Com uso de GPS (Garmin CSX60) de navegação e localização houve a identificação e o registro dos locais visitados através de dados georreferenciados (EBERT, 2004; LLOBERA, 1996) usando com ponto de partida (ponto zero) a casa da Kasiki Mercedes Melo Tupinambá. Em seguida foi realizada a produção de documentação fotográfica para cada uma das ocorrências e locais com vestígios arqueológicos.

O caminhar arqueológico realizado para a identificação preliminar da extensão do Sítio Aldeia São Francisco foi efetivado a partir de uma observação atenta da superfície e da dispersão dos fragmentos cerâmicos e da distribuição das terras pretas. A atividade foi desenvolvida e aplicada como preparação para possíveis intervenções em subsuperfícies em futuras pesquisas (FOARD, 1977; SCHIFFER; SULLIVAN; KLINGER, 1978).

O percurso do caminhar foi orientado por trechos radiais paralelos presentes na morfologia dos caminhos e estradas e pelo traçado e entorno das habitações, escolas, áreas de roças e vegetação (CAMPANA, 2009; VERHAGEN, 2013). Os caminhamentos nas áreas mencionadas foram para avaliar as dimensões do sítio arqueológico e para verificar as áreas com concentração de material arqueológico. Através dos caminhamentos e das coletas de dados verifiquei que o material se encontra em áreas de concentração em diferentes áreas da comunidade indígena e em grande nível de destruição em uma área de 80 x 100 metros, havendo locais com acúmulos de material arqueológico em diferentes locais no entorno da aldeia.

A pesquisa foi dividida em três fases. Sendo estas: trabalhos de gabinete; etapa de campo; e análise, discussão e conclusão acerca dos resultados obtidos (DARVILL, 2002-2003).

Considera-se como trabalhos de gabinete a preparação anterior às atividades de campo. Isso significa dizer que nesta pesquisa em questão dois foram os tipos de atividades de gabinete; o período de aulas teóricas e de aulas de práticas de campo que tive na UFS no ano de 2019<sup>33</sup> e

---

<sup>33</sup> Relatório de atividades complementares (JESUS, 2020d).

o levantamento de dados etnohistóricos e históricos sobre as ocupações dos povos indígenas Tupinambá e levantamento bibliográfico sobre a pesquisa arqueológica na região do baixo Tapajós neste mesmo período.

A aplicação teórica e metodológica explicitada no capítulo anterior é expressa aqui como fundamentação para pesquisa na aldeia. A etapa de trabalho de campo é o espaço de identificações dos vestígios, registro fotográfico de coleção cerâmica e registro visual de paisagens ambientais possivelmente transformadas por humanos. Durante a prospecção arqueológica é preciso estar atento para as dimensões materiais e simbólicas da paisagem, isto objetiva observar a composição e distinção entre objetos e artefatos que pertencem a diferentes períodos da ocupação indígena (GARCIA, 2017).

O trabalho de campo é constituinte da aplicação da teoria e método a ser utilizado sendo a atividade essencial da pesquisa arqueológica e que deve ser executada de acordo com uma prática ética e reflexiva, principalmente quando tratamos do poder que o discurso arqueológico possui para determinar condições e textos relacionados às políticas públicas. Por isto, o papel de pesquisas arqueológicas envolve reflexão crítica sobre a sua interferência na vida dos povos indígenas, enquanto ciência que precisa propor medidas de resgate das condições históricas opressoras implementadas contra estes povos e principalmente medidas de respeito à condição étnica indígena no presente.

As metodologias aplicadas em trabalhos de campo em arqueologia, normalmente, seguem uma perspectiva daquilo que pode ser mais útil como técnica aplicada em campo (GOULD, 1980). O objetivo é situar o sítio arqueológico na pesquisa arqueológica e obter o máximo de informações possíveis para fazer sua caracterização para isto são coletados dados e informações sobre a localização dos sítios arqueológicos já muitas vezes já foram anteriormente e, por vezes, amplamente estudados (AMMERMANN, 1981).

Por fim, a etapa que inclui a análise, discussão e conclusão acerca dos resultados obtidos e a edição apresenta uma proposta de conformação interpretativa da atividade de verificação de indícios arqueológicos e que envolve o aspecto da caracterização/delimitação das ocorrências arqueológicas e do sítio arqueológico.

Toda a sistematização final da pesquisa deriva de métodos empregados de maneira reflexiva no pós-campo que também apresentam como objetivo preparar um plano de intervenções em subsuperfície para a continuidade da pesquisa. Estas intervenções poderão ser executadas em projetos de escavação com intuito de identificar aspectos da composição estratigráfica do sítio arqueológico da aldeia São Francisco e quais as características que compõem as camadas com materiais culturais.

A escolha por uma intervenção arqueológica em superfície deve-se à importância de manter diálogo com a comunidade local na condução da pesquisa e ao fato de poder contribuir com futuras pesquisas arqueológicas na aldeia São Francisco, sendo também um trabalho colaborativo com os aldeados e que para ser realizado deve ser consentido e consultado. A escolha de um local a ser escavado, por exemplo, têm de possuir grande significado para a demarcação territorial e atentar para outros direitos que o nosso povo necessita.

A análise e edição textual dos dados da pesquisa ocorreram primariamente na aldeia São Francisco. A curadoria das informações e registro fotográfico das cerâmicas foi realizada a partir da interpretação da anciã Kasiki Mercedes Melo Tupinambá. A pesquisa com o material arqueológico foi realizada como parte da minha vivência no território e cotidiano na aldeia.

Portanto, durante a realização dos diálogos, vivência e experiência em campo registrei informações que pudessem entrar no trabalho arqueológico e estive atento aos comentários que aqueles que estavam ao meu redor poderiam me fornecer sobre percepções sobre as cerâmicas. E, principalmente, a partir da minha experiência como arqueólogo e leitor das teorias que significam e ressignificam o que são e qual o seu valor no mundo, falo da existência dos sítios arqueológicos.

As atividades e etapas do caminhamento arqueológico tiveram por finalidade buscar e identificar o material arqueológico em superfície associado a ocupação dos Tupinambá no tempo presente. Com isso, foi possível observar também aspectos e características do solo como: textura, granulometria, coloração, presença de raízes e radículas e até mesmo o nível de sua compactação fenômeno no registro arqueológico que pode ter uma procedência na formação do sítio arqueológico.

A realização de vistorias arqueológicas foi executada a partir da caracterização das condições de visibilidade do solo. O processo do campo etnográfico e arqueológico foi fomentado pelas informações localizadas nos discursos dos membros da comunidade local, com isto foi necessário pensar quais seriam as possibilidades de identificação das áreas com ocorrências de material arqueológico. Através das informações provenientes da oralidade dos moradores registramos locais com ocorrências de vestígios materiais em superfície. A ênfase foi nos lugares que apresentam camadas de solo expostas como estradas com curvas de níveis e/ou perfis naturais expostas, além de condições específicas de outros tipos de afloramentos cerâmicos em superfície.

Dentro das inúmeras vivências e momentos de conversas que tive com a anciã Kasiki Mercedes Tupinambá fiz algumas gravações sobre histórias que ela tinha para partilhar com a pesquisa. Durante a realização destes registros introduzi o assunto da pesquisa arqueológica e

os conceitos de cultura material e manejo da paisagem. Como informei não de maneira pré-estabelecida, mas a partir da inserção deste tipo de narrativa no contexto de nossas vivências e conversas diárias em nossa aldeia e território cosmológico.

Em muitos de nossos caminhamentos e diálogos avaliei o estado de conservação do sítio arqueológico. Durante o caminhamento arqueológico observei que os locais com material arqueológico existentes na aldeia São Francisco em sua maioria eram lugares aos quais eu conhecia previamente a partir da minha vivência em aldeia desde a segunda metade dos anos de 1990 do século XX. Este contexto remeteria crucialmente para uma experiência arqueológica que ao ser executada exortaria uma relação complexa com o campo de estudo.

A atividade de caminhamento arqueológico em confluência com registro etnográfico objetivou a observação dos vestígios arqueológicos da área e na paisagem ao redor da aldeia. Anteriormente, para a concretização da etapa de campo, foi realizado estudo bibliográfico prévio sobre os trabalhos que trataram do estudo arqueológico no baixo Tapajós no passado e sua relação com o contexto multicultural das aldeias que se localizam em cima de sítios arqueológicos no presente.

Podemos dizer que a utilização da metodologia de caminhamento arqueológico foi importantíssima para identificação das áreas de concentração de artefatos, paisagens possivelmente transformadas e certamente domesticadas e corpos d'água com finalidade de uso social e significância cultural-cosmológica. A aplicação dos caminhamentos também foi realizada em acordo com minhas atividades diárias; como por exemplo, ir ao meu trabalho como professor na escola da aldeia, limpezas de quintal, trilhas, banhos e visitas em igarapés, trabalhos na roça, coletas de material botânico para diferentes usos domésticos, atividades de pesca em diferentes sistemas ecológicos e travessias entre rios.

Isto significa dizer que o traçado do caminhamento ocorreu de maneira não pré-estabelecida, mas em acordo com as atividades da minha vivência em aldeia onde parte do terreno da nossa comunidade já indicava o percurso a ser seguido. Arqueologicamente é possível dizer que o trajeto de muitos dos momentos da prospecção seguiram uma metodologia de linhas radiais paralelas entre si.

Este tipo de perspectiva forma latentes vias e caminhos na pesquisa que com o envolvimento e participação de outros sujeitos, que vivenciam as diferentes formas de existência na aldeia e fazem e refazem percursos por estradas e caminhos constituídos, nos contam sobre a cultura Tupinambá. O objetivo da prospecção arqueológica foi identificar áreas de possíveis atividades específicas e registrar, naquele tempo presente, como se formalizou a composição material no espaço. Por isto, entender e perceber como se configuram as

concentrações e ocorrências de material arqueológico visível na superfície do sítio seria extremamente importante.

O levantamento de informações orais sobre a localização de vestígios arqueológicos ocorreu de forma colaborativa. Isto significa dizer que a etapa de campo se constituiu a partir de diálogos, vivências, memórias, conversas e trocas de experiências, e que a etnografia emergiu das possibilidades de relação entre arqueologia, saberes e conhecimentos Tupinambá a partir de processos de afinidade e intersubjetividade durante os caminhamentos e registro de material arqueológico.

Considerando que a integridade atual do sítio arqueológico investigado apresenta variação de acordo com a área prospectada observa-se a existência de áreas com perturbação e alteração intensa devido à construção de casas de alvenaria, uso cotidiano de motocicletas e recentemente de automóveis, a própria atividade de caminhada humana realizada por não-indígenas que propositalmente destroem contextos arqueológicos e outras atividades consideradas de caráter do meio ambiental como as bioturbações<sup>34</sup>.

Para entender o nível da integridade do sítio arqueológico faz-se necessário compreender qual seu nível de degradação e quais as consequências desta degradação no registro arqueológico. O levantamento e a identificação das ocorrências arqueológicas<sup>35</sup> tiveram como intuito dimensionar previamente o tamanho da área do local da pesquisa e pensar possíveis áreas para escavação na continuidade deste e de outros projetos.

---

<sup>34</sup> Bioturbação é uma estrutura sedimentar gerada pela deformação e/ou mistura de material sedimentar devido a ação de seres vivos no solo. A palavra é formada pela junção das palavras “bio” que significa vida e “turbar” que significa perturbar, revolver ou agitar. As bioturbações do solo podem ser entendidas como um conjunto de processos e/ou feições realizadas por organismos que movimentam os componentes do solo, os indicativos destas estruturas de origem biológica são a constituição de pistas, galerias, tocas, túneis e escavações, além de degradar e deformar por fluidização as camadas sedimentares (SHIMABUKURO, 2009). Com o revolvimento, redistribuição e decomposição da matéria orgânica dos resíduos vegetais e sedimentares são criados habitats faunísticos únicos com caminhos para locomoção e alimentação (CALLISTO & ESTEVES, 1995). A nidificação, que é uma ação animal de construção de estruturas de ninho para realização do período de incubação de ovos, também é responsável pelas biturbações (SANTOS, 2021). Estas estruturas são utilizadas como estudo do desenvolvimento de um organismo e de seus hábitos comportamentais e podem ser geradas através de bioerosões formadas a partir da corrosão de um substrato duro e da deposição de coprólitos; excrementos fossilizados de um animal, importantes por fornecerem informação sobre a dieta de um determinado organismo possibilitando a classificação em carnívoro, herbívoro ou onívoro. Através da identificação de espécies presentes nestes excrementos fósseis é possível fazer inferências paleoecológicas e compreender as características de um possível ecossistema. Grande parte das bioturbações ocorrem por meio de animais invertebrados que acabam gerando estruturas sedimentares por meio da deformação e/ou mistura de material sedimentar (WINGE, 2001).

<sup>35</sup> O critério mais comum utilizado para definir uma ocorrência arqueológica na Amazônia é a existência de concentração de vestígios de fragmentos cerâmicos e/ou líticos em um determinado local com paisagens possivelmente modificadas. Devemos levar “[...] em consideração que a ocorrência arqueológica pode ser definida como objeto único ou quantidade ínfima de objetos encontrados de forma isolada e desconexa de um determinado local.” (NORONHA & ENÉAS, 2018, p. 55) e também como um conjunto de associações entre diferentes sítios arqueológicos em nível regional.

Os caminhamentos foram realizados em diferentes ocasiões diárias com o apoio de diferentes pessoas de distintas idades, anciãos, adultos, jovens e crianças. Nesses caminhamentos do nosso cotidiano observei na superfície do solo cerâmicas e terras pretas, durante nosso dia-a-dia sempre busquei tentar não “induzi-los” a apresentarem onde estavam as cerâmicas, mas que falassem da existência e histórias sobre os objetos sempre o estresse de um não autêntico rigor conservador.

Ao trabalharmos com os conhecimentos dos povos indígenas sobre seu próprio território tradicional estamos lidando com as atribuições e significados que os vestígios e a variabilidade artefactual encontrados nos sítios arqueológicos e na paisagem transformada culturalmente podem significar no contexto da aldeia. São percepções e pensamentos próprios sobre o tempo de vida dos artefatos e sua imersão no passado e no presente além da concepção de paisagens de acordo com seu modo de vida.

Estas questões sobre o conhecimento indígena do patrimônio arqueológico e como este pode contribuir na pesquisa arqueológica no presente foram cruciais no levantamento de hipóteses e gerenciamento dos dados obtidos em campo dentro dos estudos de arqueologia da descolonização, contra hegemônica e de respeito aos povos indígenas (BRUCHAC; HART; WOBST [eds.], 2010; MURRAY, 2011).

A descompactação do controle arqueológico do patrimônio indígena antigo significa contestar a visão colonial que discute sobre os povos indígenas americanos a partir de conceitos de descendência e imigração de outros continentes. Estes conceitos são oriundos do período de formação do estado moderno tardio e têm reproduzido um controle evolucionista do passado dos grupos indígenas no presente, mantendo-o compactado (STEEVES, 2017). Este controle mantém os povos indígenas do continente americano como migrantes recentes na escala de tempo da história global e impede o reconhecimento e transformações que o passado antigo pode trazer para as comunidades indígenas contemporâneas (STEEVES, 2021, 2023).

Uma parte pouco discutida profundamente no campo da arqueologia é o fato do próprio *fazer arqueológico* ser inegavelmente uma prática que necessita escolher o que pode e/ou deve ou não ser alvo de um estudo ou pesquisa. É escolhido aquilo que será descartado e destruído durante uma escavação assim como o que poderá ser recuperado como amostra de campo. Para termos uma ideia a própria intervenção e coleta arqueológica já pode caracterizar a destruição de um sítio arqueológico (COLLINS & MOLYNEAUX, 2003).

Como tornamo-nos a indagar é impossível realizar uma arqueologia em subsuperfície que não venha causar danos e perdas em um sítio arqueológico por isto a importância de propor e construir técnicas avançadas e atualizadas de acordo com tecnologias digitais recentes

(BALSI et al., 2021; PARROTT et al., 2019; PUENTE et al., 2018; RABIGER-VÖLMER et al., 2020) visto que a escavação em subsuperfície pela própria natureza de sua atividade pode ser considerada um tipo de destruição (LAMBERS, 2018).

A questão da preservação do patrimônio e dos sítios arqueológicos tem sido pouco debatida e defendida pela maioria das pesquisas na disciplina. É necessário que perguntemos mais sobre a quem interessa ou deve interessar a salvaguarda de itens arqueológicos ou quem deve e quais métodos podem ser utilizados para conservar os bens arqueológicos e em quais locais os bens devem ser salvaguardados.

Como já mencionado anteriormente, quando estamos tratando do conhecimento indígena como arcabouço teórico para compreensão do registro arqueológico estamos falando de uma postura reflexiva no campo da ciência arqueológica. Isto significou construir contra narrativas a história colonial do pensamento científico que deve ser questionada quando em muitas vezes é ratificada pelo aparato das instituições e pelos estados nacionais (SMITH, L., 2008; FAIRCLOUGH et al., 2008).

As etapas do trabalho arqueológico me fizeram ter duas ponderações sobre a maneira como significamos a cerâmica arqueológica e lugares significativos e de memória. Primeiro, a partir da ótica de aldeado que entendo o material arqueológico e o território enquanto representações culturais de nossa ancestralidade e tradição de vivência em aldeia e em segundo a partir da prática de levantamento arqueológico em seu sentido mais estrito com identificação, mapeamento, elaboração e produção de discursos sobre a localização de vestígios.

O levantamento arqueológico realizado na aldeia São Francisco foi de caráter não interventivo nos extratos do subsolo e as atividades de campo foram desenvolvidas em colaboração com diferentes sujeitos da aldeia. A metodologia utilizada na prospecção arqueológica priorizou a identificação de vestígios em superfície e lugares significativos para as narrativas e cotidiano Tupinambá. A partir de um olhar crítico sobre o seu significado para poder tecer leituras muito próprias sobre a prática arqueológica e que estão interligadas aos modos de ser do povo indígena envolvido no estudo. Penso em contribuir para uma arqueologia mais democrática e pluralizada.

### 4.3 Viagem à aldeia São Francisco e identificação de primeiros contextos de matas antropogênicas

Na manhã do dia 3 de dezembro de 2019 iniciei a viagem de ida a campo e consequentemente de retorno à aldeia São Francisco. O local de partida foi a cidade de Santarém para onde retornei após cumprimento dos créditos presenciais no mestrado em arqueologia do PROARQ/UFS na cidade Laranjeiras em Sergipe. A embarcação escolhida para a viagem à época intitulava-se “Miranda Costa” com linha de navegação sobre o comando das lideranças Otávia e Dias Tupinambá e que realiza a travessia entre Santarém e a comunidade Parauá há pelo menos três décadas. A linha já teve diferentes embarcações neste período, mas sempre mantendo o mesmo comando de navegação (figura 1).



**Figura 1:** Local onde encontrava-se a embarcação usada para a viagem até a aldeia São Francisco. O barco em que viajei é o segundo no lado direito da imagem. O *pier* 03 fica localizado na orla de Santarém e é caracterizado por uma passarela portuária flutuante. Ano: 2019. Todas as próximas imagens são do arquivo de pesquisa e foram feitas pelo autor da dissertação.

A escolha da embarcação “Miranda Costa” ocorreu por este ser um veículo fluvial em que comumente faz o traslado de ida e volta de pessoas da aldeia São Francisco até a cidade de Santarém. Os aldeados viajam até o município de Santarém por diferentes motivos e questões particulares a serem realizadas na cidade.

A viagem até a aldeia São Francisco dura em média cerca de sete horas e a passagem da embarcação em frente à vila de Alter-do-Chão é um dos momentos marcantes da viagem por se tratar de um local que referencia geograficamente metade do trajeto a ser percorrido até chegarmos ao porto da aldeia em nosso território indígena. A vila de Alter-do-Chão também é reconhecida internacionalmente como uma das praias visitadas por centenas de pessoas de outros países todos os anos. Muitos povos indígenas que residem na vila de Alter-do-Chão

como os Borari, Munduruku, Kumaruara e Arapyun localizam nas distintas histórias indígenas e referenciam a comunidade como importante local de resistência indígena na Amazônia no período de invasão colonial com os primeiros conflitos e contatos com expedicionários e colonizadores europeus na área (figura 2).



**Figura 2:** No primeiro plano a enseada da praia de *Alter-do-Chão* conhecida como *Ponta do Cururu* e ao fundo o morro da *Pira-oka*, local de conflitos bélicos com europeus após o século XVI. Ano: 2019.

A preparação final para a viagem à aldeia São Francisco (figura 3) e início das atividades de campo ocorreram em Santarém. A região de Santarém é reconhecida por estar assentada sob um dos maiores sítios arqueológicos da região amazônica e do continente americano. Antes da viagem, realizei a aquisição de alguns materiais básicos para a etapa de campo como: alimentos, remédios, combustível e material de higiene pessoal.

A viagem até o local de pesquisa aconteceu na transição entre a estação de estiagem e o período de chuvas no rio Tapajós, durante o início do mês de dezembro. Esta fase de transição é um movimento ambiental de sazonalidade que ocorre, anualmente, e que culmina com o início da estação chuvosa em janeiro, que por vezes em alguns anos, onde ocorre maior regime de chuvas, têm seu início já no mês de novembro.

A partir do mês de julho as chuvas diminuem grandemente e se têm o início do verão amazônico, que atinge seu auge entre os meses de agosto e setembro com as chuvas diminuindo drasticamente causando o reaparecimento das praias e igarapés rasos que durante a cheia do rio Tapajós estão totais ou parcialmente inundados (figura 4).



**Figura 3:** Enseada do Mangal. Momento próximo a chegada à aldeia São Francisco situada após a enseada. Ano: 2019.



**Figura 4:** Uma perspectiva da chegada à aldeia São Francisco. O fim da viagem marca a chegada da embarcação ao porto principal (ao local da pesquisa), em uma rápida e apressada descida caminhamos em direção nossas habitações na aldeia. Ano: 2019.

Chegar e observar a paisagem da T.I. Tupinambá no baixo Tapajós, para arqueólogos familiarizados com pesquisas em comunidades indígenas e com o olhar apurado para a observação e identificação de imediato de primeiros indícios de paisagens antropizadas é como um gatilho que nos aciona para as discussões sobre o papel do homem indígena americano na domesticação das paisagens durante todo o período do Holoceno.

Estas paisagens podem ser compreendidas sob a luz das teorias de domesticação de ambientes naturais realizadas pelos coletivos étnico-culturais do tronco linguístico Tupi-Guarani. Tais discussões advêm da ecologia histórica e enfatizam em uma tradição milenar de transformação cultural pela qual estas sociedades manejam o meio ambiental ao seu próprio modo de vida e perspectiva simbólica (NOELLI, 1993; ASSIS, 1996).

Na aldeia São Francisco, os locais de matas antropogênicas remetem a nossa vida cotidiana, simbólica e cosmológica, trazendo-nos à lembrança dos antigos locais de moradias de pessoas mais velhas da aldeia que já faleceram, está rememoração ocorre pela minha própria memória e experiência de vida e/ou pelas narrativas que a mim são contadas, por vezes relembradas, ao caminhar com familiares e outros sujeitos pelos diferentes espaços de aldeia. Estas histórias, narrativas e caminhadas envolvem também a passagem por locais de antigos rituais e acampamentos de caça, assim como em caminhos que levam ao porto e ao encontro com as canoas que podem ser acessadas nos rios e/ou igarapés a depender do período sazonal do rio Tapajós e demais corpos d'água próximos (figuras 5, 6 e 7).



**Figura 5:** Porto da aldeia São Francisco, margens do rio Tapajós durante o período de início das cheias do Tapajós. Ano: 2020.

Como me explicou o Kasiki Braz Tupinambá; a aldeia São Francisco é a “Aldeia Mãe” da T.I. Tupinambá no baixo Tapajós. É uma aldeia que tem protagonizado bons exercícios de revitalização cultural por meios de práticas rituais e de retomada territorial principalmente após 2014 com a intensificação das mobilizações dos Tupinambá pelos seus direitos indígenas originários no século XXI nesta região. A aldeia São Francisco é uma comunidade indígena de

referência na ação identitária, política, educacional e social dentro do território tradicional do povo Tupinambá.



**Figura 6:** Entrada inicial do porto da aldeia São Francisco, área sul da comunidade indígena. Ano: 2020.

A aldeia São Francisco é conhecida entre seus moradores por estender sua planície territorial pela margem esquerda do Igarapé da Ponte. No local, é comum a associação de fragmentos cerâmicos com unidades habitacionais e os vestígios podem ser vistos na superfície dos diferentes espaços das casas e nas áreas de caminhos, estradas e ruas que entrecruzam o espaço da aldeia e que também levam aos lugares de roça<sup>36</sup> e manejo e uso habitual de vegetação. A parte considerável do número de casas e unidades habitacionais construídas nos espaços da aldeia São Francisco foi erguida através da divisão de terrenos transmitidos de mãe para filhos(as) após o seu casamento<sup>37</sup>.

Em contrapartida, o costume principal dos casamentos em nossa aldeia está ligado à matrilinearidade. Neste sistema de parentesco ligado ao pertencimento como direito à terra, para além da questão do poder social que as mulheres exercem na lógica de um grupo local, as mulheres exercem função de liderança também sobre a questão da transmissão de terrenos para construção de novas casas, pois os locais de habitação são compartilhados e transferidos de geração em geração. Este contexto demonstra aspectos de uma cultura de linhagens matriarcais

<sup>36</sup> Na continuidade da pesquisa na aldeia São Francisco realizaremos a partir do conhecimento tradicional dos aldeados o mapeamento da localização, dimensões e situação ambiental das áreas de roças.

<sup>37</sup> Este processo social é conhecido como uxorilocalidade, um costume tradicional pelo qual após o casamento os cônjuges se mudam para uma habitação na mesma aldeia, povoação, comunidade ou localidade da mãe.

característica notável de algumas etnias indígenas do baixo Tapajós como os Tupinambá, Kumuraura, Arapyun e outras.



**Figura 7:** Local de roças antigas com presença de mata secundária e floresta de palmeiras, característico de paisagens transformadas culturalmente. Principalmente em relação ao bioma amazônico. Ano: 2020.

Durante o período da pesquisa em campo, o local que me serviu como base de campo foi minha própria habitação. Próximo da minha casa, no centro da aldeia, fica a casa de Mercedes Melo, anciã Kasiki da aldeia São Francisco e servidora da SESAI (Secretaria de Saúde Indígena) e no outro extremo fica a casa do pajé Anderclei e sua família. Todas as habitações mencionadas ficam bem próximas do Igarapé da Ponte.

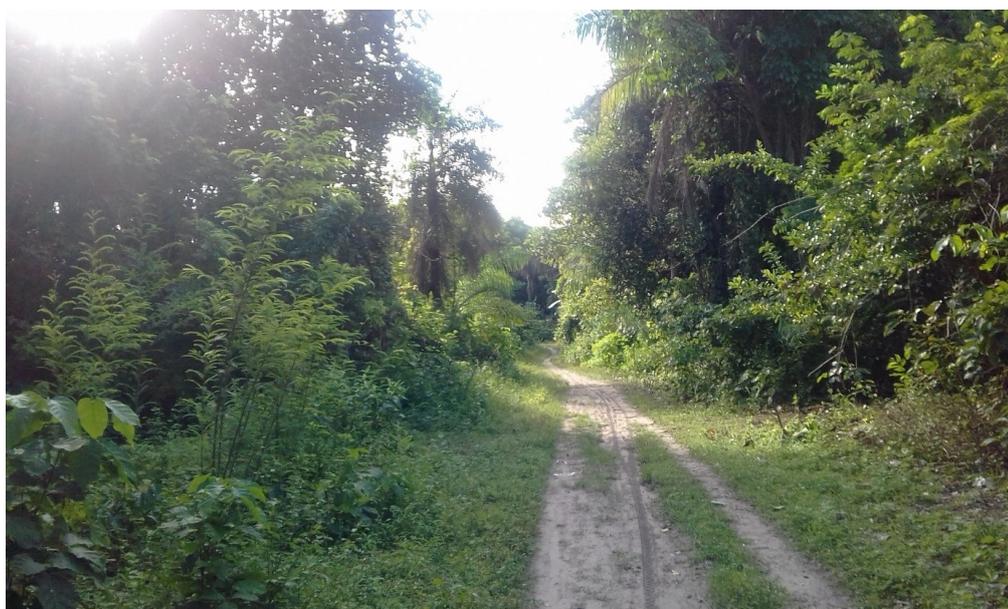
Esta organização residencial da aldeia São Francisco é comum entre o povo Tupinambá no presente. A casa do membro familiar mais antigo normalmente fica na parte central das unidades domésticas, próxima a praça central, fazendo com que filhos e netos construam suas casas ao redor. Desta forma se produz a característica matrilinear de ocupação do espaço da aldeia São Francisco que pode ser percebida em outros diferentes grupos de famílias que compõem a comunidade indígena.

A apresentação sobre o tema e realização da pesquisa foi elucidada durante uma das reuniões para constituição da nova direção da associação indígena da aldeia São Francisco, havia três pontos de pauta a serem debatidos. O primeiro ponto de pauta mencionado foi a eleição para a direção da associação da aldeia, o segundo ponto tratou-se de breve apresentação da pesquisa arqueológica a ser realizada e em um terceiro ponto fomos apenas comunicados da gravação de cenas para um filme sobre a escola da aldeia.

Quando da apresentação do projeto de prospecção arqueológica que iríamos realizar, Kasiki Braz Tupinambá explicou quais seriam os objetivos da pesquisa e a sua importância, principalmente, por ser a primeira pesquisa arqueológica realizada em parceria com o povo Tupinambá e tratar sobre sua história, resgate do passado da aldeia São Francisco e revitalização da cultura Tupinambá. Rapidamente, foi pedido para que eu apresentasse o histórico do trabalho e explicasse aos *parentes* como ocorreriam os trabalhos de campo.

De forma breve, eu disse-lhes que em nosso estudo, por se tratar de um trabalho de campo de identificação de áreas arqueológicas dentro do sítio aldeia São Francisco, não precisaríamos retirar e coletar peças da superfície ou da subsuperfície do sítio arqueológico e que também não coletaríamos amostras de solo de terra preta indígena ou outros artefatos de cultura material.

Expliquei que meu interesse não era fazer de antemão pesquisa com escavação e coleta de materiais, mesmo que muitos dos contextos encontrados no decorrer da etnografia e prática arqueológica apontassem para tal medida. Com isso fui questionado por uma das pessoas indígenas na reunião sobre, então, que “*tipo de arqueologia faríamos?*”. Dando-me a entender que questionava como seria possível fazer uma arqueologia sem escavar o solo e coletar objetos arqueológicos. Expliquei que está se constituía como a pergunta chave da nossa prática arqueológica na aldeia São Francisco (figura 8).



**Figura 8:** Caminho principal que leva do porto até a área habitacional da aldeia São Francisco. Ano: 2020.

Na sequência passei a explicar a importância de ouvir e conversar com os homens e mulheres considerados com conhecimentos, idade e experiência de vida suficiente para falar da

cultura e locais ligados de forma material e/ou simbolicamente ao nosso povo. Os critérios de compartilhamento e acesso a este conteúdo constitui a história indígena do século XX e XXI, mas rememora contextos das narrativas cosmológicas dos povos indígenas nas diferentes partes do período pré-colonial. Acredito que estes são passos importantes para escrever uma *outra história* sobre a ocupação indígena do nosso lugar e aldeia indígena.

Retomando a resposta da pergunta, expliquei que questões como, por exemplo, que – “*tipo de arqueologia faríamos?*” podem ser proferidas acompanhadas equivocadamente da noção de arqueologia como atividade de escavação que obrigatoriamente retira objetos de um sítio arqueológico e leva-os para a análise em laboratório fora das comunidades.

Este modelo de prática arqueológica nas comunidades amazônicas não tem permitido que análises e discussões sobre resultados sejam realizadas em parceria com os coletivos étnicos estudados. O grupo estudado normalmente tem ficado à margem da fase fundamental da pesquisa que trata justamente da atividade de (re)construção do pensamento teórico arqueológico e da reelaboração interpretativa das teorias e propostas de ocupação do espaço territorial de uma determinada região do Brasil (figura 9).



**Figura 9:** Área da aldeia São Francisco com maior quantidade e concentração de residências. Este espaço funciona como pátio central da aldeia em atividades rituais e festivas. Ano: 2019.

Esse cenário de distanciamento entre pesquisadores e povos indígenas têm reiterado a perpetuação na sociedade em geral da designação de povos pré-históricos (enquanto sociedades de história incipiente) para os grupos indígenas que ocupavam o território brasileiro anteriormente ao período colonial. Poucos têm sido os trabalhos arqueológicos a elaborarem

em torno de conexões culturais entre os povos indígenas nos diferentes momentos do período colonial e os povos indígenas no presente.

Normalmente, essa visão de arqueologia correta como a arqueologia que escava e retira objetos para fora dos territórios indígenas é atribuída principalmente a prática arqueológica vista de fora dos ambientes acadêmicos e universitários. Certamente, que escavar um sítio arqueológico é um princípio básico da nossa arqueologia. No entanto, a opção pela prospecção arqueológica se dá refletindo o sobre um real amadurecimento para possíveis escavações na aldeia São Francisco, que em minha opinião só devem ocorrer de acordo com a escolha do local a ser validada pelos interesses dos próprios aldeados e que envolvam seus anseios por direitos territoriais e de saúde e educação diferenciadas.

Ao encerrar a minha breve fala na reunião da associação de aldeados, expliquei que o estudo teria forte significado político no sentido de fazermos uma arqueologia reflexiva e do presente e que optasse por manter o patrimônio arqueológico e cultural Tupinambá em seu território como uma demanda sagrada e política em nosso contexto de revitalização cultural e regularização territorial (figuras 10 e 11).



**Figura 10:** Escola Indígena Suraraitá Tupinambá. Ano: 2020.

E que deveríamos valorizar cada vez mais nossa história oral, vivência em aldeia e reconhecimento de dados arqueológicos para a cronologia de ocupação humana no baixo Tapajós. Por último, aponte que é amplamente difundido entre os habitantes da Reserva

Extrativista Tapajós-Arapiuns a existência no solo aldeia São Francisco de patrimônio arqueológico antigo e rico e que por isso para muitos dos aldeados não seria novidade a ocorrência deste material no local e que não precisaríamos “testá-lo” para saber a sua validade. Por isso, expliquei a todos que compreenderíamos os objetos e contextos arqueológicos a partir de seu significado para os tupinambás e sua potência no presente. Sendo uma experiência arqueológica que nutriria nossas histórias indígenas, trazendo cada vez mais forte a ideia de pertencimento cultural e ao território.

Neste sentido, é coeso inferir que os povos indígenas constroem suas cosmologias e conhecimentos sobre a localização de artefatos e antigas aldeias através das diferentes paisagens pela Amazônia utilizando-se da história oral para contar sobre suas histórias de vida em seus territórios tradicionais. Asseverando fortemente para a afirmativa de que “[...] transmitir informações sobre os vestígios arqueológicos é também transmitir um conhecimento tradicional.” (ROCHA, et al., 2014, p. 372).



**Figura 11:** Lado direito da imagem habitações dos kasikis da nossa aldeia, local em que fica minha residência, ao fundo na margem esquerda da fotografia a casa do Pajé. Ano: 2020.

Durante o período do campo etnográfico e por meio das conversas com os aldeados, quando o assunto eram os vestígios arqueológicos de ocupações indígenas antigas, pude perceber a correlação que os membros da aldeia fazem entre a existência de material arqueológico na aldeia enquanto prova de sua ancestralidade em consubstancialização com a vontade de que seus direitos e cultura sejam reconhecidos e respeitados (figura 12).

Entre os assuntos citados no decorrer da pesquisa em campo foi sobre o significado da “Convenção 169” da OIT (Organização Internacional do Trabalho) (OIT, 1989) que propõe para países signatários desta norma internacional a obrigatoriedade da garantia do direito à autodeterminação e a consulta e consentimento prévio livre e informado através de Protocolo de Consulta Prévia Livre e Informada com relação às temáticas como regularização territorial, acesso a direitos como saúde e educação diferenciados (POVO TUPINAMBÁ, 2018).

É preciso ressaltar a importância que o conceito de viagem possui para a cultura e história oral dos Tupinambá. Em exemplo, de acordo com nossa história oral a grande rota de povoamento Tupinambá de sentido Norte-Sul, apesar de ser cronologicamente anterior, teve associada a si uma rota de retorno no sentido Sul-Norte que funcionou e permanece ativa durante o período histórico, mas que provavelmente também esteve em funcionamento à época pré-colonial.

A perspectiva da viagem é algo que começou a ser trabalhado mais recentemente em arqueologia brasileira. Nesta pesquisa, percebi que a viagem significa conhecer uma determinada localidade próxima, dentro do nosso território em suas peculiaridades e particularidades, mas que possui sentidos geográficos, filosóficos e culturais amplos. Propõe-se a necessidade de realização de investigações sobre esta temática nos diferentes territórios indígenas no Brasil.



**Figura 12:** Ponte que liga a aldeia São Francisco à comunidade de Mangal. A área extrema da aldeia São Francisco é delimitada pela área da comunidade de Mangal como mencionado anteriormente. Ano: 2020.

## CAPÍTULO 5 – REGISTRO DE LUGARES SIGNIFICATIVOS

### 5.1 Introdução

A aldeia São Francisco e suas histórias indígenas podem ser encontrados através da valoração da importância de seus bens culturais e naturais, imateriais ou materiais, e nas suas manifestações cerimoniais, rituais, cotidianas, políticas e de trocas culturais. Este capítulo apresenta como teoria e prática foram utilizadas para enredar memória, história oral e significados no presente indígena ao entrelaçarmos cultura, paisagens e vestígios existentes em nossas áreas habitacionais.

Apresento a prospecção arqueológica colaborativa realizada a partir de dois eixos de discussão. No primeiro eixo enfatizo no registro visual da paisagem e lugares significativos, em situações de campo em que eventualmente registrei conversas e diálogos a respeito dos locais visitados e de cosmologias e histórias indígenas relacionadas. Os locais escolhidos para levantamento foram as margens do Igarapé da Ponte, Igarapé do Lago e rio Tapajós. Estes locais são reconhecidos em nossa aldeia como locais sagrados onde vivem alguns dos *Encantados*.

No segundo eixo, discuto sobre a caracterização do sítio arqueológico através de prospecção arqueológica em superfície por meio de técnica de caminhamento. O registro do sítio arqueológico da aldeia São Francisco foi produzido a partir da constituição dos espaços habitacionais. Ressalto a prospecção realizada na superfície do solo da casa da anciã Kasiki Mercedes que também teve sua coleção arqueológica analisada à luz de narrativas indígenas orais. Na parte interna e no entorno da habitação da anciã Kasiki Mercedes foram identificados objetos cerâmicos em contexto na superfície do solo.

As arqueológicas colonialistas expõem inúmeros argumentos para evidenciar “dificuldades” em se relacionar vestígios arqueológicos e povos indígenas no presente. Uma tendência da arqueologia pós-contemporânea é compreender a importância de uma abordagem no campo da arqueologia que envolva uma prática etnográfica que leve as narrativas orais e histórias indígenas à sério. Isto significa pensar e discutir a questão da cerâmica arqueológica encontrada na Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns e sua associação com cultura Tupinambá não somente a partir de um olhar sobre traços de similaridades e diferenças, mas pensar que percepções os povos indígenas possuem sobre sua própria cultura.

A estrutura das casas nas áreas habitacionais alvo de prospecção sofrem diferentes influências em relação a alteração fluvial e sazonalidade, enquanto que outras áreas nas proximidades das casas podem apresentar mudanças significativas como por exemplo corpos da água e florestas de igapó.

O objetivo da prospecção foi compreender e explicar um recorte preliminar para a dispersão do material arqueológico e o que isto revela sobre contextos domésticos, uso do espaço e modo de vida. Neste sentido, a antiguidade da ocupação pré-colonial na aldeia São Francisco é expressa, entre outras maneiras, pela existência de solos de terra preta indígena com contextos de objetos cerâmicos fragmentados em afloramentos na superfície do solo.

A identificação e mapeamento de ocorrências de vasos cerâmicos em contexto fragmentário, foram realizadas com a participação da Kasiki Mercedes. A implantação do sítio arqueológico e a ocorrência de material cerâmico em solo de terra preta indígena caracterizam-se como propriedades que constituem o local como sítio arqueológico.

Todos os lugares descritos na pesquisa integram a aldeia São Francisco. Isto significa dizer que locais com sítios cerâmicos estão sobrepostos por áreas transformadas por atividades humanas vivenciadas de diferentes maneiras no tempo presente. Esta sobreposição dos lugares me fez pensar na noção de lugares significativos e lugares de memória sob a ótica de alguns lugares da aldeia São Francisco.

**Tabela 3:** Coordenadas geográficas de locais considerados sagrados do povo Tupinambá da aldeia São Francisco e que foram alvo de prospecção arqueológica.

<b>Aldeia São Francisco</b>	<b>Coordenadas (UTM)</b>	<b>Altitude (Elevação)</b>	<b>Norte ↑ (Localização)</b>
Igarapé da Ponte	21M N0702081/E9686262	19	Leste
Igarapé do Lago	21M N0702092/E9686262	18	Leste
Rio Tapajós	21M N0702059/E9686212 21M N0701975/E9686250	18	Sul

## 5.2 Prospecção arqueológica de locais significativos na aldeia São Francisco

A prospecção arqueológica dentro da área da aldeia São Francisco não envolveu grandes deslocamentos com viagens. Isto devido a realidade dos locais escolhidos para atividade de levantamento em superfície serem nas proximidades do local onde fica minha moradia na aldeia (figura 13).



**Figura 13:** Margem esquerda do local conhecido como porto do Igarapé da Ponte. Ano: 2020.

A maioria dos mapeamentos e identificação de ocorrências arqueológicas foi realizada por terra por meio do caminhar arqueológico. Tanto em roças atuais quanto nas roças antigas registremos a presença de bosques com matas secundárias, caracterizadas como testemunhos da história milenar de transformação e domesticação da paisagem amazônica por grupos humanos (BALÉE, 2011; ERICKSON, 1995).

Nos caminhos e estradas em que estão as áreas das nossas atuais roças (figura 14) e também nas zonas de antigas roças (figura 7) existem algumas ocorrências de cerâmicas nas proximidades de bosques com palmeiras frutíferas e outras espécies vegetais de diferentes usos e atribuições. Este contexto de implantação do sítio arqueológico é também marcado por abrigar vegetação usada em habitações e na cultura de tratamentos que envolvem práticas com plantas medicinais tradicionais.



**Figura 14:** Áreas de roçados contemporâneos próximos ao pátio central da aldeia São Francisco. Ano: 2020.

Ao redor das roças contemporâneas foram registradas áreas de vegetação sub-bosque e árvores com dossel maiores. Isto é importante para pensarmos também em contextos de atribuições da paisagem no passado pré-colonial a partir do estudo arqueobotânico da vegetação ao redor de igarapés e na margem do rio Tapajós não somente de maneira econômica, mas filosófica e cosmológica. Paisagens que são vivenciadas por grupos indígenas Tupinambá em práticas culturais milenares anteriores a chegadas dos grupos *kariwa* na região do baixo Tapajós (figuras 15 e 16).



**Figura 15:** Área de praia do Igarapé do Lago. Ano: 2020.



**Figura 16:** Margem esquerda do rio Tapajós. Local escolhido para identificação das paisagens culturais do povo Tupinambá da aldeia São Francisco. Ano: 2020.

### 5.2.1 Igarapé da Ponte

Este corpo d'água é um afluente da margem esquerda do baixo curso do rio Tapajós cuja localização serve como marco de posição da porção norte/nordeste da aldeia São Francisco seu espaço constitui parte do pátio central da nossa comunidade indígena. A entrada do Igarapé da Ponte fica no limite da porção norte da aldeia São Francisco (figura 17).



**Figura 17:** Margem esquerda do Igarapé da Ponte, limite da aldeia São Francisco no sentido leste/sudeste. Ano: 2020.

Desse modo, o início do levantamento realizado contou com a participação da Kasiki Mercedes, indígena anciã que participou da pesquisa de campo contando-nos um pouco da história de como têm sido vivenciados pela comunidade os movimentos contemporâneos de reafirmação e luta pela defesa de sua cultura étnica e identitária. Ela começou explicando que:

*Quando surgiu a história de reformar nossa aldeia; eu e a tua mãe (refere-se a Eli Tupinambá), nós temos muito a ver com isso. Fui eu e ela, nós que fomos pedir autorização para vir formar nossa aldeia e escola, foi eu e ela. Um dia desses eu encontrei o papel que ela escreveu, com a letra dela pedindo pro CITA apoio para vir aqui formar a aldeia, com a letra dela. Então, nós que fizemos, mas no dia que o pessoal de lá vieram aqui. Eles (não-indígenas que não aceitavam nossa autoafirmação étnica Tupinambá dentro da extensão territorial da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns) vieram armado de cacete e disseram muita coisa para nós. Nós dissemos que a gente não ia brigar e eu chorei aqui e tinha muita gente, até o promotor público e eu mostrei as crianças, essas crianças que um sofrem muito preconceito e a outra menina é apelidada. [...] Então, quando eu chegava, eu trabalhava fora, quando eu chegava eles me contavam: “isso aí a gente não aguenta mais, nós não vamos pra lá” e foi esse embate que fez agente criar (refere-se a consolidação jurídica no tempo presente devido este ser um meio de assegurar*

direitos indígenas a sua reprodução cultural e território) *a aldeia, foi pelas nossas crianças.*

Como mencionado anteriormente, a sazonalidade do rio Tapajós é constituída, entre outros fatores, pela existência de dois padrões de regime pluviométrico. Nesse sentido, o antagonismo ambiental destas estações é refletido nas paisagens da aldeia São Francisco, mas não caracteriza um delimitador de fatores culturais<sup>38</sup>.

Os aspectos morfológicos e hídricos do Igarapé da Ponte podem sofrer influência direta ou indireta na sua estrutura hidrográfica enquanto pequeno afluente do rio Tapajós. A passagem do curso mais profundo do leito do Igarapé da Ponte é constituída durante a estação composta por chuvas excessivas que transformam o igarapé em um rio de pequeno porte.

Durante este período do regime de cheia do nível do rio Tapajós, o Igarapé da Ponte torna-se um canal com profundidade estimada em cerca de dez metros e seu processo de inundação invade as áreas de terra firme em sua margem expandido sua extensão (figura 18). Durante o período de característica ensolarada, quando ocorrem menores quantidades de chuvas devido à baixa precipitação na região da bacia do rio Tapajós, o Igarapé da Ponte fica praticamente seco se transforma em um pequeno canal que passa por diferentes transformações durante o decorrer deste período, é quando emergem na paisagem porções de terra e de faixas com áreas de praias que cobrem parte importante da extensão das margens próximas ao Igarapé da Ponte (figura 19).

Com relação a história recente do Igarapé da Ponte e principalmente a história das transformações em sua paisagem, seja pela alteração natural do ecossistema ou através da intervenção humana; a anciã Kasiki Mercedes nos conta sobre a história de mudanças da ponte que fica sob o igarapé e que é responsável atualmente em ligar e permitir o tráfego de pessoas entre a aldeia São Francisco e a comunidade de Mangal:

*Que hoje essa ponte já é uma ponte bem evoluída, que na época (durante sua infância na década de 1950) eles partiam a Bacabeira para fazer a ponte, para gente andar. Ainda andei nela, não era assim não meu filho, isso aqui já é agora nesse mundo. Mas antes era partido uma tabua, eles partiram estas bacabeiras e botavam ela uma atrás da outra, a gente andava numa só e conseguia por cima da água, mas conseguia e o rio ele não enchia assim tanto como hoje. Porque era fechado ali (em frente a embocadura do Igarapé da Ponte), não entrava a água. Hoje que já morreram muitas árvores, é por isso que a água já vem até aqui. Então devido as enchentes, né?! A água vem. E também uma época; tacaram fogo, queimou muitas árvores aí do “Gapó” (Igapó). O fogo também destruiu as árvores do “Gapó”, aí até foi cedendo espaço para água entrar, por isso que hoje essa água já veio até aí, mas ela era assim..., na enchente, ela não chegava isso tudo, sempre encheu, mas não,*

<sup>38</sup> Parte da sazonalidade do rio Tapajós é apresentada no tópico “caracterização e histórico da aldeia São Francisco” do capítulo 1.

*não era assim e a ponte não era “bonita” como hoje ela é, era feita de árvores partidas; Bacabeira, açazeiro.*



**Figura 18:** Vista do centro da ponte sobre o Igarapé da Ponte durante o período de cheia do rio Tapajós. Ano: 2020.



**Figura 19:** Vista do Igarapé da Ponte no sentido sul/leste durante o período de seca. Ano: 2020.

### 5.2.2 Igarapé do Lago

A este lugar em princípio não lhe é atribuída nenhuma nomeação reconhecida entre os indígenas na aldeia São Francisco. A opção de nomear desta maneira deriva, além do objetivo do estudo que é de caracterizar alguns dos lugares significativos vivenciados pelos os indígenas da aldeia São Francisco, de questionar uma perspectiva que poderia à primeira vista classificar este lugar como sendo um “não-lugar”, que para além de ser marcador ambiental apresenta em sua interface aspectos das histórias que são contadas quando passamos por estes locais durante alguma atividade do cotidiano.

A paisagem do Igarapé do Lago segue, a seu modo, fazendo parte da sazonalidade da região do baixo curso do rio Tapajós. Isto significa dizer que sua paisagem ambiental sofre interferência de um período intenso de chuvas com alto aumento do nível fluviométrico dos rios e corpos d’água existentes nas proximidades do local da pesquisa (figura 20).

E em uma segunda estação sazonal a paisagem do Igarapé do Lago passa a ser marcada fortemente pela diminuição das chuvas, conseqüentemente, propiciando a seca e desaparecimento completo do corpo da água neste período. Este fenômeno ambiental é responsável por apresentar paisagens exclusivas utilizadas, possivelmente, a milênios pelas populações indígenas.



**Figura 20:** Igarapé do Lago, fotografado durante o período de cheia do rio Tapajós em área de Florestas de Igapó. Ano: 2020.

Como mencionado, e semelhantemente ao Igarapé da Ponte, porém em escalas distintas, a idiosincrasia da formação paisagística do Igarapé do Lago está no processo de formação e crescimento exponencial do tamanho do seu leito e profundidade do seu canal fluvial durante a época de grandes chuvas e cheia do nível do rio Tapajós. É neste período que ocorre a formação

do curso mais profundo deste igarapé extremamente raso, processo que inclui em sua formação a cobertura de uma área de faixa de praia deixando-a submersa durante a maior parte dos meses de cheias do rio Tapajós.

No período de deflúvio dos corpos d'água a área de praia do Igarapé do Lago apresenta sua extensão e emerge na paisagem. Esse contexto demonstra, em exemplo, parte da variabilidade ambiental da área de abrangência do Igarapé do Lago que vai se conformando ao longo da passagem do período de intensidade pluviométrica para a fase de deflúvio do rio Tapajós, com as áreas de terra firme mais próximas à margem do rio Tapajós transformando-se nas nuances de novas paisagens (figura 21).



**Figura 21:** Vista norte do Igarapé da Ponte, praia da aldeia São Francisco na margem esquerda do rio Tapajós. Ano: 2020.

O local também é caracterizado por apresentar plantas diversas. Dentre estas plantas destacam-se palmeiras, principalmente Inajá, Tucumã, Mucajá, Pupunha e outras, que são reconhecidas por sua história de manejo por grupos indígenas desde a época pré-colonial até os dias atuais na Amazônia.

Sobre isto, durante um dos momentos de passagem pelo referido local, ocasião em que culminaria como parte dos registros do levantamento arqueológico vivenciado, o pajé e pescador Anderley Tupinambá ao se referir sobre as plantas ao redor do Igarapé do Lago e do rio Tapajós, em certa medida, acaba por alerta-nos para as multiplicidades de mudanças antropogênicas que uma determinada paisagem pode apresentar quando ele se refere às plantas presentes no local da seguinte maneira: “[...] *Todas daqui ó! os peixes se alimentam delas, cada tipo de peixe come uma semente de cada árvore e as caças também né?! Então elas têm uma história né!*.” (figuras 22 e 25).

Através deste breve relato do nosso pajé da aldeia São Francisco podemos perceber como o manejo de plantas pode influenciar na pesca e na caça em uma relação que faz parte da ancestralidade do povo indígena Tupinambá. Essa informação relatada pelo pajé indica que a vegetação que margeia o Igarapé do Lago e o rio Tapajós, e possivelmente outros corpos d'água presentes na T.I. Tupinambá, tem sido tratada enquanto técnica de produção do espaço, neste caso, para relação com os peixes e mamíferos. Muitos destes animais servem-nos de alimento na aldeia também e se alimentam dos frutos das palmeiras.

Um estudo botânico sobre as diferenças e usos destas plantas no cotidiano das paisagens é extremamente importante, tendo em vista que a transformação da paisagem adquire diferentes e múltiplos significados que está para além da alimentação e criação de ilhas de recursos para atrair animais para caça e pescados. Em confluência com isto existem também outros aspectos principais relacionados às paisagens transformadas da aldeia São Francisco como os seus signos e significados simbólicos, imateriais e da nossa cosmologia ameríndia que resistem e existem nestas paisagens a partir da construção do cotidiano de nossa cultura Tupinambá.

Neste sentido, entender a constituição da floresta em seus aspectos de implantação, quais decisões levaram a determinadas escolhas por perfis de tipos de plantas, quais tipos de manejo foram realizados para a efetivação de modificações na paisagem e quais suas marcas no tempo presente é crucial para compreendermos a ocupação indígena do local na contemporaneidade (figura 22). Portanto, a floresta em torno do Igarapé do Lago possui forte relação com os sentidos cosmológicos e perspectivistas que plantas possuem perante nossas atividades diárias e mesmo em nossas celebrações e contextos cerimoniais e festivos.



**Figura 22:** Continuidade do entorno do Igarapé do Lago. Esta faixa de praia surge durante o período da cheia do rio Tapajós e se configura como divisão entre o igarapé e o rio. Ano: 2020.

### 5.2.3 Rio Tapajós

As coordenadas que foram registradas nesta prospecção arqueológica e o registro visual das paisagens e locais prospectados perfazem o limite da nossa aldeia ao longo da margem esquerda do rio Tapajós, no trecho que compreende a área da aldeia São Francisco entre a foz do Igarapé da Ponte, margens do Igarapé do Lago e a área dos portos da aldeia, nas proximidades da localização do campo do time de futebol “União” (figura 23).



**Figura 23:** Um dos portos da aldeia São Francisco, conhecido localmente como “Porto da Otávia”. Ano: 2020.

Na paisagem em frente a aldeia São Francisco, na margem esquerda do rio Tapajós, podemos encontrar canoas em diferentes locais. As canoas são comuns entre os povos indígenas e sua tecnologia de fabricação e modalidades de utilização possuem raízes milenares entre as aldeias do povo Tupinambá no baixo Tapajós. Estas canoas são utilizadas para a pesca e transporte de pessoas pelas comunidades indígenas mais próximas da aldeia São Francisco e outras aldeias e comunidades na margem direita do rio Tapajós, principalmente na Floresta Nacional do Tapajós.

Sobre isto, a Kasiki Mercedes Tupinambá informa ao citar a época de sua infância que realiza viagens até a cidade de Santarém em embarcações com hastes e velas, segundo ela: “[...] nas canoas pra ir por ae, embora pro outro lado, pra chegar em Santarém. [...]. Iam(os) naqueles botes grandes.”. Certamente que a diversidade deste tipo de embarcação é comum desde os tempos pré-coloniais e sua utilização em viagens entre grandes distâncias ocorre desde de muitos milênios atrás no baixo Tapajós (figura 24).

Durante a prospecção arqueológica na aldeia São Francisco pude perceber a cosmologia por trás da noção de território Tupinambá como um local bonito e cheio de riquezas, com matas,

lagos e igarapés, escola indígena, as praias, as casas, os peixes e frutos. Com isso temos um forte e preponderante orgulho de pertencimento ao lugar onde vivemos, nossas praias, rios, pequenos e grandes lagos e igarapés são presentes da nossa Mãe Terra e do Pai Tupã. Preservamos nossos espaços sagrados onde vivem os nossos seres encantados.



**Figura 24:** Frente da aldeia São Francisco, margem esquerda do rio Tapajós. Ano: 2020.

Durante a identificação de fragmentos cerâmicos em superfície que observei durante minhas caminhadas pela aldeia aproveitei o suporte das fontes orais e da memória indígena do espaço. Ao longo da etnografia e da prática arqueológica nosso respeito com a natureza, sua preservação e limpeza foi algo que fortificou a interpretação do registro arqueológico no presente com a representação de uma filosofia Tupinambá de bem viver. Somos ensinados, culturalmente, a termos uma relação equilibrada e sadia com a natureza e com nosso território.

Em um cenário em que podemos inferir a presença de vegetação como mata antropogênica na margem esquerda do rio Tapajós considerado neste estudo como a própria fonte da nossa vida e também como via de transporte para o nosso povo. A característica da vegetação desta área que foi investigada e que envolve a margem esquerda do rio Tapajós na frente da aldeia São Francisco é de áreas com presença de vegetação de terra firme, bem como áreas com florestas de restinga, ambas caracterizadas pela existência de palmeiras (figuras 25 e 26).



**Figura 25:** Praia em frente a aldeia São Francisco e área de Terra Firme ao fundo da imagem, margem esquerda do rio Tapajós. Ano: 2020.



**Figura 26:** Área com floresta de restinga, inclusive com as raízes de árvores em estado submerso. Ano: 2020.

### 5.3 Escola indígena e áreas habitacionais

Em locais habitacionais foram identificadas ocorrências de vestígios de material cerâmico que puderam ser facilmente visualizadas na superfície do solo. Os locais habitacionais da aldeia São Francisco que foram alvo de identificação de vestígios arqueológicos são: o espaço da Escola Indígena Suraraitá Tupinambá, o quintal domiciliar do pajé da aldeia São Francisco Andercley e de sua família e as adjacências e quintal residencial da Kasiki Mercedes Melo e de sua família. Neste último local citado foram detectados a maior quantidade de vestígios cerâmicos na superfície do solo (coordenadas: 21M UTM N0702061/E9686234).

Os objetos arqueológicos com propriedades de material cerâmico fazem parte do cotidiano da aldeia São Francisco e por conta disso seus sentidos estão relacionados à experiência prática de vivência indígena nas paisagens e locais habitacionais e sagrados. Os espaços de vivência cotidiana na aldeia que estão em sobreposição ao sítio arqueológico foram observados durante a prospecção arqueológica de acordo com a vivência diária. Esta observação ocorreu por exemplo a partir de práticas como saídas para a caça e preparação de solo para plantio agrícola.

Nesse sentido, podemos entender que as áreas de roças que existem nas proximidades das habitações são testemunhos da longa ocupação de populações indígenas no local. As áreas de terra preta indígena situadas no referido sítio arqueológico, por exemplo, são compreendidas pelos Tupinambá como férteis e sagradas para o cultivo de alimentos e, justamente, nestas áreas de roçados habitacionais existem vestígios cerâmicos na superfície do solo, contexto que nos fez levantar a pergunta sobre: quais os motivos destes fragmentos cerâmicos estarem nestas áreas de roças próximas das casas? E porque os fragmentos cerâmicos estão dispersos espacialmente pelas residências dos indígenas?

Obviamente objetos cerâmicos poderiam estar sendo levados até estas áreas de roças no período pré-colonial e no período histórico, certamente vasos cerâmicos em alguma medida fizeram parte das atividades de armazenagem de água para diferentes atividades em outros espaços dos territórios indígenas tradicionais. Então outras questões surgem como: quais os papéis e lugares sociais das pessoas e cerâmicas e outros vegetais em correlação com a utilização dos espaços de roças como lugares rituais?

O que posso dizer inicialmente é que em relação às áreas de roças atuais e sua relação com a história indígena de longa duração na área do estudo, podemos partir da premissa de que não somente as chamadas capoeiras (áreas de atividades agrícolas que teriam sido abandonadas e não seriam mais utilizadas) são marcadores de cultivo no passado pré-colonial, mas as roças

atuais também, pois são espaços que perpassam por reciclagens e diferentes maneiras de reutilização agrícola em nossa aldeia há muito séculos. Podemos dizer que este patrimônio é cuidado quando é vivido diariamente e que este patrimônio participa da nossa vida cotidiana e das relações interpessoais que entrelaçam nossa memória, história, cuidado e afeto.

**Tabela 4:** Coordenadas geográficas dos locais habitacionais alvos da prospecção arqueológica colaborativa.

<b>Aldeia São Francisco</b>	<b>UTM</b>	<b>Altitude (Elevação)</b>	<b>Norte ↑ (Localização)<sup>39</sup></b>
<b>Casa Hudson Tupinambá</b>	21M N0702048/E9686262	21	Leste
<b>Casa Kasiki Mercedes Tupinambá</b>	21M N0702026/E9686218	21	Noroeste
<b>Escola Indígena Suraraitá Tupinambá</b>	21M N0702041/E9686233	21	Sul
<b>Cabana Tupinambá</b>	21M N0702034/E9686226	21	Norte
<b>Casa da família do Pajé Andercley</b>	21M N0702039/E9686231	21	Nordeste
<b>Casa de farinha Elidângela Tupinambá</b>	21M N0702044/E9686223	20	Nordeste
<b>Roça Elidângela Tupinambá</b>	21M N0702056/E9686248	20	Leste
<b>Praça central Tupinambá</b>	21M N0702038/E9686230	20	Oeste

<sup>39</sup> Este tópico trata da orientação espacial (pontos cardeais e colaterais) dos locais habitacionais mapeados na aldeia São Francisco. Com o auxílio de GPS e bússola foi possível coletar dados do espaço tridimensional; altura, profundidade e largura, que são indicações de relevo e localização.

### 5.3.1 Escola Indígena Suraraitá Tupinambá

Como mencionado, a importância do levantamento realizado esteve fundamentada no registro, documentação e contextualização visual dos locais e contextos culturais e ambientais da aldeia São Francisco e suas inserções na paisagem do sítio arqueológico.

Para isto, foram relacionados anteriormente aos dados históricos e arqueológicos uma importante caracterização do ambiente e de possíveis áreas transformadas pela ação antrópica. Esta discussão sobre a história cultural e ambiental desta região específica do baixo Tapajós teve como intuito ser realizada em conjunto com as percepções dos sujeitos envolvidos dando assim sentido social para nosso trabalho de pesquisa arqueológica.

Aspectos dos momentos de criação da Escola Indígena Suraraitá Tupinambá (figuras 27 e 28) foram referidos durante o levantamento pela Kasiki Mercedes enquanto narrativa de verdadeira batalha por reconhecimento e direito a aceitação de sua diferença cultural, identitária, étnica e de respeito a sua existência humana ou como ela sempre enfatizou para nós em nosso cotidiano “*resistência*”. Em suas palavras, a criação da Escola Indígena Suraraitá Tupinambá ocorreu como resposta ao racismo e pejoratividade existente da parte dos *kariwa* e sua perspectiva discriminatória contra o povo Tupinambá, ela explica que:

*[...] foi essa a história, essas crianças, por causa do preconceito que eles sofriam. Não!... vocês colocam a escola lá, que vocês podem ter. Ai a gente conversava com a Elizângela: “bora filha, bora...”, não vou mentir. Ia lá pro CITA, nós procuramos saber ao CITA, essa época ainda não tinha escola (indígena) nenhuma por aqui, né?! Tinha lá no Jaca (aldeia). Só que lá no Jaca já era distante, mas aí a gente bateu o pé e viemos, nós aqui, aqui nesse Barracão [...].*



**Figura 27:** Frente da Escola Indígena Suraraitá Tupinambá. Ano: 2019.

A Escola Indígena Suraraitá Tupinambá atualmente conta com ensino fundamental I e II. O movimento de luta pela sua criação ocorreu entre o fim de 2012 e início de 2013 e representou na Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns um marco na educação indígena Tupinambá, constituindo-se de caráter de ensino diferenciado com objetivo de realizar regaste cultural e étnico em relação a educação considerada não-indígena.

Estudar as práticas sociais do povo Tupinambá no cenário cultural contemporâneo, tomando como exemplo a educação indígena, para começarmos a realizar inferências e buscar apresentar outras compreensões acerca do cotidiano educacional e socioespacial do passado pré-colonial indígena da aldeia São Francisco pode ser uma outra importante direção de pesquisa para o futuro.

Esta proposta surge do meu envolvimento atual como professor das disciplinas curriculares de História, Estudos Amazônicos e Geografia para as séries de 6º a 9º ano do ensino fundamental na escola Suraraitá Tupinambá, entre 2020 e 2023, e de História e Estudos Amazônicos na escola Nossa Senhora Perpétuo Socorro na aldeia de Limãotuba, distante cerca de 30 quilômetros da aldeia São Francisco, entre 2020 e 2021.

Penso que esses aspectos, a partir da observação do cotidiano de vida e da oralidade, podem fazer com que os limites de extensão e imaterialidade de um sítio arqueológico tenham maior amplitude e possam melhormente ser compreendidos por nós arqueólogos, principalmente quando tratamos de áreas temáticas como ancestralidade dos povos indígenas originários, territórios étnicos e/ou paisagens culturais.



**Figura 28:** Sala de aula do 6º ano em 2020 coberta com Palha de Naja, Escola Indígena Suraraitá Tupinambá. Ano: 2019.

Fundamentando-se na observação do registro dos palimpsestos da paisagem do sítio arqueológico investigado e pela junção das distintas fontes de dados já apresentados e discutidos nesta dissertação foi possível fazer uma leitura diferenciada sobre os significados atribuídos pela Kasiki Mercedes aos artefatos arqueológicos e a paisagem social de com acordo com sua experiência e perspectiva indígena.

As declarações da Kasiki Mercedes nos fazem refletir sobre aspectos da transformação cultural das florestas da aldeia São Francisco, e certamente da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, que foram interpretadas por vezes como “ambientes intocados” em uma visão desértica humanamente dos diferentes ambientes da floresta amazônica (figuras 29 e 30).

Cenário de ocupação que se apresenta no registro arqueológico como diametralmente oposto a proposta de que estes ambientes seriam limitadores para o desenvolvimento de tribos e culturas não mais que marginais, basta olharmos para as centenas de sítios arqueológicos que existem na região amazônica (MCMICHAEL et al., 2014, 2017) e na área do baixo Tapajós (STENBORG [org.], 2016).



**Figura 29:** Área leste da Escola Indígena Suraraitá Tupinambá, porção sul da aldeia São Francisco. Ano: 2019.

Durante um dos diálogos com a Kasiki Mercedes, falávamos sobre a importância tecnológica e cultural das palmeiras amazônicas principalmente a palha do “Naja”, palmeira pouco estudada do ponto de vista arqueobotânico, fitólítico e de sua morfologia polínica. E que para além da vertente que observa o “Naja” como recurso a ser aproveitado na natureza deveríamos olhar para a planta como parte integral do simbolismo da vida ameríndia.

Da palha da árvore do “Naja”, o najazeiro (inajá - *Maximiliana maripa* (Aubl.) Drud); comentei que a planta está entre as mais antigas utilizadas pelos diferentes povos indígenas

amazônicos e que possui papel fundamental nas habitações indígenas pré-coloniais e contemporâneas (figura 28), entre outras diversas utilizações e significados. Sobre isto a Kasiki Mercedes explicou também que:

*[...] porque daquele, daquela coisa dele (Naja) a gente tirava o naja pra comer (da palmeira tirava-se o fruto), tira a bacia que a gente fazia a banheira do bebê, fazia onde salgava a comida, aonde deixava o a comida, fazia, botava, tipo agente fazer uma bacia, né?! As frutas, né. E depois aquele caroço, ele cria o “gonguinho” que a gente também come com farinha, né?!, mas muito bom.*

Neste sentido, a conceituação arqueológica que considerou as grandes florestas das terras baixas sul-americanas como áreas de densa floresta virgem e intocada (MEGGERS, 1996; SIMÕES, 1981), classificadas assim por terem sido, supostamente, pouco modificadas por grupos de ocupações humanas durante o período pré-colonial vem sendo questionadas desde a décadas de 1970 e 1980 através de pesquisas que demonstraram que a floresta amazônica é resultado de manejo realizado por populações humanas (DENEVAN, 1996; MAGALHÃES, 1989; SMITH, N., 1980; WOODS & MCCANN, 1999). Tem sido muito questionada, principalmente a ideia de que o ambiente amazônico havia sido pouco transformado e manejado por humanos durante os milênios que antecederam a colonização e invasão dos territórios indígenas (BALÉE, 2010; CLEMENT et al. 2010; MAGALHÃES, 2011; 2013; OLIVER, 2008; ROOSEVELT et al., 1991, 1996).

Dito isto, a prospecção arqueológica foi proposta e realizada com objetivo de contribuir para o conhecimento sobre a vida e história indígena ainda pouco conhecida dos Tupinambá nesta região. Enfatizo o caráter da pesquisa que é de apoio aos aldeados na construção de suas narrativas mais críticas sobre seu passado e presente.



**Figura 30:** Área sul Escola Indígena Suraraitá Tupinambá, porção sul da aldeia São Francisco. Ano: 2019.

O campo arqueológico e etnográfico trouxe para a pesquisa a projeção de várias possibilidades de estudos arqueológicos futuros que, entre outras temáticas, podem girar em torno da vivência em aldeia e questões de organização espacial do assentamento pré-colonial. Especificamente, sobre a coleção de artefatos arqueológicos alvo do estudo que está sob a salvaguarda da Kasiki Mercedes e que teve na observação das decorações dos fragmentos a sua interpretação a partir da perspectiva da anciã indígena.

Com relação a aldeia São Francisco, a Kasiki Mercedes referiu durante algumas de nossas conversas e a partir de histórias de sua trajetória de vida que o papel de árvores como as seringueiras são de serem plantas do “*tempo dos antepassados*” e que cada uma das seringueiras do território Tupinambá possuem “*uma história*”. Complemento, dizendo que existem semelhanças entre as marcas de extração de látex que são facilmente observadas no tronco das seringueiras e algumas das decorações incisadas de determinados fragmentos da coleção cerâmica alvo desta dissertação. Sobre esta inferência a Kasiki Mercedes aponta com a expressão que ela classificou como “riscado”:

*[...] Um riscado que é igual ao das seringueiras, igualzinho aos das cerâmicas. É mesmo, porque têm umas assim e depois têm as outras assim (decorações incisadas em formato zigue-zague), igualzinho, a gente liga, né?! a cerâmica no riscado da seringueira.*

Na medida em que uma pesquisa arqueológica ocorre a partir da dinâmica social de um determinado território e/ou aldeia indígena, onde está sendo realizado as atividades de campo, torna-se estritamente necessário associar a existência dos vestígios arqueológicos ao saber escutar a “fala” dos indígenas aldeados. Para a pesquisa em questão, a prospecção arqueológica colaborativa trouxe possibilidades de interpretações para o material arqueológico que puderam ser alcançadas pela via de análise dos significados da paisagem (figura 31).

Durante a prospecção arqueológica, reiterar o conhecimento prévio dos diferentes sujeitos no campo realizado na aldeia São Francisco configura-se em grande importância para a localização dos materiais arqueológicos que denotam a complexidade dos momentos de ocupações humanas da aldeia. Neste contexto, os bens de interesse cultural na aldeia São Francisco são formados por percepções sobre os locais sagrados e paisagens significativas que estão imersos na paisagem no tempo presente e em sua configuração ao redor de habitações e escola indígena.

Portanto, é uma paisagem que ao gerar percepções nativas constrói marcos no espaço capazes de provocar experiências positivas e prazerosas. Sentimento de positividade dentro do território indígena que pode ser descrito como o elo afetivo entre pessoas e o ambiente físico no qual convivem e habitam.

Neste sentido, os principais aspectos abordados durante o campo foram a importância do registro arqueológico e o seu significado e imersão na paisagem. Questões sobre uma temporalidade que agrava as expectativas dos aldeados sobre assuntos que permeiam suas relações sociais, culturais, econômicas, identitárias e outras.



**Figura 31:** Estrada da praça central da aldeia São Francisco e área de floresta próxima da Escola Indígena Suraraitá Tupinambá, porção sul da aldeia São Francisco. Ano: 2019.

### 5.3.2 Quintal domiciliar da família do Pajé

Na prospeção arqueológica realizada no quintal da casa do Pajé da aldeia São Francisco e de sua família foi possível observar indicações de uso e ocupação do espaço de maneira intensificada no ambiente de implantação da habitação atual na área mais próxima ao Igarapé da Ponte na aldeia São Francisco (figuras 32 e 33).



**Figura 32:** Quintal residencial do Pajé Andercley e de sua família, área próxima ao pátio central da aldeia São Francisco. Ano: 2020.

Nesta etapa do levantamento arqueológico o objetivo foi entender as relações vividas pelas populações atuais e sua interação com os vestígios. Principalmente em relação ao significado que os indígenas atribuem as paisagens em que vivem e que ficam situados os vestígios, locais próximos das habitações. Isto significa levar em consideração a visão dos nativos com finalidade de contribuir na construção de um pensamento descolonizador acerca da noção de registro arqueológico.

A territorialidade e o modo de vida da família Tupinambá do nosso Pajé Andercley são características marcantes da aldeia São Francisco. Sua vida diária, agricultura diversificada e roçados de mandioca para produção de farinha, coleta de diferentes frutos e vegetais comestíveis, cultivo em seus jardins habitacionais e coleta na floresta de plantas de caráter medicinal, além da caça e criação de pequenos animais para próprio consumo evidenciam sua vivência e vontade de revitalização de seu modo de vida tradicional.

Podemos dizer que as paisagens e as características do modo de vida dos tupinambás são configuradas e ativadas a partir das relações históricas e sociais vividas no seu território étnico. Temos acesso a uma perspectiva da paisagem que em uma visão particular nos permite

inferir sobre interação e dinâmica entre os indígenas da aldeia São Francisco e o meio em que vive ao criar ambientes culturais que estão em constante modificação e transformação.



**Figura 33:** Vista norte do quintal da residência do Pajé Andercley e família. Ano: 2020.

Apesar da existência de uma camada pouco espessa de areia de coloração branca nas áreas de quintais domiciliares e na superfície do terreno da aldeia principalmente nas proximidades das casas ao redor do Igarapé da Ponte, é possível perceber que o local habitacional apresenta manchas de solo de terra preta indígena visíveis na superfície do solo. Nestes locais é possível perceber concentrações de material arqueológico, nos quais a espacialidade das manchas de solo de terra preta com vestígios arqueológicos e sua distribuição na superfície dos terrenos dos espaços domésticos indicam a associação deste tipo de solo antropogênico com atividades de preparação de alimentos no convívio residencial.

Durante as conversas e diálogos que tive com os aldeados no transcorrer de minha vivência diária e atividade de campo no espaço da nossa aldeia busquei aplicar uma metodologia alternativa que enfatize a experiência vivida por nós em nosso cotidiano. Esta metodologia foi necessária devido a peculiaridade da pesquisa que significa minha imersão na vida dos atores sociais da aldeia e em certa medida como crítica às etnografias axiomáticas de estrutura rígida que incluem perguntas e entrevistas que direcionam as respostas a serem obtidas. Para fugir disso, meu intuito foi expressar o máximo possível da vida indígena da nossa aldeia através da experiência e texto etnográfico (figura 34).



**Figura 34:** Em outra área do quintal residencial do Pajé e família vemos a produção contemporânea de carvão na aldeia São Francisco. Ano: 2020.

Um outro aspecto importante da vida diária da família do Pajé Andercley da aldeia São Francisco é a preparação de alimentos para consumo em diferentes espaços abertos de sua habitação, com processamento de diversos tipos de carne de animais caçados e de quelônios e pescados variados (figura 35).



**Figura 35:** Casa de produção de farinha da casa do Pajé Andercley e sua família. Porção norte do quintal residencial alvo do levantamento. Ano: 2020.

O Pajé Andercley e sua família têm sido responsáveis por organizar na aldeia São Francisco uma série de diferentes tipos de revitalizações culturais que estão ocorrendo por

exemplo: o registro de nascimento dos filhos dos aldeados com nomes indígenas, o incentivo ao uso do idioma nas diferentes atividades da aldeia, a realização de festas rituais no cotidiano e em períodos festivos, os trabalhos comunitários (*puxirum*) nas roças e limpeza de estradas e mesmo no dia-dia familiar a retomada de práticas agrícolas, atividades de pesca e de manejo florestal. Atividades culturais do povo Tupinambá herdadas de nossos antepassados que vêm sendo utilizadas milenarmente.

É necessário entender as diferentes visões em jogo que legitimam as manifestações culturais e servem para revitalizar as referências culturais. Neste contexto, os indígenas são participantes ativos na construção desta pesquisa, não como apenas interlocutores ou informantes, mas como coautores da pesquisa e no ato de identificar e interpretar paisagens culturais e vestígios arqueológicos presentes em seus próprios cenários habitacionais. Inclusive estabelecendo pontos de discussões futuras como a questão das paisagens encantadas da aldeia São Francisco (figura 36).

Isto nos permite perceber as representações simbólicas e as relações entrelaçadas na constituição da paisagem da aldeia São Francisco. Além de permitir-nos propor que os resultados perpassem pela dinâmica social que envolve os bens arqueológicos e seus sentidos no presente, passando a consolidá-los como marcos de vivências do passado, experienciados no presente. Claro que esses valores e significados estão continuamente sendo transformados e reelaborados.



**Figura 36:** Entrada do Igarapé da Ponte, vista do quintal domiciliar da Kasiki Mercedes durante o período de cheia do rio Tapajós. Para chegar a este local é necessário passar por caminhos no quintal da família do Pajé. Ano: 2020.

### 5.3.3 Casa da anciã Kasiki Mercedes Melo

Nesta etapa do levantamento arqueológico na aldeia São Francisco a identificação das ocorrências de afloramentos cerâmicos foi realizada na área da habitação da anciã Kasiki Mercedes Tupinambá e contou com a participação da Kasiki indígena (figura 37). A prospecção contou com a participação dos jovens: Marcos, Angelina, Vander e das crianças Maria, Geovana e Anderson, todos da etnia Tupinambá.



**Figura 37:** Área habitacional da Kasiki Mercedes Melo. Ano: 2020.

Com isto minha proposta durante a prospecção arqueológica foi explicar as possibilidades de correlação dentro da nossa pesquisa que poderíamos fazer através da memória, ancestralidade e das cerâmicas que encontramos, além de dialogar sobre sua existência no presente como instrumento de mediação de processos de respeito identitário para os Tupinambá.

A Kasiki Mercedes é uma profunda conhecedora da memória local e dos elementos da paisagem da área em questão. Nossas conversas diárias foram relacionadas a entender a sua trajetória de vida, sua realidade e percepção sobre a delimitação do espaço na aldeia indígena, que podemos relacionar a diferentes termos historiográficos, geográficos, culturais, sociais, econômicos, filosóficos e outros. Sobre estes aspectos da paisagem como marcadores de locais com histórico de localização de antigas aldeias, a Kasiki Mercedes afirma:

*Aqui, ali no fundo, ali agora, aí tá cheio agora de cacauzinho verde. [...]. Ele já tá dando o fruto, já tá maduro, né?! O mucajazeiro também, até aonde tinha aldeia, tinha mucajazeiro e tucumanzeiro, eram locais onde tem antigas aldeias e cemitérios dos antigos. Lá no Jacaré, (aldeia antiga Tupinambá, com*

*datações de 3.800 AP) que nós ia(mos) buscar mucajá pra fazer suco no pilão. Pilar, fazia suco, lá também é, era aldeia antiga. O que o pilão que os antigos usavam era só um pau deitado que nem um banco furado, com um buraco bem no meio, né?! Ai, era o pilão deles. [...]. Esse nosso caminho aqui, caminho também já é muito antigo, porque a mulher que morreu, ali de cima, que morava, a dona Gregória, ela morreu com cento e poucos anos, cento e poucos anos, mas a dona Gregória ainda andou ae, ela já tem uns trinta e poucos anos de falecido. Então esse caminho aqui é uma história. O certo é que pra onde nós vamos eles já vieram, eles já passaram lá né nós estamos indo eles já vieram.*

Durante nossas caminhadas e vivências busquei conversar com os jovens e crianças a respeito dos sentidos e significados culturais das cerâmicas arqueológicas e sua importância para as novas gerações e para o futuro das sociedades indígenas. Para nós, naqueles momentos de vivacidade da experiência em nossas vidas e de comentários sobre o que seria arqueológico na perspectiva material, identificar ocorrências de objetos cerâmicos em superfície em certa medida confirmava que aqueles espaços e lugares da nossa aldeia estavam sendo usados desde muitos anos. A implantação do sítio arqueológico da aldeia São Francisco revela uma dinâmica territorial culturalmente complexa de utilização dos espaços das margens do rio Tapajós e de pequenos igarapés.

Durante o período de registro das ocorrências cerâmicas a aldeia São Francisco estava em um período chuvoso. No momento da intensificação das chuvas ocorre a exposição natural da estratigrafia e superfície do solo devido a ação mecânica da pluviosidade sobre a terra preta indígena. Isso permite o afloramento de peças cerâmicas em superfície em diferentes áreas da aldeia em diferentes momentos da estação chuvosa.

A partir das conversas diárias quando comecei a indagar aos aldeados sobre em quais áreas e locais poderiam ser observados vestígios arqueológicos, a resposta inicial era de que os materiais arqueológicos poderiam dar respostas diretas sobre nossa ancestralidade e histórias indígenas. Em segundo lugar foi-me explicado que grande parte das peças e fragmentos de cerâmicas encontravam-se notadamente nos quintais das habitações, sendo fácil acessá-las. Foi informado que as cerâmicas arqueológicas poderiam ser encontradas também em áreas de roças e quintais com plantas diversas.

Cabe destacar que para o povo Tupinambá a formação e utilização da terra preta indígena não está ligada somente a uma visão econômica. Possivelmente, existiu no passado do sítio arqueológico da aldeia São Francisco uma utilização excessiva de trabalhos com técnicas de domínio do fogo principalmente para abertura de áreas florestais para edificação de habitações e áreas para agricultura doméstica. Porém, para que isto fosse possível eram feitos rituais que envolviam o chamado dos espíritos da floresta, defensores da floresta e ordenadores

da nossa cosmologia, para que a atividade pudesse ser realizada, processo ritualístico que realizamos ainda nos dias de hoje.

No passado pré-colonial a utilização do fogo nas sociedades complexas amazônicas teve funcionalidade ligada também ao uso e manipulação intensiva de plantas e animais para diversos fins; como alimentícios, medicinais, arquitetônicos, de trocas econômicas e de atividades fluviais. Através deste domínio e uso do fogo em espaços delimitados foi possível aprimorar os modos de abertura e/ou ampliação de áreas para as ocupações e assentamentos indígenas.

Em associação com isto, podemos dizer que a paisagem e o território Tupinambá no baixo Tapajós estão sendo transformados por grupos indígenas através de práticas de ocupação e formação de assentamentos milenares, se pensarmos pela ótica da antiguidade das datações radiocarbônicas das ocupações da aldeia antiga Jacaré e mesmo com o quadro de datações antigo para as margens do rio Tapajós e suas áreas de terra firme.

A cultura material observada na superfície do solo por nós na aldeia São Francisco é compreendida cosmologicamente como uma manifestação material da atividade humana no passado, nossa ancestralidade cultural. A presença da nossa cultura material como herança da cultura material dos nossos antepassados no tempo presente deriva de sua resiliência no tempo, sendo forte evidência e fonte de estudo a respeito das ocupações e assentamentos das populações indígenas na história de longa duração. Uma via de acesso ao sentido e significado que conhecemos atualmente como “vestígio” que pode ter assumido no passado e no presente características diversas.

Os contextos do sítio arqueológico da aldeia São Francisco apresentam cultura material que deve ser entendida como fonte de conhecimento e informação e que deve ser imediatamente preservada e protegida a partir de iniciativas do povo Tupinambá em parceria com arqueólogos. Estes objetos possuem informações que nos permitem uma aproximação aos aspectos da cultura, tecnologia e simbolismo das sociedades de determinado período do passado humano deste local.

Sobre isto a Kasiki Mercedes Tupinambá explica como importante a experiência de realização de levantamento arqueológico em sua aldeia, conseqüentemente em sua casa (figura 38), ao se referir aos tupinambás que viveram na aldeia São Francisco em outros tempos e sua relação com a existência de cultura material na superfície do solo do sítio arqueológico:

*É como se eles estivessem presente(s) e cada dia que encontro no meu pedaço (material arqueológico no interior de sua habitação), assim um dia eu me sinto morando, né?! (Re)existindo aqui! É mais uma prova de que eles passaram, de que eles viveram aqui. E a gente é muito maltratado por isso, né? Que é*

*mentira, que a gente não é índio e o que é isso? Que a gente encontra na nossa, no nosso território, na nossa casa, a prova deles né, olha ae. [...] E que eu só gostaria que as pessoas que, que vão viver ainda pudessem também valorizar e guardar, pra mostrar para outros que não acreditam, para outras pessoas. É mentira isso?! É mentira, olha esse fragmento é lindo.*



**Figura 38:** Afloramento cerâmico no quintal residencial da Kasiki Mercedes Melo, porção sul da aldeia São Francisco. Ano: 2020.

Neste momento do levantamento as principais “perguntas” que surgiram eram sobre quem foram aqueles que produziram os objetos cerâmicos? E quais os métodos usados para fazer as vasilhas de cerâmica? Ou seja, as técnicas de manufatura utilizadas durante o processo de cadeia operatória, na linguagem arqueológica. Evidentemente que tais perguntas carregavam um tom cáustico em relação ao suposto desconhecimento da história de produção dos objetos como sendo cultura material do povo Tupinambá.

Esse aspecto permite começarmos a inferir aspectos da proveniência da matéria prima, redes de trocas e relações comerciais. Tendo em vista que o material cerâmico possui características macroscópicas essenciais para o estudo arqueológico devido sua presença abundante nos sítios arqueológicos e resiliência aos efeitos da formação do registro arqueológico e podem ser estudadas a partir de seus indicadores culturais e cronológicos.

Questões como superfície, forma e decoração, foram secundariamente questionados pelos aldeados. A contribuição da compreensão destes atributos para o estudo em questão é que devem ser observados em conjunção com a análise de textura, composição tecnológica na fabricação e proveniência dos materiais envolvidos na sua constituição.

Entender estas cerâmicas como essenciais neste processo de compreensão da história indígena de longa duração no baixo Tapajós é importante para apreendermos inclusive as relações culturais entre os grupos produtores destes objetos cerâmicos no passado. Em um outro tempo da arqueologia, novas datações e um estudo crono-estratigráfico refinado também podem nos ajudar a responder, por exemplo, se as cerâmicas presentes no registro arqueológico correspondem a sugerir que os grupos Tupinambá habitaram a região do baixo Tapajós antes da invasão e colonização europeia. Datações sobre estas cerâmicas podem responder estas e outras questões sobre a ocupação humana e assentamentos na aldeia São Francisco (figura 39).



**Figura 39:** Afloramento cerâmico no quintal residencial da Kasiki Mercedes Melo, porção sul da aldeia São Francisco. Ano: 2020.

Estes vestígios são entendidos por nós como a materialização de uma ação cultural da nossa ancestralidade. Prova material de processos de experimentações, significações, valorações individuais e sociais e aperfeiçoamentos técnicos no fazer de objetos em cerâmica que incluem elementos do universo imaterial da aldeia São Francisco.

Nesta perspectiva, podemos focar nas cerâmicas arqueológicas e possibilidades de referenciais sociais e interpessoais que estes objetos assumiram durante a pesquisa de campo; como descobertas, que em certa medida são vistas como atestados que comprovam a ocupação pré-colonial no local de ocupação da aldeia São Francisco.

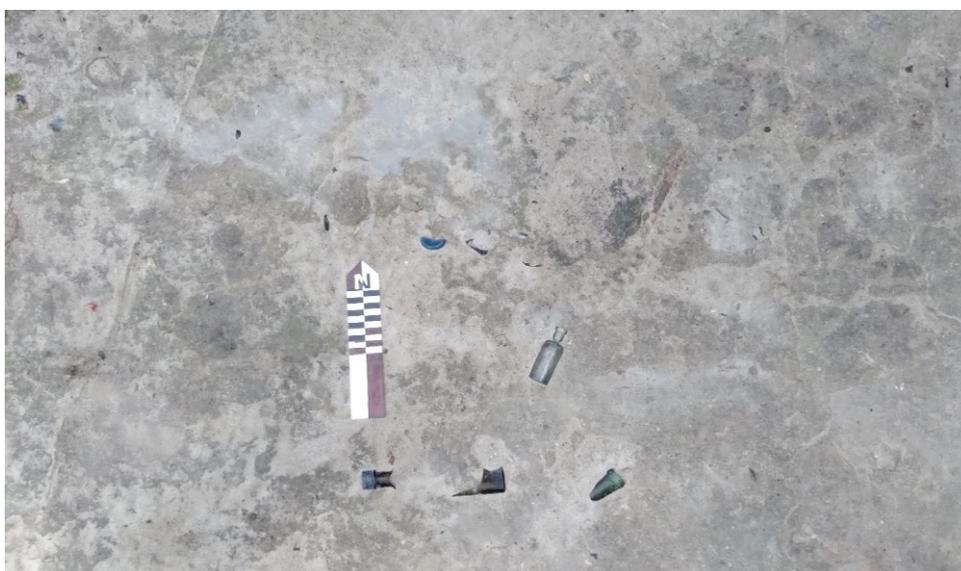
As cerâmicas arqueológicas são compreendidas nesta pesquisa como marcos topofílicos que permeiam a vida dos sujeitos e sua relação com os materiais arqueológicos imersos nas diferentes paisagens e contextos sociais da aldeia São Francisco. Como conclui em tom

lacrimoso, a Kasiki Mercedes a respeito dos vasilhames fragmentados presentes no registro arqueológico no fundo de seu quintal:

*Eu me sinto assim, muito, até como se um pedaço de cada objeto desses fosse um pedaço dos parentes que aqui passaram, é assim que eu me sinto, eu valorizo os pedaços deles, de cada objeto desses.*

Neste sentido, o registro arqueológico da aldeia São Francisco entrelaça as representações culturais presentes no território reportando a uma identidade ligada à antiguidade da ocupação humana rapidamente correlacionada aos saberes e hábitos tradicionais, celebrações e modos de fazer. Este é um profícuo material que pode ser amplamente escavado e estudado em futuras pesquisas e que certamente necessita de uma salvaguarda ativa e que envolva toda a comunidade indígena.

Ao final da prospecção arqueológica a Kasiki Mercedes lembrou memórias de infância e citou eventos relacionados à produção e consumo de diferentes bebidas e comidas que ela e o seu pai produziam durante as décadas de 1960 e 1970 do século XX (figura 40). Um aspecto interessante é que o pai da Kasiki Mercedes possuía uma “taberna” que ficava exatamente no mesmo local onde foram registrados os dois maiores contextos de cerâmicas arqueológicas em superfície (possivelmente vasilhas em contexto).



**Figura 40:** Garrafas inteiras e fragmentadas, estavam em afloramento na superfície do solo próximo das cerâmicas arqueológicas apresentadas anteriormente. Ano: 2020.

Nesta “taberna” eram comercializadas muitas das bebidas produzidas que eram armazenadas em garrafas de vidro. Esse aspecto peculiar de elementos materiais do período conhecido como histórico que fazem a composição das camadas sedimentares com registros de ocupação humana no solo também nos permite pensar nas relações que ocorriam durante um

período em que comprovadamente havia uma política de necro-estado caracterizada pela ditadura militar no Brasil.

Tendo sido este o contexto de reflexão e comentário da Kasiki Mercedes, ou seja, o registro arqueológico afetou e trouxe-nos um aspecto emocional da indígena. Levando-a a relembrar-se de memórias relacionadas a sua vida pessoal e seu parentesco, trazendo à luz da prospecção arqueológica aspectos do cotidiano étnico da sua cultura em uma época de difícil respeito identitário. Comentou ela:

*E eu já te falei que meu pai fazia cachaça? Meu pai fazia cachaça. Daqui ele fazia de Cana e fazia a estilada (destilada) que era da mandioca, saia a cachaça branquinha. Era numa gamela que coloca lá e ficava escorrendo igual hoje eles tiram a andiroba (planta indígena de uso diverso), ela escorria para fazer, era bem aqui, bem aqui mesmo, papai fazia, a nossa casa era aqui. A casa dele sei que era por aqui nesse pedaço.*

Outra bebida que possui cadeia de produção bastante conhecida na aldeia São Francisco é o Tarubá, bebida tradicional do povo Tupinambá do baixo Tapajós que é produzida através da fermentação etílica da mandioca. Da nossa relação alimentícia e cultural com a mandioca são produzidos diversos outros alimentos e comidas como a farinha de mandioca de coloração amarela, a farinha de tapioca de coloração branca, além de diferentes tipos de bijús: bijú mole, bijú duro, bijú sika e o bijú com castanha do Pará. Sobre as comidas classificadas como tradicionais da nossa cultura a Kasiki Mercedes nos conta uma breve história sobre algumas destas e outras comidas em paralelo a eventos da sua e história de vida que fizeram a diferença para entendermos melhor o início de sua trajetória de vida:

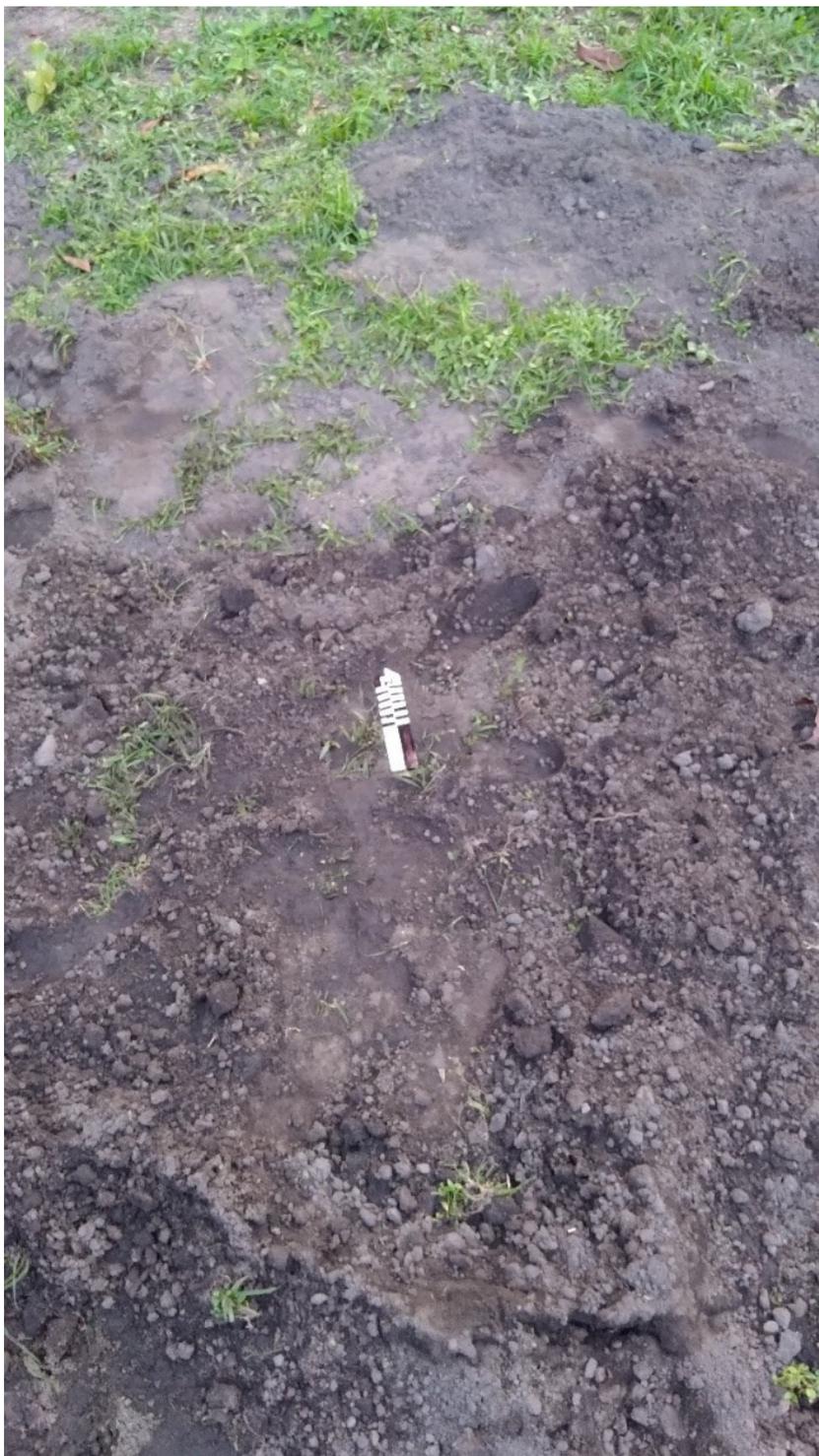
*[...] a Manicuera também. Que a Manicuera é uma comida muito antiga, não é uma bebida. A Manicuera é um mingau, é uma comida. O que faz o mingau é o tempero dela é o Kará (tubérculo vegetal comum na dieta Tupinambá), mas se ela não for bem feita, ela se torna um veneno. Ela é uma mandioca. Ela é grossa assim, mas ela é doce. Então ela se transforma em calda e o Kará serve para engrossar, né?! O Kará é só massa, né?! Agente corta eles bem miudinho. E o tarubá, o tarubá que não faltava nos trabalhos comunitários, que eles chamavam de Puxirum, era consumido o tarubá e o xibé. O xibé era, ia na cuia, com um pouco de farinha e água. Quando você tava trabalhando com sede e dei aquela (refere-se ao ato de beber), com um pouquinho de farinha, né?! E você aguentava tomava uma “piada” (um pouco) de “tarobá” (tarubá) e ficava meio porre eu acho. E ficava a gente em casa fazendo comida, né?! Para quando eles descessem (retorno da atividade de trabalho na roça de mandioca), essa hora que tavam descendo, que tinham descido. Já tinham comido e estavam porre jogado por ali, tudo bêbado. E o garrafão que era guardado o tarubá, [...] é um vidro grande, aonde dá tem um pedaço daquele garrafão, que eu faço de tudo para mim comprar da menina, mas quando eu descobri era só uma banda, ele só parece uma banda aqui, sabe dessa altura ele é dividido, mas ele só tá uma banda assim. Ai, quando, antes de eu falar, para ver se eles me vendiam, aí eu fui um dia lá para ver mesmo de perto mesmo, aí quando eu desço, ele só tem só, ele é quebrado, tem um buraco. Mas mesmo assim, eu acho que se eu voltar a trabalhar lá, eu*

*encontrei aqui no Marabaixo (aldeia). Ali têm no mato, é um garrafão onde eles guardavam o tarubá é um importante também para tirar uma foto dele. Para mim, eu acho que eles mesmo, que se eles mesmos valorizassem, se eles mesmo, um pedaço, porque tá só quebrado assim um pedaço e ele parece a banda inteirinha, se tivesse o outro pedaço ai colava. Eu vejo assim que as pessoas não tão nem aí eles querem ser todo índio, mas eles não valorizam o que eles têm do antepassado, né?! Eles não valorizam, né?! Então eu penso assim que tem muitas coisas que eu observo que é assim e eles usaram e tudo do branco querem usar agora. Munjica eles não tomam mais, o Tarobá já tá sumindo, o tacacá é outra comida, outra comida, porquê de manhã mãe saía cedo para roça, “quando eu chegar eu quero um tacacá pronto”, passava de deixar a mandioca ou trazia para fazer a descascada para fazer a farinha, né?! Aí o tacacá já tava pronto e eu lembro que a primeira vez que o papai mandou eu fazer tacacá, eu não acertei fazer, eu lembro, ficou como, ficou cheio de caroço, eu peguei, o que, que eu fiz, eu joguei tudinho ele, fez um outro, vai sair o bom, é porque eu tinha botado muita água e botado sem ferver, ele não deixa ferver tanto.*

Para continuarem realizando a prática de produzir estes tipos de alimentos indígenas é necessário que ocorra a manutenção e a revitalização dos conhecimentos das anciãs sobre a importância diária das plantas na vida indígena Tupinambá. Com isso podemos pensar em como as plantas utilizadas nas referidas comidas e bebidas estão localizadas no espaço da aldeia São Francisco, como elas estão localizadas dentro das roças e como o manejo e cultivo destes recursos têm sido realizados por humanos na história indígena de longa duração. Essa história de profunda duração ativa uma série de conhecimentos sobre objetos usados e traz informações valiosas para entendermos como as sociedades complexas da Amazônia foram constituídas em seus diferentes momentos de ocupação (figuras 41 e 42).



**Figura 41:** Concentração de fragmentos cerâmicos diversos. Afloramento na superfície do solo na porção leste da aldeia São Francisco. Ano: 2020.



**Figura 42:** Solo de ocupação, terra preta indígena na porção leste da aldeia São Francisco. Ano: 2020.

## CAPÍTULO 6 – A COLEÇÃO DA ANCIÃ KASIKI MERCEDES TUPINAMBÁ

### 6.1 Introdução

Colecionar cerâmicas arqueológicas é uma prática comum em várias comunidades indígenas no território brasileiro e também em diferentes países. Neste capítulo, trataremos de uma coleção indígena em especial da anciã Kasiki Mercedes Melo Tupinambá. Trataremos de seu interesse particular pelas cerâmicas e suas propostas interpretativas acerca da existência dos artefatos na área da aldeia São Francisco.

A coleta e reunião dos materiais arqueológicos pelos moradores locais não ocorre de maneira pragmática (não são realizadas escavações para a retirada deste material) e está relacionada ao seu aparecimento na superfície do solo, devido às ações mecânicas das chuvas, por exemplo.

Entretanto, esse aparecimento de objetos arqueológicos tem despertado perguntas sobre sua origem e significados, derivando nos locais onde não há instituições de curadoria arqueológica especializada, como as comunidades tradicionais mais afastadas de contextos urbanos, na formação das coleções de cerâmica por moradores locais.

A formação da coleção arqueológica estudada se deu pela iniciativa da Kasiki Mercedes de revitalizar este patrimônio. A Kasiki Mercedes é uma das mais ativas lideranças indígenas, considerada uma anciã referência da nossa aldeia. Ela trabalha a pelo menos três décadas na área da saúde na região de Santarém, tendo sido anteriormente professora do ensino fundamental e trabalhado no posto de saúde da comunidade Parauá. Atualmente, trabalha na Secretaria de Saúde Indígena (SESAI) e na Casa de Apoio da Saúde Indígena (CASAI).

Nesse sentido, no tópico “O material cerâmico a partir da tradição oral” é apresentada uma discussão sobre como observar a cerâmica arqueológica a partir do olhar de uma liderança indígena, a Kasiki Mercedes. Ela comenta parte do histórico de constituição da coleção arqueológica, seu valor representativo e nos apresenta a sua análise dos objetos.

A partir desta análise, meu objetivo foi entender como este patrimônio é apropriado pelos aldeados e seu significado com relação ao pertencimento e autodeterminação da identidade cultural indígena Tupinambá. Poderemos entender durante o capítulo, como as cerâmicas acionam e ativam na memória da Kasiki Mercedes elementos de parentesco, socialidade e temporalidade, e sobre a importância da salvaguarda dos objetos caracterizados por ela como referenciais culturais de seu passado cultural indígena.

Os relatos da Kasiki Mercedes, ao realizarmos as atividades de prospecção arqueológica e fotografia dos artefatos arqueológicos de sua coleção, são apresentados em seus trechos mais

proeminentes. Essas “falas” do “lugar de fala” da Kasiki Mercedes serviram de apoio principal para a análise e interpretação comunitária acerca dos materiais arqueológicos.

Na sequência, os objetos arqueológicos são apresentados intercalados com comentários e identificações da Kasiki Mercedes que afirma que os materiais arqueológicos são uma herança deixada pelos seus antepassados. São apresentados diferentes materiais cerâmicos e alguns artefatos líticos e é feita uma discussão baseada nas informações de ordem etnográfica informadas pela anciã Kasiki Mercedes.

Os materiais cerâmicos estudados são provenientes de sítios arqueológicos localizados na T.I. Tupinambá situada na Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, na margem esquerda do baixo curso do rio Tapajós. Proponho durante este capítulo uma discussão que tem na ótica e no (re)sistir da cultura Tupinambá o enfoque de horizonte de reflexão. Neste sentido é construída uma aproximação com a questão da diversidade étnica e os motivos dos indígenas optaram por ainda morar na floresta, tida como seu local sagrado de vida.

Neste trabalho, documentamos a narrativa indígena desta sábia mulher sobre os significados desses objetos e comparamos a uma análise cerâmica a partir daquilo que ela defende como significado artefactual.

Evidentemente que em relação à coleção arqueológica, que foi alvo deste estudo, a atribuição de identidades torna-se uma tarefa complexa e permeada de liminaridade. Certamente, que a identidade vem sendo registrada na cultura material de um determinado povo indígena há muitos milhares de anos e está cultura material que pode ser composta por diferentes objetos. Percíveis ou não. Essa cultura material tem despertado em muitos moradores da nossa aldeia um sentido de importância e preservação deste patrimônio.

## 6.2 O material cerâmico a partir da tradição oral

A coleção cerâmica alvo desta pesquisa está sobre a guarda da família da Kasiki Mercedes Melo Tupinambá e sua proveniência é a aldeia São Francisco. Esta coleção da anciã Kasiki Mercedes foi constituída por ela mesma quando do encontro e recolhimento de objetos cerâmicos em algumas das habitações e diferentes espaços habitados na área da aldeia São Francisco.

A Kasiki Mercedes não é pesquisadora da área de arqueologia, apesar de possuir formação de nível superior nas áreas de turismo e saúde. Mesmo assim, a Kasiki indígena possui um forte sentimento de compreensão das peças arqueológicas que vai além da apreciação como artefatos ou mesmo vestígios. Como já mencionado, no presente momento ela é servidora federal e trabalha na Secretaria de Saúde Indígena (SESAI), no polo de Santarém.

No período de realização do registro fotográfico da coleção a Kasiki Mercedes não apresentou linguagem e arcabouço sobre termos e denominações da arqueologia convencional. Ainda assim, ela mencionou ter realizado a leitura de materiais arqueológicos como o livro “Cotidiano e Poder” de autoria de Gomes (2008c) que trata de pesquisa em uma das aldeias antigas do território Tupinambá. Tal situação é evidência de que a Kasiki Mercedes possui um determinado conhecimento acerca das teorias de ocupação humana na Amazônia a partir de um determinado ponto de vista arqueológico.

A cerâmica arqueológica encontrada na aldeia São Francisco é um dos elementos que fundamentam a percepção deste lugar enquanto T.I. Tupinambá e por isso a coleção cerâmica da anciã Kasiki Mercedes não poderia ser abordada sob o ponto de vista de uma arqueologia convencional. Ênfase que o estudo arqueológico não pretendeu realizar uma análise da tecnologia cerâmica no sentido ocidental, mas perceber os sentidos que as peças cerâmicas assumem para as pessoas Tupinambá do ponto de vista de sua cosmologia vinculada a sua floresta encantada.

Nesse cenário, a Kasiki Mercedes expressou a problemática da execução de pesquisas arqueológicas em territórios indígenas e/ou tradicionais que por vezes são executadas sem que os moradores do local estudado tenham sido consultados previamente, além destes estudos em sua grande maioria não atribuírem ou não buscarem construir interpretações nativas que relacionem a nítida afinidade entre registro arqueológico na Amazônia e as populações indígenas originárias contemporâneas.

Podemos dizer que mesmo com poucas informações sobre localização estratigráfica do material cerâmico analisado e embora o material cerâmico ainda não tenha tido salvaguarda e

correta catalogação em laboratório é possível extrair informações de ordem cultural, atendendo às normas científicas para um estudo e/ou interpretação em arqueologia. Além disso, a coleção cerâmica da Kasiki Mercedes possui valores excepcionais para pesquisa como a sua representatividade iconográfica e mesmo quantitativa, tendo em vista que ao acervo são adicionadas novas e diferentes peças que são coletadas por crianças e jovens em suas andanças pelos espaços da aldeia São Francisco.

A coleção de cerâmicas Tupinambá da Kasiki Mercedes possui grande valor representativo e suas possibilidades de desenvolvimento podem ser acessadas através de pesquisa arqueológica e etnográfica, pois são peças que ativam na memória dos aldeados informações relacionadas aos nossos antepassados e ancestralidade indígena. Sobre isto, em uma introdução sobre a existência da coleção cerâmica a Kasiki indígena comenta:

*Uma coisa que eu também queria, hoje, que se, a gente colocasse como no Museu, né?! Que a Bete (irmã) têm muita vontade de transformar aquela casinha da mamãe como Museu, mas como ela disse: “ninguém me ajuda, só querem me ajudar a destruir, só querem destruir pra mim, pra acabar com aquilo, eu não queria acabado com aquilo”, ela disse pra mim, mas tão destruindo, tão acabando. Então, que, o quê? Que a gente queria preservar é isso, que a gente quer, é isso que a gente quer, mas se alguém sabe se eu tenho esse monte de coisa (coleção de cerâmicas) será que não vão me tomar.*

A cerâmica arqueológica da área do T.I. Tupinambá no baixo Tapajós foi alvo de pesquisa sobre a direção de Gomes (2005) que analisou e publicou os resultados obtidos com cronologia que atestou a antiguidade da produção cerâmica e agricultura em assentamentos organizados com sistemas econômicos e religiosos complexos. Em uma discussão que enfatizou os aspectos da funcionalidade da cerâmica e sua relação com fontes de recursos e modelos de ocupação.

O estudo de Gomes (2005, 2008c) buscou compreender processos de ocupação e formação de assentamentos dos grupos sociais produtores de cerâmica pré-colonial da área do Lago do Jacaré, classificando a cerâmica dentro da Tradição Borda Incisa da Amazônia. A pesquisa que utilizou metodologia de transectos possibilitou entender uma extensa área e permitiu reconstituir parte da estrutura espacial das antigas aldeias e assentamentos do local. A partir dos vestígios arqueológicos recuperados durante as escavações foi possível reconhecer padrões de uso e funcionamento de espaços habitacionais e sua relação com a transformação cultural dos elementos materiais da paisagem. Mesmo assim não se pôde afirmar com precisão se a confecção cerâmica atendeu primeiramente a uma necessidade basicamente utilitária, para somente depois apresentar funções e morfologias ritualísticas com ampla diversidade decorativa e simbolismo.

Em relação a análise do material cerâmico realizada nesta pesquisa de mestrado o objetivo foi pensar as interpretações a partir das histórias indígenas Tupinambá sobre os aspectos imateriais e iconográficos dos vestígios. Para isto, foi realizado o registro fotográfico da coleção de cerâmicas e objetos líticos que está sob a guarda de uma moradora local; a Kasiki Mercedes Melo. Um dos objetivos específicos da análise é uma catalogação preliminar para que outras análises possam ser realizadas por arqueólogos com intuito de exposição futura das peças nas aldeias do nosso território.

Neste sentido, através de uma abordagem que permitisse um diálogo entre as diferentes narrativas e esferas do conhecimento, escutamos a organizadora da coleção cerâmica registrada para entender melhormente as suas classificações e ressignificações sobre as cerâmicas arqueológicas.

A análise da cerâmica não foi restrita ao estudo da interação entre vestígios arqueológicos (objetos, sítios arqueológicos, paisagens) e pessoas, mas também teve por viés pensar as possibilidades e benefícios da educação patrimonial. Conjuntamente com o conhecimento intrínseco dos aldeados acerca de seu território e interpretação das cerâmicas coletadas na área, como referiu-se a Kasiki Mercedes ao falar sobre a coleção de material cerâmico que tem reunido nos últimos 20 anos.

*[...] o pedacinho de “coisa” (fragmento de cerâmica) a gente, a gente pode imaginar que era tal coisa. Olha esse aqui lindo! Lindo né? Como que eles sentavam pra fazer? Coisas que, o pensamento deles. Hoje para mim a nossa pintura deveria ser assim, hoje a gente ainda usa o casco de jabuti. A Vic (filha da Kasiki Mercedes) já me comentou, que ela ao ver, ela ver essas coisas da pintura aqui, algumas coisas ela conhece e faz, ela já me comentou isso. [...] Olha esse aí lindo, tudo cheio (de decorações), pra quem estuda, pra quem, pra quem sente o amor dos outros, pra quem pensa como eles, que eles faziam, que na época que eles viviam ainda não tinha estudo, né?! Eles não escreviam, mas eles pensavam. Agente se pergunta: o que será esse “riscado”? Para eles (nossos antepassados) tinha um significado, para nós tem um significado.*

A análise cerâmica teve como objetivo compreender a relação das pessoas autodeclaradas indígenas com o sítio arqueológico da aldeia São Francisco e como estas pessoas se arrolam com os vestígios e as paisagens. As informações e dados foram colhidos através de conversas diárias e relatos de história de vida cotidianas no intuito de registrar a memória e entender o significado deste patrimônio para a comunidade local. Isto significa que as “[...] narrativas e relatos orais não somente apoiam as interpretações sobre os vestígios, mas também ativam memórias e processos identitários.” (LIMA et al., 2020, p. 117).

De acordo com Lima e colaboradores (2020) este tipo de análise do material cerâmico de um sítio arqueológico pode ser preponderante para o reconhecimento das origens, heranças,

memórias e tradições de um povo. Ressaltando potencial que a ciência arqueológica “[...] pode canalizar para promover não só reconhecimento e autodeterminação destas heranças, mas também a inclusão social de grupos minoritários, o respeito à diferença e a valorização da pluralidade.” (LIMA et al., 2020, p. 125).

Neste cenário, especificamente em relação às materialidades que constituem as cerâmicas arqueológicas, Bandeira (2018, p. 34) informa que em estudos de processos de cadeia operatória de manufatura em argila realizados por povos indígenas da região Norte e Nordeste do Brasil podemos encontrar terreno fértil para compreender representações “[...] acerca da cerâmica enquanto mediadora das relações sociais, culturais e econômicas e como um importante suporte de histórias, memórias, identidades, materialidades e imaterialidades [...]”.

Destas considerações percebo que a importância de interpretar os contextos e momentos da história de vida dos artefatos é demonstrada na busca por compreender o significado e funções que as peças adquirem no presente também. Percepções da cerâmica e uso social de coleções devem ter sido comuns no passado pré-colonial devido ao poder cosmológico que as peças cerâmicas são adjetivadas pelas culturas indígenas. Mesmo porque vemos na contemporaneidade um retorno do uso da cerâmica em rituais de pajelança na Amazônia como na bacia do rio Trombetas (JÁCOME, 2017).

Tanto o sítio arqueológico da aldeia São Francisco, quanto as cerâmicas coletadas na superfície do solo que compõem as coleções particulares permanecem como evidência material da história do povo indígena Tupinambá na região do baixo Tapajós. Além de despertar no imaginário local a redescoberta de uma história autoral que em retorno começa a ser contada pelas pessoas em ligação com cerâmicas arqueológicas, contextos sociais e paisagens. Porque, para além de sua materialização em si como reflexo cultural da transformação humana de recursos obtidos diretamente na natureza, ela é também a representação do nosso povo e ancestralidade e sua preservação depende da ação dos moradores do local.

Em quantidade considerável dos estudos arqueológicos as cerâmicas são pensadas a partir da construção de tipologias caracterizadas por espaços de dispersão geográfica em âmbito regional. As tradições arqueológicas, por exemplo, são conjuntos de peças e coleções de peças que foram agrupadas ou separadas de acordo com suas similaridades e/ou diferenças.

Como aqui não tratamos dos limites de uma arqueologia convencional a análise dos objetos também não pode ser considerada do tipo convencional, pois as metodologias adotadas variam de acordo com a configuração do sítio arqueológico a ser investigado. Neste trabalho, é realizado o “entrelaçamento” dos dados obtidos, confrontados e discutidos com informações de pesquisa de outros contextos arqueológicos, sendo que certamente a interpretação de peças

cerâmicas e/ou de um determinado contexto arqueológico não possui um único caminho metodológico a ser adotado.

Por fim, posso dizer que o reconhecimento desse patrimônio serve diretamente para a sua preservação. Contudo, chamo novamente a atenção para a importância da preservação deste material tão rico. Na verdade, o objetivo principal da pesquisa foi acender a comunidade indígena para tal importância em um processo pelo qual acabam se organizando autonomamente e trazem à tona seu patrimônio como instrumento a ser utilizado no presente.

A análise traz como resultado a compreensão de que este patrimônio tem em seu significado relação de pertencimento e autodeterminação da identidade cultural indígena do nosso povo Tupinambá. Disto decorre a importância da metodologia empregada, seus resultados científicos e sociais, seus valores emocionais e afetivos, enfatizados pela anciã Kasiki Mercedes Tupinambá:

*Coisas que são muitas coisas bonitas, isso aí comove qualquer pessoa (a pesquisa). E eu acho assim que valorizar mais a tua pessoa que busca esse estudo, que busca descobrir essa característica deles (dos nossos antepassados), que eles deixaram...Essa pesquisa, né?! Acho mais interessante, eu acho assim interessante, tanto essas coisas (cerâmicas arqueológicas), quanto você valorizar isso, quanto te valorizar como pesquisador, né?! Porque isso para nós é tudo, mas se nós não (preservar), nós temos esse monte de pedacinho (fragmentos), para gente não tem quem nos informe, porque vou ter todo tempo aqui guardado né, como hoje. Onde (es)tiver podem acessar a tua, o teu, o teu escrito e dizer: “poxa aqui nessa região existe mesmo, né?! Isso é verdade, enquanto que os outros nem sabem do teu estudo e você faz uma, um estudo sem precisar cavar o solo, porque nós temos as nossas provas, né. Porque nós temos em nós nossas referências.*

### 6.3 A coleção de cerâmicas da anciã Kasiki Mercedes Tupinambá

As histórias da paisagem, lugares significativos e locais de memória na aldeia São Francisco podem ser contadas através da temporalidade das histórias indígenas. Através das narrativas indígenas busquei estudar o material cerâmico da nossa aldeia perguntando a respeito das possibilidades de interpretação da Kasiki Mercedes sobre os significados das cerâmicas e como estas tornaram-se artefatos arqueológicos, para compreender sua importância para nós indígenas na contemporaneidade (figura 43). Nas conversas com a anciã Kasiki Mercedes é nitidamente possível observar outras questões importantes para nós arqueólogos; que tratam de manufatura, armazenagem, transporte e descarte.



**Figura 43:** Exibição da coleção da Kasiki Mercedes Melo Tupinambá, em cabaça de Buritizeiro. A proveniência dos materiais são as áreas habitacionais da aldeia São Francisco e espaço da praia. Ano: 2020.

Enquanto arqueólogo, alegro-me ao caminhar pelos lugares com vestígios em minha aldeia e encontrar objetos cujos produtores e donos são meus antepassados. Essa materialidade diversa me demonstra que na região amazônica a ancestralidade indígena tem um sentido histórico e linguístico que, evidentemente, no desenvolvimento da cultura material não pode ser simplesmente explicado pela genética e situação colonial (figura 44).



**Figura 44:** Fragmentos da coleção da Kasiki Mercedes juntos das fotografias da turma de formatura do Ensino Médio da Escola Indígena Suraraitá Tupinambá. Ano: 2020.

A pesquisa na T.I. Tupinambá mostra-nos como os artefatos cerâmicos articulam elementos de parentesco e temporalidade com vivências em aldeias narradas, experienciadas e vividas. Para a Kasiki Mercedes as cerâmicas ativam uma memória sobre a natureza e seu significado, em conjunto com isto os objetos arqueológicos da aldeia São Francisco trazem informações cronológicas acessadas pelas histórias indígenas contemporâneas transcritas em diálogo com a pesquisa e que tratam de informações diversas sobre os vestígios com apresentação e contextualização ampla do local do estudo (figura 45).



**Figura 45:** Base de vasilha em cerâmica, escala de 10 centímetros (cm). Ano: 2020.

Do ponto de vista de uma arqueologia descritiva objetificada, que pode ser considerada como unívoca nos métodos e teorias ao não lidar com as sociedades indígenas vivas e sua interface com o registro arqueológico presente em seus territórios e aldeias, não é possível abarcar temáticas como a cosmologia e ancestralidade de um povo indígena. Esta controvérsia deve nos levar a buscar entender processos coloniais, históricos, políticos, sociais e econômicos que tem definindo muitos dos diferentes processos de genocídio e negação de identidade étnica indígena no Brasil. Ênfase que apenas pela perspectiva comportamental e dos gestos humanos que deixaram marcas no registro arqueológico do passado seria praticamente impossível analisarmos os objetos da coleção arqueológica estudada.

Tendo em vista a ausência de dados de proveniência estratigráfica, seja de maneira horizontal e/ou maneira vertical, se fôssemos buscar contextualizar a proveniência espacial dos materiais cerâmicos através da ótica da arqueologia convencional, ponderaríamos até subdividi-los pelos seus elementos decorativos, atributos morfológicos ou de fabricação e com isso, por meio de analogia estilística poderíamos comparar as cerâmicas arqueológicas encontradas na

coleção da Kasiki Mercedes com aquelas peças cerâmicas já descritas na literatura, como as referidas nas tradições arqueológicas.

Para a Kasiki Mercedes as cerâmicas da sua coleção são identificadas como de pertencimento ao passado e presente do povo Tupinambá e são reconhecidas a partir de suas decorações e iconografia. Esta conexão feita entre materiais cerâmicos e pessoas nos permite exceder a problemática que propõe que o estudo de coleções cerâmicas somente possa ser realizado sob o prisma de compreensão das redes de obtenção de fontes de recursos e matérias primas usadas na manufatura, marcas de uso e maneiras de produção e utilização que podem ser observadas na análise morfológica (figura 46).



**Figura 46:** Duas vasilhas de tamanho pequeno e uma possível base de uma pequena vasilha, materiais cerâmicos em escala de 10 (cm). Ano: 2020.

De acordo com Machado (2013) e Tschucambang (2015) uma vez que as cerâmicas indígenas encontradas em territórios tradicionais ocupados, que ao serem consideradas conexas da vida e cosmologia indígena, passam a serem observadas e reconhecidas sob a condição de objetos arqueológicos passam também a ter histórias de vida iminentes que se entrelaçam com as histórias atuais dos povos indígenas do local onde é realizada pesquisa arqueológica.

Importante frisar que durante as vivências e conversas que com a anciã Kasiki Mercedes a respeito de sua interpretação sobre as cerâmicas arqueológicas; foi perceptível para mim que a Kasiki Tupinambá, à seu modo, chama-nos a atenção para a complexidade das técnicas de manufatura usadas na fabricação de vasos e outros objetos cerâmicos e acerca da duração do tempo de uso que estes materiais cerâmicos tiveram no passado da aldeia São Francisco.

A questão principal que identifiquei nas discussões com a Kasiki Mercedes foi o fato de que para ela os fragmentos de cerâmica arqueológica são detentores de espírito e caráter de pessoa. A partir desta perspectiva da cosmovisão indígena podemos observar na teoria arqueológica pós-contemporânea como a relação em que vasos e outros objetos cerâmicos em estado fragmentário ou não são caracterizados e compreendidos como a materialização da existência de uma cultura ancestral viva que reflete na percepção do povo Tupinambá sobre seus antepassados, ancestralidade, pertencimento vinculado à auto declaração indígena e origens étnicas. Este tipo de relação ontológica diz respeito à relação social e cosmológica com artefatos e paisagens, vistos como constituídos de características espirituais, personalidade e agenciamentos (figura 47).



**Figura 47:** Face externa de fragmento de borda decorado, escala de 10 (cm). Ano: 2020.

Para nós, arqueólogos, este tipo de interação com materiais arqueológicos considerados por vezes como inanimados e sem vida ativa (para além da noção de reciclagem tecnológica), revela que para entender a cosmologia indígena, em relação à como vasos e outros objetos cerâmicos puderam ter sido produzidos e utilizados no passado pré-colonial ameríndio, é necessário fazer perguntas sobre o contexto etnográfico das relações que estes materiais e objetos arqueológicos despertam no presente.

Segundo a interpretação da anciã Kasiki Mercedes os artefatos ganham relevância por trazerem a vida a memória dos nossos antepassados que confeccionaram as cerâmicas, responsáveis pela luta do povo indígena no passado e que reacendem no presente tanto a importância do registro arqueológico para os indígenas na aldeia, quanto a memória daqueles

que resistiram em outros momentos da história indígena da região do baixo Tapajós. Sobre isto, Machado (2017) questiona algumas das equívocos do senso comum sobre a prática arqueológica, como por exemplo a pergunta feita em tom abjeto sobre se objetos são *realmente* deles? Do grupo étnico pesquisado, dos coletivos indígenas que os reivindicam. A Kasiki Mercedes contribui neste debate da seguinte maneira:

*Isso foi uma herança que eles deixaram proposital para os seus próprios (povos indígenas no presente), seus futuros saberem que eles aqui viveram, que eles aqui passaram. Podem até não terem vivido muitos anos né, mas que eles ficaram por aqui, eu acho muito interessante isso né, é uma prova né?, isso não é inventado. Isso eles fazem e vai deixando por aí (pelo espaço da aldeia) como eles faziam e hoje a gente encontra facilmente. Agora parece assim que tá cada vez mais aparecendo, ou porque a gente fica mais ligado né. Eu acho que é, olha isso aí (referindo as peças de cerâmica).*

Na coleção de cerâmica arqueológica da Kasiki Mercedes é notável algumas características e traços decorativos marcantes como a utilização intensa de incisões, com técnicas de manufatura variadas que formam diversos motivos de aspecto geométrico (desenhos?) (figura 48). A Kasiki Tupinambá interpreta este tipo de decoração na cerâmica e correlaciona com aspectos da paisagem:

*[...] pois é agora que eu me liguei que os cortes, o riscado (as incisões) da seringueira é o mesmo, é idêntico ao das cerâmicas. Hoje já com muita diferença, que eles cortam; a seringueira fica uma beira grande já aqui, né. Pois é, né, antes era bem, bem, ele era bem certinho. Você cortava nesse ano e quando fosse na próxima safra, ela (refere-se aos cortes feitos na árvore para a retirada de látex) já estava direitinha. Agora não, aí já fica uma beira feia.*



**Figura 48:** Faces externas de fragmentos de parede diversos, caracterizados por decoração em incisão em múltiplos formatos e contornos, escala de 10 (cm). Ano: 2020.

A anciã Kasiki Mercedes explicou que em nossa cosmologia étnica as cerâmicas Tupinambá antigas representam a vida dos antepassados, sendo, portanto, mais que fragmentos artefatuais, e sim objetos detentores de agência e vontades próprias, vivos que apontam para a vida indígena no passado (figuras 49 e 50).



**Figura 49:** Fragmentos de bordas em diferentes morfologias, acabamentos e decorações. As decorações nas bordas dos objetos cerâmicos são em incisão com padrão ponteadado. Escala de 10 (cm). Ano: 2020.



**Figura 50:** Fragmentos de bordas, em diferentes morfologias, acabamentos e decorações, em escala de 10 (cm). Ano: 2020.

Para a Kasiki Mercedes as cerâmicas de sua coleção são testemunho vivo das pessoas que habitavam em tempos pré-coloniais e históricos na nossa aldeia São Francisco. Segundo a anciã Kasiki Mercedes o material cerâmico faz parte da materialidade daqueles que já se foram. Por isso, representa a vida daqueles que o produziram, sendo hoje entendido como herança cultural de um presente vivo, inclusive dos Tupinambá históricos da aldeia São Francisco e de suas histórias indígenas e cerâmicas arqueológicas, ainda por serem mais amplamente reconhecidas.

A Kasiki Mercedes pondera inclusive sobre as diferenças visuais na superfície das cerâmicas pré-coloniais e históricas e a importância de arqueólogos olharem com mais exaltação para as cerâmicas da cultura Tupinambá que foram produzidas justamente durante o período conhecido como “histórico” ao identificar que tais peças “[...] são já de um tempo mais recente, mas que não deixam de ser também ao mesmo tempo uma cerâmica indígena, né.” (figura 51 e 52). Nesse mesmo trecho, ela contou uma história sobre como era manufaturada a tinta vermelha utilizada para pintura das cerâmicas, ou seja, como os seus antepassados produziam esta tinta:

*E tem uma pedra, que agente, ela dissolve, que era como eles usavam, como tinta (referência às rochas líticas de óxido de ferro, possivelmente usados no passado para produção de tintas), pega ela e mói, mói, mói, e ela vira tinta, o jenipapo não faz a tinta, como faz a tinta da pedra. Também faz a tinta quem sabe.*



**Figura 51:** Vasilhame de cerâmica, pintado nas cores preto e vermelho, em escala de 10 (cm). Ano: 2020.



**Figura 52:** Face interna de fragmento de base, decorado com pintura vermelha na face interna, escala de 10 (cm). Ano: 2020.

Nesta discussão, trazendo como debate a questão sobre a validade arqueológica existente nas cerâmicas da coleção da Kasiki Mercedes um ponto a ser analisado é a relação de debates que a Kasiki Mercedes consegue estabelecer com notícias veiculadas na mídia que tratam de descobertas arqueológicas realizadas em sítios arqueológicos de terra preta indígena na área urbana do município de Santarém:

*[...] olha como, aí agora um dia desse eu vi lá em Santarém. Tá dando que lá eles cercaram um pedaço ali na Vera Paz (local de localização do sítio arqueológico Porto), onde eles encontraram muitas coisas, né. Muito mostrava lá na televisão eles justamente estudando.*

Portanto, podemos observar que as cerâmicas, os sítios arqueológicos e as matas antropogênicas são complementaridades da existência e vida de povos ancestrais e cosmologia indígena na contemporaneidade Tupinambá da aldeia São Francisco e na vida e vivências da anciã Kasiki Mercedes.

As cerâmicas arqueológicas são interpretadas pela Kasiki Mercedes, então, como sendo interconectadas a pessoas que estiveram no passado e que nas quais somos herdeiros atuais e que por isso muitos indígenas perderam a sua vida no passado lutando pela nossa cultura. “*Eu digo: estava conversando com a Vitória: Ah! Vitória, era para a gente fazer minha filha, nossa pintura assim igualzinho aquela dos pedaços de cerâmica.*”, adiciona a Kasiki Mercedes Tupinambá e nos leva a refletir sobre as possibilidades de relações que superam os limites do convencionalmente arqueológico (figuras 53, 54 e 55).



**Figura 53:** Fragmentos de bordas com diferentes decorações incisas e modelados, em diferentes morfologias, acabamentos e decorações. Escala de 10 (cm). Ano: 2020.



**Figura 54:** Faces externas de fragmentos de parede de objetos cerâmicos com diferentes decorações. Escala de 10 (cm). Ano: 2020.



**Figura 55:** Faces externas de fragmentos de alças e apêndices cerâmicos diversos. Escala de 10 (cm). Ano: 2020.

Em complemento a isto, cabe ressaltar a importância de distintos tipos de relação de identidade e apropriação do material arqueológico por povos indígenas no tempo presente. Pois a partir do início do século XXI, o missionarismo evangélico entrou com bastante força nas comunidades tradicionais da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, onde houve a proibição da realização de práticas de pajelança e rituais simbólicos e espirituais. Pode-se inferir que tais práticas possivelmente estivessem em relação com a cultura material ancestral presente nos sítios arqueológicos da unidade conservação ambiental, um caminho de revitalização a ser percorrido (figura 56).



**Figura 56:** Face externa de fragmento de possível parede de objeto cerâmico em escala de 10 (cm). Ano: 2020.

Nas comunidades tradicionais amazônicas é bastante comum que muitos moradores locais possuam cerâmicas arqueológicas guardadas em suas residências. Muitos destes fragmentos de cerâmica são comumente encontrados em seus próprios quintais residenciais. Este também é o caso da Kasiki Mercedes. A seguir apresento fragmentos da coleção estudada e sua interpretação sobre a luz da história, memória e oralidade da Kasiki Mercedes.

*Eu olhando assim, para os fragmentos, eu vejo ali a cara (rosto) de uma mulher (figura 56), de uma pessoa, olha aqui ó; aqui o nariz, aqui os olhos, aqui a boca, aqui a orelha, olha, e aqui os cabelos. Eu vi aqui. [...] pra mim representa uma figura de uma face, como benzinho eu “tô” vendo (de forma nítida) aqui ó; a boca, bem aqui o queixo, aqui o nariz, bem aqui a curva dos olhos, orelha, a testa, o cabelo. Olha eu “tô” vendo isso. Na minha visão, mas eu “tô” vendo isso. A boca a assim, o queixo. [...]. Olha, esse daí cheio de furinho (decoração pontilhada), né, esse daí é tipo um pedaço de beira de louça deles, né (figura 57). [...]. Olha essa Hudson, além de ter os furos nela têm um tipo “Riscado”, né, riscado (figura 58). [...] Essa daí é só riscado, né, toda riscado, de um jeito pra cá e um jeito para cá (lá), né (refere-se à decoração com incisões perpendiculares). E ela é tipo assim, ó: “coisa” para dentro (refere-se a uma característica côncava na morfologia). Aquele “padrão”, né, aquele padrão de “linhazinhas” (figura 59). [...] Olha Hudson essa daqui né: “ela” (decoração incisa) veio para “cá”, depois “ela” vai para “cá”, depois “ela” volta, a gente pode deduzir que o resto “dela” “ela” voltava, né, aí “ela” voltava de novo, né. E como se fosse uma “espinha de peixe”, um peixe “aqui” e outro, um peixe ligado no outro, né. Igualmente como agente retalha (ato de “tratar o peixe, retirando partes não comestíveis como as escamas, as nadadeiras e os órgãos internos) o peixe, né. Aí do outro lado. Assim que tem que ser a nossa cultura, “tudo certinho” (figura 60). [...]. Esse aqui tem uns buracos bem pequenininhos, parecem como eles escrevam naquela época (período pré-colonial), que eles repassavam (figura 61). [...] Olha, muito bonito, tipo assim uma face (rosto), um pedaço de face. Isso, os fragmentos me mexem com uma grande tristeza de não podido fazer alguma coisa, né. Para valorizar o que eles (os nossos antepassados) deixaram para nós, que eles provam com isso que eles aqui viveram (figura 62).*



**Figura 57:** Face interna de fragmento de possível borda de objeto cerâmico em escala de 10 (cm). Ano: 2020.



**Figura 58:** Face externa de fragmento de parede de objeto cerâmico em escala de 10 (cm). Ano: 2020.



**Figura 59:** Face externa de fragmento de parede decorado com incisões na superfície de objeto cerâmico, em escala de 10 (cm). Ano: 2020.



**Figura 60:** Face externa de fragmento de parede de objeto cerâmico com decorações incisadas perpendiculares entre si em escala de 10 (cm). Ano: 2020.



**Figura 61:** Face externa de fragmento de parede de objeto cerâmico com decoração em pontilhado por perfuração, que formam linhas paralelas entre si, em escala de 10 (cm).



**Figura 62:** Face externa de fragmento de parede de objeto cerâmico com decoração em pontilhado por perfuração (zoomorfo?), que formam linhas paralelas entre si, em escala de 10 (cm). Ano: 2020.

Na continuidade da discussão do trabalho arqueológico e etnográfico realizado, a apresentação das declarações da Kasiki Mercedes a respeito de como podemos interpretar as cerâmicas arqueológicas mostra-nos maneiras diferentes da qual estamos acostumados enquanto arqueólogos. Principalmente, porque a interpretação sobre os significados culturais dos artefatos arqueológicos pensada e tratada na dissertação é construída a partir das histórias de vida, vivência em aldeia e trajetória como indígena da Kasiki Mercedes. Segundo ela explica, é grande a importância de as pessoas indígenas levarem mais a sério a valoração desta riqueza arqueológica ainda presente em nossa aldeia:

*Olha esse pedaço aqui. Aqui se a gente puder preservar ele, porque isso aqui é uma riqueza, mas eles não dão nem valor pra isso, eles chegam tirão na “tora” (refere-se à destruição e um artefato quando encontrado por determinados moradores da nossa aldeia) e isso aqui é um presente divino (figuras 63 e 64). [...]. E essa paisagem toda é uma paisagem indígena, essas plantas, né?! Elas têm uma história de plantio, todas [...].*

*No dia que nós fomos lá (refere-se aos dias de realização do levantamento arqueológico na casa da Kasiki Mercedes) com ele. Que eu percebi a importância de fazer esse registro, né. Bonito. [...]. Aqui agora nós olhando dentro, aqui da nossa aldeia; mostrando as nossas coisas (artefatos arqueológicos), explicando (figuras 65 e 66). [...]. Os primeiros fragmentos, né?! Que a gente foi percebendo por cima da terra foram fragmentos de cerâmica no chão. E era um “acompanhamento” em que a gente não “vai” tirar nada do solo [...], a gente “viu” por cima, tirou uma fotografia, anotou no caderno.*



**Figura 63:** Face interna de fragmento de borda de objeto cerâmico com decoração por perfuração com aspectos zoomórfico, escala de 10 (cm). Ano: 2020.



**Figura 64:** Face externa de fragmento de borda de objeto cerâmico com decorações produzidas através das técnicas de pequeno filete aplicado com pequena perfuração em formato circular. Escala de 10 (cm). Ano: 2020.



**Figura 65:** Face externa de fragmento de borda de objeto cerâmico com decorações produzidas através das técnicas de aplicação de dois pequenos filetes de argila, modelagem e perfuração. Escala de 10 (cm). Ano: 2020.



**Figura 66:** Face externa de fragmento de borda de objeto cerâmico com decorações produzidas através das técnicas de pequeno filete aplicado com pequena perfuração em formato circular. Escala de 10 (cm). Ano: 2020.

Na coleção arqueológica da Kasiki Mercedes Tupinambá existem dois muiraqitãs de cerâmica, aparentemente do período histórico recente (figuras 67 e 68). Feita esta constatação, expliquei brevemente durante a prospecção arqueológica que o uso e a confecção dos muiraqitãs de cerâmica eram bastante comuns também nos tempos pré-coloniais.



**Figura 67:** Muiraqitã de cerâmica da coleção da Kasiki Mercedes, escala de 10 (cm). Ano: 2020.



**Figura 68:** Muiraqitã de cerâmica da coleção da Kasiki Mercedes Tupinambá, escala de 10 (cm). Ano: 2020.

Em relação a cadeia operatória de fabricação dos muiraquitãs, normalmente, a visão geral sobre estas peças é de que foram manufaturadas utilizando como recurso lítico somente as chamadas “pedras verdes”, de coloração mais ou menos escura. Cenário que, certamente, demonstra o reconhecimento de sua expressão mais popular pela qual acredita-se que os muiraquitãs foram manufaturados através de rochas líticas, a depender do material utilizado para sua confecção, como por exemplo: a jadeíta, a amazonita, além de quartzos diversos.

Por fim, ressaltei que a coleção arqueológica da Kasiki Mercedes possui alguns instrumentos líticos. Sobre esses artefatos formais, a Kasiki Mercedes nos conta que antes estes poderiam ter sido utilizados para a derrubada de árvores e abertura de áreas para estabelecimento de habitações e assentamentos ou roças e agricultura (figuras 69, 70 e 71). Segundo a Kasiki os antigos moradores da aldeia São Francisco também produziam instrumentos líticos a fim de utilizá-los para a produção de embarcações:

*[...] têm um outro significado (os artefatos líticos) hoje para nós, mas tem muito significado para eles (em tempos pré-coloniais) e que era, que eles não tinham “tessado” (terçado: lâmina de facão grande), eles não tinha(m) um machado (refere-se a introdução do machado de metal entre as populações indígenas) como hoje agente têm. Pensa o que eles faziam daquilo? (refere-se à utilização funcional dos machados produzidos em rochas líticas). Eles construíam os barcos, os botes dele(s). Já me contaram história que eles, é: que eles conseguiram tirar o pau, aquela casca do pau, batendo com aquilo (refere-se aos machados arqueológicos da sua coleção). É incrível quando eu ouço essa história chegar. [...] Eles me contavam quando tinha uma pessoa que eu trabalhei no asilo. E aqui na época, eles faziam os barcos da casca do Jatobá. Da casca do Jatobá, daquele jatobazão, né. Jatobazeiro grosso, né. Eles dão muito na beira do rio. Atrás, lá no fundo, lá dentro do mato tem um jatobazeiro. É aquele jatobazeiro que tá ali Hudson, lá atrás olha. Tem jatobazeiro lá Hudson, que são patrimônios.*



**Figura 69:** Possível lâmina de machado lítico polido da coleção da Kasiki Mercedes, escala de 10 (cm). Ano: 2020.



**Figura 70:** Possível lâmina de machado lítico polido, escala de 10 (cm). Ano: 2020.



**Figura 71:** Fragmentos de calibradores líticos diversos, com diferentes marcas de uso, caracterizadas pelos sulcos deixados na rocha, em diferentes profundidades e morfologias. Escala de 10 (cm). Ano: 2020.

#### 6.4 Reflexão a partir da cultura Tupinambá

As peças cerâmicas e seus significados foram exibidos durante as discussões da dissertação através das narrativas e história oral do povo Tupinambá, suas acepções são refletidas a partir dos prismas da história indígena do nosso povo em uma perspectiva que contribui para realçar os sentidos que as cerâmicas assumem nas discussões da pesquisa.

Como vimos, a cerâmica indígena está presente em muitos dos espaços da aldeia São Francisco. Ao atentarmos para a superfície do solo de terra preta indígena, ao andarmos pelas margens de igarapés e do rio Tapajós e ao serem feitas mudanças no espaço da nossa aldeia podemos encontrar este patrimônio valioso para a cultura Tupinambá. O objetivo do trabalho arqueológico e etnográfico foi compreender como a cerâmica arqueológica é entendida pelo nosso povo indígena na contemporaneidade, especificamente a partir das interpretações da anciã Kasiki Mercedes Melo Tupinambá.

Nas narrativas Tupinambá é perceptível um forte movimento de resgate e revitalização cultural como motivação da construção dos processos de afirmação identitária que está relacionado ao que significa “*Ser*” Tupinambá na Amazônia no tempo presente. Esta construção é concebida na relação do passado como tradição cultural e seu significado na contemporaneidade que contempla o sentimento de pertencimento étnico, apresentando como consequência a constituição das demandas cotidianas e políticas.

Os significados de algumas das decorações da cerâmica da aldeia São Francisco foram estudados como intercessores do passado cultural e cosmológico do nosso povo. Seu valor é imensurável na nossa construção social. Em nossa aldeia, as cerâmicas estão relacionadas à constituição de assentamentos dos nossos antepassados e nos direcionam para uma perspectiva de permanência territorial secular e, possivelmente, milenar na região do baixo Tapajós.

Nesse sentido, as paisagens são espaços territoriais e simbólicos, por vezes sagrados que emergem das visões de mundo controladas e contestadas pela prática social e ontológica. Seu entendimento é permeado por códigos e pela vivência em aldeia e território.

Como apontado com os resultados da prospecção arqueológica; a dinâmica de ocupação e estabelecimento da aldeia Tupinambá de São Francisco nos remete a uma memória e ancestralidade indígena de ocupação pré-colonial. Através do estudo da tradição oral, concluímos que possivelmente nossos antepassados viveram neste local em um período anterior ao início dos conflitos interétnicos e bélicos com exploradores advindos do continente europeu.

A cerâmica estudada não apresenta a expressão decorativa clássica conhecida como “corrugado” sendo essa uma possível diferença estilística encontrada em relação a cerâmica

Tupinambá policroma da costa litorânea do Brasil. Isto é uma questão que poderemos testar através de pesquisas, escavações e datações radiocarbônicas. Portanto, poderemos amadurecer as pesquisas em torno de uma arqueologia Tupinambá que busque responder quais as relações das populações Tupinambá com outras culturas ameríndias do vale do rio Tapajós e também suas relações de etnicidade e identidade presente em diferentes regiões da América do Sul, como por exemplo, o Nordeste brasileiro.

Garcia (2012, p. 210) alertou que “[...] antes é preciso construir uma arqueologia Tupinambá para a Amazônia [...]” e em nossa perspectiva isto pode ser realizado a partir da vivência em aldeia e território e da revitalização de nossa tradição e história indígena oral. Tomemos como exemplo a aldeia São Francisco que é um lugar significativo e socialmente vivido, referendado como marcador identitário no território Tupinambá.

A temporalidade para nós vem da vivência em aldeia e das práticas do nosso modo de vida em nosso território. Por conta disto, o contraste entre o cenário etnográfico pós-contato e o panorama arqueológico pré-colonial, multicultural, não deve estar na comparação e no uso da colonização como um marco temporal analítico para o antes e o depois nas culturas indígenas. Certamente que todos os processos de violências coloniais, históricas, políticas, sociais e econômicas devem ser remetidos e debatidos propositivamente em relação a uma justiça verdadeiramente restaurativa para os povos indígenas.

Dissonante, nossa história de permanência no rio Tapajós não é somente marcada pela redução demográfica, entretanto nunca devemos esquecer do genocídio de milhões de vidas atingidas pelas muitas epidemias e doenças oriundas da herança colonial europeia, entre outros problemas sociais que vivemos ao longo dos séculos. Obviamente que mudanças e transformações sociais e culturais podem e ocorreram durante os grandes contatos e conflitos interétnicos de gênese da sociedade brasileira, instâncias históricas que podem sofrer alterações de compreensão humanitária com novas reviravoltas e reflexões de análise.

A ideologia do *corpus* científico principalmente do século XIX definiu as diferentes culturas nativas do baixo Tapajós como indígenas misturados e/ou cablocizados como forma de empregar e reproduzir discursos preconceituosos para negar o direito de aceitação à diferença cultural e ao território indígena tradicional. Uma das formas de preconceito para com a relação entre histórias indígenas do baixo Tapajós e o registro arqueológico é a perspectiva que trata estas histórias como mitos performados com lacunas ou como histórias despedaçadas fragmentadas. Esses fragmentos dispersos de histórias locais são por vezes considerados já esquecidos pela ciência e definitivamente intransponíveis devido a “escassez” de informações de proveniências das coleções arqueológicas.

A conclusão que chego é que através da percepção da Kasiki Mercedes Tupinambá sobre as cerâmicas arqueológicas podemos compreender que seu significado está latente internamente nas pessoas indígenas e que estes sentidos possuem intensas capacidades de ativar memórias, valores étnico-cosmológicos e pertencimento. Por isso as histórias indígenas são erguidas nas narrativas orais como método de buscar a vivência em paz no nosso território, contexto de vivência que não deriva de uma concepção exótica sobre o que é ser indígena na contemporaneidade.

Pude perceber que esta dissertação soma com a perspectiva sobre os motivos que as histórias indígenas são transmitidas há muitos séculos entre as gerações do nosso povo. Mesmo porque, diferentemente do que se propôs, não houve uma conquista espiritual do povo Tupinambá, pelos religiosíssimos, ao contrário, a persistência do sentimento étnico de práticas rituais e revitalização sócio cosmológica é uma questão latente na atualidade.

Culturas nativas amazônicas têm sido mal definidas e interpretadas pelas diferentes correntes epistêmicas do fazer científico que tratam do comportamento humano. Como por exemplo, desde a ideia naturalista de índios aculturados que foi formulada a partir do século XIX, perpassando pela generalização da denominação de campesinato amazônico presente nos registros e estudos sociológicos da primeira metade do século XX, chegando até a formulação conceitual de povos em etnogêneses pensada pela antropologia recente. Evidentemente que os dois últimos movimentos citados são importantes expoentes críticos de aceitação da identidade e diferença cultural na Amazônia, sendo questões que precisam de um reexame crítico.

No Brasil, agora mais profundamente, nós indígenas que somos comumente referidos em pesquisas e publicações como “objetos de estudo” assumimos uma posição de intelectualidade para propor uma teoria diferente daquelas ocidentalmente precedidas para as formas como estamos imersos na sociedade contemporânea.

Neste sentido, o sítio arqueológico da aldeia São Francisco pode ser definido como um lugar sagrado do nosso território por contemplar nossa história cosmológica. Devido a isto, a construção desta teoria indígena sobre a noção de identidade e sua relação com território e as noções de territorialidade, através da definição de lugares sagrados, é contribuição aos debates dos ambientes acadêmicos e de políticas públicas. A contribuição advém de nossas experiências sobre nossa tradição indígena de vivência em aldeias, pois nosso pertencimento étnico não pode ser mais visto como a imagem de que para sermos sociedade indígena devemos viver “isolados” e de que nossa cultura social teria sido encapsulada no tempo.

Esta visão errônea de povos isolados deriva de uma concepção equivocada da ideia de vivência em aldeias que começa a ser repensada (SHELTON et al. [eds], 2013). Isto porque os

povos indígenas estão praticando o isolamento na floresta amazônica para buscar abrigo ali para escapar do genocídio homogeneizador do Estado nacional brasileiro e sua necropolítica.

É preciso esclarecer que o isolamento voluntário é uma resposta de resistência aos contatos forçados realizados no passado e no presente que visam somente o acesso aos recursos naturais disponíveis nas terras indígenas. Condições históricas opressivas como massacres e escravização também são fatores que ameaçam nossas vidas e territórios e que contribuem para este contexto de busca por refúgio no interior da floresta amazônica.

Refugiar-se na floresta é uma forma de evitar contatos forçados que ocorrem por meio de diversas violências, como mortes, estupros e epidemias. É legítimo pensarmos que antes da invasão europeia não havia essa concepção de povos isolados ou mesmo em isolamento voluntário. Em verdade, esta visão romântica e preconceituosa de isolamento é equivocada, devido a questão de que os povos indígenas, considerados isolados, realizam diferentes tipos de contatos com outras coletividades vizinhas, especialmente em áreas com diferentes etnias e outras comunidades tradicionais (IACHIR 2013; SHELTON et al. [eds], 2013).

No século XX, o asilo voluntário na floresta por parte de povos indígenas ocorreu devido às políticas do Estado nacional brasileiro de uma suposta “atração” e “pacificação” empreendida inicialmente pelo SPI e posteriormente pela FUNAI. Estas políticas perduraram fortemente até o final da década de 1980 do século XX e na segunda década do século XXI retornaram veementemente.

Segundo a FUNAI existem no Brasil cerca de 120 coletividades indígenas ainda não contactadas (FUNAI, 2021). O contato forçado de quaisquer um destes povos têm uma dimensão incalculável, pois confronta a noção de direitos humanos, significando a continuação do genocídio contra os povos indígenas da Amazônia e América do Sul. São necessárias políticas de proteção os povos indígenas que respeitem sua autodeterminação e qualquer tipo de contato forçado viola os direitos fundamentais desses povos que vivem em asilo na floresta, pois estes têm direito constitucional e internacional a escolherem qual ser seu próprio modo de vida, organização político-social e linguística cultural. Com isto, é preciso fazermos uma verdadeira reflexão sobre o que aconteceu com o povo Tupinambá na região do rio Tapajós após o início dos conflitos interétnicos e bélicos contra grupos *kariwa*.

Entre os motivos que fizeram com que a diversidade étnica existente entre as populações indígenas da região do baixo Tapajós não fosse mencionada nos documentos históricos, principalmente após os séculos XVIII e XIX, está o processo de não inclusão da diversidade cultural dos coletivos indígenas na “narrativa historiográfica oficial” que esteve orientado, desde o século XVII, por interesses de dominação territorial como parte do colonialismo. Essa

visão evolucionista serviu ao colonialismo científico e viu nas formas de organização indígena uma primitividade que supostamente seria deflagada na relação com seu modo de vida.

Neste cenário, “pesquisas” e documentos históricos do período colonial e imperial passaram então a falar das populações nativas cunhando-as com termos como caboclos e ribeirinhos. Em verdade, estes foram chamados assim sem terem sido consultados sobre como enxergavam-se. Assim, o genocídio contra as culturas indígenas teve na não visibilização das diferenças culturais e etnomias entre coletivos indígenas uma outra de suas dimensões opressoras. Então, não ocorreu um fim das culturas indígenas no século XIX, mas uma opção dos “especialistas” em invisibilizar as diferenças sociais.

O objetivo da formação da sociedade nacional sempre foi a “integração” dos diferentes povos indígenas ao Estado nacional brasileiro que se formou fortemente no século XIX. Neste mesmo período histórico, na região do baixo Tapajós as políticas coloniais das “*plantations*” foram responsáveis pela escravização das pessoas indígenas, gerando guerras e diversos tipos de conflitos e problemas sociais. Novamente, não esqueçamos do genocídio efetivado pelo espalhamento de doenças e da violência opressiva dos estados europeus que foi praticada pelos invasores europeus na América do Sul.

A diversidade cultural nunca deixou de existir, certamente que modificações transculturais ocorreram, mas a afirmação das identidades indígenas na paisagem sociopolítica e étnica do baixo Tapajós tem sido cada vez mais impulsionada. Em outras palavras, não é que não existam referenciais na contemporaneidade, mas sim que os povos indígenas resistiram e não negaram suas identidades. Sempre souberam que possuíam uma forte ancestralidade indígena e agora apresentam coragem excepcional para afirmar sua etnicidade identitária e fugir das categorias culturais colonizantes e homogeneizadoras.

Coragem para lutar herdada dos antepassados nos últimos cinco séculos de resistência étnica e contra colonial. Isto não significa pensar ou atribuir visão estática aos Tupinambá ou simplesmente propor rupturas, pois este modelo acaba gerando uma seletividade cultural e promove o segregacionismo ao escolher os apetrechos culturais que poderiam ou não ter permanecido em nossa sociedade indígena.

O nosso processo de mobilização étnica só fica mais forte. O longo silêncio sobre a existência de diferenças sociais entre os povos indígenas do baixo Tapajós foi uma escolha da forma como a ciência em geral caricaturou as culturas nativas desta região desde o século XVII. Por conta disto, não se pode afirmar que em algum momento desta história houve um findado apagamento étnico da cultura Tupinambá, em contrário resistimos e vivemos em harmonia com nosso território, mas em conflito com as políticas e ideologias de homogeneização cultural.

Uma das problemáticas que enfrentamos em nosso território são as políticas públicas que o Estado nacional brasileiro busca implantar na região amazônica desde a década de 1950, as quais foram baseadas em um suposto “povoamento” da região amazônica, lugar onde hipoteticamente não haveria ocupações humanas densas no passado pré-colonial ameríndio. Como resultado, muitos territórios indígenas foram e têm sido invadidos, sendo sobrepujados.

Protegemos nosso patrimônio ambiental e lutamos contra a ideia equivocada sobre a descendência indígena, que para nós é ligada à nossa ancestralidade e não às questões fenotípicas e genéticas.

Nossa afirmação é uma resistência étnica e territorial na qual acredito ser melhor escrever outra história que trate do tema da ancestralidade indígena, experiências em práticas cotidianas e formas de organização política, do que reescrever uma história de evolução cultural da região do baixo Tapajós. Afirmamos que vivemos uma renovação em nossa vida indígena e que após séculos resistências agora herdamos a luta de nossos antepassados, pois durante muito tempo nossos direitos foram negados e ignorados pela sociedade hegemônica. Mesmo assim, nunca acreditamos que estávamos em “extinção” como proclama a sociedade em geral. Fazemos um movimento de alteridade que levanta uma luta conceitual sobre quem somos e com isto derrotamos os arcaísmos da formação da sociedade brasileira e fazemos um movimento de resistência à usurpação dos *kariwa* em nosso território.

Uma sugestão importante é o encaminhamento de projetos aos responsáveis legais, fale-se aqui de poder público e aldeados, pelo patrimônio arqueológico da aldeia São Francisco, para que os gestores locais possam também apresentar medidas possíveis de serem utilizadas para a salvaguarda dos artefatos arqueológicos mencionados nesta pesquisa e sua complementação posteriormente.

Propriamente a produção de uma curadoria e salvaguarda compartilhada que seja orientada pela nossa socio-cosmologia étnica, em uma experiência colaborativa entre aldeados e instituições museológicas, com objetivo de visibilizar e tornar conhecido os diferentes aspectos da cerâmica, cultura e história do povo Tupinambá, é estritamente importante. Para tal tarefa é necessário comprometimento de pessoas, órgãos e instituições, a fim de promover o desenvolvimento de ações de interesse do povo Tupinambá que sejam voltadas diretamente para este público. Esta tarefa visa abordar e dar destaque para a história indígena de longa duração da ocupação Tupinambá da aldeia São Francisco, através das lentes da arqueologia.

## CONCLUSÃO

Diante do exposto, finalizo proferindo que a relevância da temática abordada pela participação ativa e colaborativa dos moradores locais na pesquisa arqueológica durante o processo de construção etnográfica definiu a cerâmica arqueológica como referência cultural, étnica e identitária da comunidade estudada.

Sobre isto, a construção da ideia de identidade parte dos mecanismos de resignificação e negociação no presente político deste grupo. Contexto que permitiu ultrapassar a classificação tradicional do material arqueológico, atitude eficaz para o empoderamento do grupo estudado.

A partir do material de caráter etnográfico e autoetnográfico nosso objetivo foi contribuir para a visibilidade das lutas por direitos do povo Tupinambá, ressaltar seus muitos avanços e conquistas já alcançadas. Por isto, a busca por valorização e reconhecimento da aldeia São Francisco e de seu registro arqueológico como detentor de memórias e histórias que são implementos fortalecedores da nossa identidade em torno do ser indígena na atualidade. Esta é a acuidade de pesquisas arqueológicas que visam apresentar a diferença nas relações étnico-raciais e que tratam do ensino da cultura e história indígena ao serem contributo para uma arqueologia crítica e democrática.

Uma macro questão que busquei entender foi como ocorreu a ocupação territorial Tupinambá no tempo presente e como a vivência nesta ocupação revela aspectos do passado pré-colonial da aldeia São Francisco. Ao longo das vivências e conversas com aldeados, durante minha vida diária e obtenção de material para a pesquisa nas atividades de campo, percebi a necessidade de produção de materiais de finalidade didática e de educação patrimonial que retratam o histórico e o memorial da nossa aldeia, nossa história no território indígena.

Em meu entendimento, os tupinambás não parecem estar preocupados em saber classificar a totalidade das diferenças e singularidades existentes entre os artefatos. E não estão preocupados em saber se todos aqueles vestígios analisados pertencem somente ao seu próprio coletivo étnico, pela questão de terem sido coletados em diferentes partes da aldeia São Francisco. Nitidamente, os moradores da aldeia São Francisco não necessitavam de uma pesquisa arqueológica como método científico que atuasse apenas como uma ferramenta de caracterização tecnológica ou atribuidora de características étnicas aos vestígios das populações pré-coloniais, pois os próprios tupinambás de São Francisco já fazem esta acepção em seu convívio com os artefatos arqueológicos em seu cotidiano e tradição de vivência em aldeia.

Espera-se que com a divulgação dos resultados desta pesquisa entre os aldeados possa haver resignificação do encontro com tais artefatos arqueológicos na T.I. Tupinambá no baixo

Tapajós, em acordo com nosso pensamento cosmológico. Principalmente que, durante os contextos sociais de vivência diária que os aldeados em diferentes aldeias vivenciem, passem a caracterizar de maneira mais solidária esse testemunho “pré-histórico” das populações do passado como parte fundamental da história dos nossos antepassados e ancestralidade.

Outro ponto diz respeito de *quem* pode produzir conhecimento sobre o passado do povo Tupinambá. Essa questão é colocada devido à dificuldade da aceitação de teorias ameríndias formuladas por indígenas que possuem como princípio fundamental epistemologias e filosofias próprias, em uma visão *de dentro*. Pensamentos e construções teóricas que por muitas vezes são alvos de atitudes racistas e discriminatórias perante a construção do conhecimento científico. A grande maioria dos estudos arqueológicos realizados no baixo Tapajós não trazem em sua epistemologia um olhar para a realidade concreta das condições de vida dos indígenas que moram em aldeias e/ou em áreas geograficamente distantes das grandes cidades.

A perspectiva arqueológica atribuída pelos moradores de São Francisco é que as peças cerâmicas funcionam como detentoras de força cultural e humana. Esta classificação advém da interpretação e reconhecimento sobre as diferenças decorativas exibidas nas peças cerâmicas e na maneira como os artefatos são compreendidos e como são entendidos. Outra forte contribuição do estudo é pensar que as peças cerâmicas possuem significados complexos de trajetórias, histórias e vida associadas às mentalidades e memórias da nossa vivência indígena. Além disto, na análise dos objetos cerâmicos produzidos pelos antepassados dos Tupinambá da aldeia São Francisco, devido sua situação fragmentada não foram reconhecidos como possuidores de “ausência” de informação arqueológica.

Por vezes, essa “ausência” nos faz questionar: como pensar a continuidade? Houve continuidade? Geralmente a resposta mais aceita é um atestado de continuidade através de provas datadas e contextualmente explícitas, mas importante também é entender e reconhecer como este processo tem acontecido de maneira dinâmica e fluída, entre permanências, rupturas e transformações que sujeitos, hábitos e objetos da nossa cultura tem sofrido ao longo dos últimos 522 anos.

Desta forma, podemos concluir que a forte relação entre povo Tupinambá e vestígios arqueológicos provenientes da aldeia São Francisco são uma oportunidade de entender como ocorreram as transformações culturais e sociais nos últimos cinco séculos na região do baixo Tapajós. Inclusive porque podemos relacionar as peças cerâmicas à ancestralidade da população indígena que habita no local desde de antes da chegada de europeus na Amazônia. No tempo presente, os espaços e artefatos em nosso cotidiano são utilizados como parte da nossa resistência cosmológica em aldeia.

As cerâmicas arqueológicas, os lugares significativos e as paisagens sagradas estão entre os principais elementos selecionados pelo povo Tupinambá para compor a relação associativa entre memória do passado e presente. Os acessos as definições sobre a ancestralidade indígena da cerâmica da aldeia São Francisco foram realizadas através da interpretação da anciã Kasiki Mercedes acerca dos objetos cerâmicos em confluência com a história oral Tupinambá.

Para tal afirmação foi imprescindível pensar a percepção indígena sobre revitalização cultural e construção social do território, impulsos originados de nosso contexto de história particular. Junto a isto, estão nossos tempos de festas, cada vez mais presentes com seu sentido agudo em nossa luta contra as diferentes formas de opressão. Questionamos o colonialismo que busca destituir-nos de nosso bem viver.

O povo Tupinambá resiste ao genocídio dos últimos séculos e luta contra preconceitos e discriminações através de resistência expressa a partir de nossa tradição de vivência em nossas aldeias. Assim, lutamos para que nossos direitos diferenciados sejam garantidos, à educação, saúde e homologação e regularização da T.I. Tupinambá no baixo Tapajós, planejando nosso futuro coletivo e diligenciando as políticas públicas voltadas para nossa etnia, sendo indígenas dentro e fora de nossas aldeias.

Como resultado desta pesquisa arqueológica temos uma contribuição ao conhecimento produzido sobre o povo Tupinambá. Este aporte está relacionado a concepção de território, significado cosmológico de aldeia e sua relação com memória e registro arqueológico. Questões relacionadas à construção epistemológica de uma arqueologia que trata dos povos indígenas envolvidos enquanto coautores nas pesquisas em terras indígenas no Brasil.

Neste estudo, procurei discutir como a pesquisa arqueológica pode ser realizada a partir dos conhecimentos indígenas. Essa consideração foi possível a partir da fundamentação teórico-metodológica da importância do diálogo e de conversas com as pessoas que vivem em aldeias, neste caso através de observações da paisagem e dos vestígios na superfície do solo e da concepção que os indígenas possuem sobre estes elementos.

Na pesquisa, ficou inerente a percepção de que no cotidiano da aldeia São Francisco podemos ver mudanças significativas na maneira como os tupinambás percebem e ressignificam o local e seu papel na longa história de ocupação indígena da Amazônia. Sabemos que somente a continuidade das ações de projetos de pesquisa podem contribuir para que as gerações futuras despertem interesse para a arqueologia e história indígena da T.I. Tupinambá. Além é claro da preservação e gestão de seu rico acervo patrimonial.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABA (Associação Brasileira de Antropologia). **Revista de Antropologia**, v. 2, n. 2, p. 150-152, 1954.

ADAMS, Tony; HERRMANN, Andrew. Expanding our autoethnographic future. **Journal of Autoethnography**, v. 1, n. 1, p. 1-8, 2020.

\_\_\_\_\_; ELLIS, Carolyn.; HOLMAN JONES, Stacy. Autoethnography. In: MATTHES, Jörg; DAVIS, Christine; POTTER, Robert. (Eds). **The international encyclopedia of communication research methods**. Wiley n. 1, 2017, p. 1-11.

\_\_\_\_\_; HOLMAN JONES, Stacy; ELLIS, Carolyn. (Eds.). **Autoethnography**. New York: Oxford University Press, 2015.

ALVES, Daiana. **Ocupação indígena na foz do rio Tapajós (3260-960 AP)**: estudo do Sítio Porto de Santarém. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2012.

\_\_\_\_\_. Plant food consumption and the origin of amazonian dark earth in the lower Tapajós region. In: STENBORG, Per. (Org.). **Beyond waters: archaeology and environmental history of the amazonian inland**. Gothenburg: University of Gothenburg Press, 2016, p. 61-70.

\_\_\_\_\_. **Dark earth plant management in the lower Tapajos**. Thesis (Doctor of Philosophy in Archaeology) – College of Humanities, Faculty of Humanites, Arts and Social Sciences, University of Exeter, London, 2017.

AMARAL, Dário; PROST, Maria; BASTOS, Maria; NETO, Salustiano; SANTOS, João. Restingas do litoral amazônico, estados do Pará e Amapá, Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, v. 3, n. 1, p. 35-67, 2008.

AMMERMANN, Albert. Surveys and archaeological research. **Annual Review of Anthropology**, v. 10, n. 63-88, 1981.

AMOROSO, Marta. **Terra de índio: imagens em aldeamentos do império**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2014.

ANDERSON, Anthony. White-sand vegetation of brazilian Amazonia. **Biotropica**, v. 13, n. 3, p. 199-210, 1981.

ANDERSON, Jon. Talking whilst walking: a geographical archaeology of knowledge. **Area**, v. 36, n. 3, p. 254-261, 2004.

ANDERSON, Leon. Analytic autoethnography. **Contemporary Ethnography**, v. 35, n. 4, p. 373-395, 2006.

ANTONY, Alexander. Tacit knowledge and analytic autoethnography: methodological reflections on the sociological translation of self. In: ADLOFF, Frank; GERUND, Katharina; KALDEWEY, David. (Eds.). **Revealing tacit knowledge: embodiment and explication**. Bielefeld: Transcript, 2015, p. 139-167.

APA (Associação para os Povos Ameaçados); CITA (Conselho Indígena Tapajós e Arapiuns); AIP (Associação Indígena Pariri). (Eds.). **Vozes do Tapajós: perspectivas indígenas sobre da infraestrutura planejados**, 2021.

APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil). **Dossiê internacional de denúncias dos povos indígenas do Brasil**. Brasília, Distrito Federal, Brasil, 2021.

ARANTES, Luana. **Mulheres indígenas do baixo rio Tapajós (Pará) em exercício de mediação social**. Tese (Doutorado em Ciências Ambientais) – Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Natureza e Desenvolvimento, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2020.

ARAÚJO, A.; FILHO, S.; FONSECA, W. A vegetação da Amazônia brasileira. In: **Anais 1º Simpósio do Trópico Úmido**. Belém: EMBRAPA/CPATU, 1986, p. 135-152.

ARENZ, Karl. Além das doutrinas e rotinas. Índios e missionários nos aldeamentos jesuíticos da Amazônia portuguesa (séculos XVII E XVIII). **História e Cultura**, v. 3, n. 2, p. 63-88, 2014.

ARRUTI, José; VIEIRA, Judith; SILVA, Sâmela. Território, educação e língua: notas sobre a afirmação étnica Munduruku no baixo Tapajós. **Revista Ciências da Sociedade**, v. 3, n. 5, p. 118-139, 2019.

ASSIS, Valéria. **Da espacialidade Tupinambá**. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1996.

ATALAY, Sonya. Indigenous archaeology as decolonizing practice. **American Indian Quarterly**, v. 30, n. 3/4, p. 280-310, 2006.

\_\_\_\_\_. Global application of indigenous archaeology: community based participatory research in Turkey. **Archaeologies**, v. 3, p. 249-270, 2007.

\_\_\_\_\_. Multivocality and indigenous archaeologies. In: HABU, Junko; FAWCETT, Clare; MATSUNAGA, John. (Eds.). **Evaluating multiple narratives**. New York: Springer, 2008a, p. 29-44.

\_\_\_\_\_. **Community-based archaeology: research with, by, and for indigenous and local communities**. Berkeley: University California Press, 2012.

\_\_\_\_\_; CLAUSS, Lee; MCGUIRE, Randall; WELCH, John. Transforming archaeology. In: ATALAY, Sonya; CLAUSS, Lee; MCGUIRE, Randall; WELCH, John. (Eds.). **Transforming archaeology: activist practices and prospects**. Walnut Creek: Left Coast Press, 2014, chapter 1, p. 7-28.

BALÉE, William. Amazonian Dark Earths. **Tipití**, v. 8, n. 1, p. 1-18, 2010.

BALÉE, William. New data for the existence of plantain cultivation in coastal Brazil before 1492. In: WRIGHT, John. (Org.). **Encounter, engagement and exchange: how native populations of the Americas transformed the world**. New Orleans: Latin American Library, 2011, v. 53, p. 13-36.

BALSI, Marco; ESPOSITO, Salvatore; FALLAVOLLITA, Paolo; MELIS, Maria; MILANESE, Marco Preliminary archeological site survey by UAV-Borne Lidar: a case study. **Remote Sensing**, v. 13, n. 3, p. 332, 2021.

BANDEIRA, Arkley. Aproximações entre a etnografia arqueológica e os modos de fazer na comunidade quilombola de Itamatatua, Alcântara – Maranhão. **Revista Arqueologia Pública**, v. 12, n. 1[20], p. 30-46, 2018.

BANIWA, Gersem. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação; LACED/Museu Nacional, 2006.

\_\_\_\_\_. Os indígenas antropólogos: desafios e perspectivas. **Novos Debates**, v. 2, n. 1, p. 233-243, 2015.

\_\_\_\_\_. Antropologia colonial no caminho da antropologia indígena. **Novos Olhares Sociais**, v. 2, n. 1, p. 22-40, 2019a.

\_\_\_\_\_. Desafios no caminho da descolonização indígena. **Novos olhares Sociais**, v. 2, n. 1, p. 41-50, 2019b.

BANNING, Edward. **Archaeological survey**. New York: Kluwer Academic/Plenum, 2002.

BARATA, Frederico. A arte oleira dos Tapajó. Considerações sobre a cerâmica e dois tipos de vasos característicos. **Publicação do Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará**, v. 1, n. 2, p. 1-47, 1950.

\_\_\_\_\_. A arte oleira dos Tapajó II. Os cachimbos de Santarém. **Revista do Museu Paulista**, v. 5, n. 1, p. 1-197, 1951.

\_\_\_\_\_. A arte oleira dos Tapajó III. Alguns elementos novos para a tipologia de Santarém. **Publicação do Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará**, v. 1, n. 6, 1953.

BARRETO, Cristiana. A construção de um passado pré-colonial: uma breve história da arqueologia no Brasil. **Revista USP**, n. 44, p. 32-51, 1999.

BATES, Henry. **O naturalista no rio Amazonas**. Tradução, prefácio e notas de Candido de Mello-Leitão. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944.

BELTRÃO, Jane. Pertencas, territórios e fronteiras entre povos indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns versus Estado Brasileiro. **Antares**, v. 5, n. 10, p. 5-27, 2013.

\_\_\_\_\_. **Povos indígenas nos rios Tapajós e Arapiuns**. Belém: PPGA/Supercoros, 2015.

BENITES, Tónico. Os antropólogos indígenas: desafios e perspectivas. **Novos Debates**, v. 2, n. 1, p. 244-251, 2015.

BENITES, Tonico. Trajetória e atuação de um antropólogo indígena. In: RIAL, Carmen & SCHWADE, Elisete. (Orgs.). **Diálogos antropológicos contemporâneos**. Rio de Janeiro: ABA, 2016, part. 1, cap. 5, p. 59-67.

BESPALEZ, Eduardo. **Levantamento arqueológico e etnoarqueologia na aldeia Lalima, Miranda/MS**: um estudo sobre a trajetória histórica da ocupação indígena regional. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

\_\_\_\_\_. Levantamento arqueológico na aldeia Lalima, Miranda/MS: uma contribuição ao estudo da trajetória histórica da ocupação indígena regional. **Revista de Arqueologia**, v. 23, n. 2, p. 118-43, 2010.

\_\_\_\_\_. Arqueologia e etno-história na terra indígena Lalima, Miranda/MS. **Revista de Arqueologia**, v. 26, n. 1, p. 86-95, 2013.

\_\_\_\_\_. “Era tudo nosso”: arqueologia do colonialismo e da resistência na terra indígena Lalima, Miranda/MS. **Albuquerque: Revista de História**, v. 9, n. 18, p. 110-132, 2017.

BETTENDORF, João. Chronica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão. **Revista do Instituto Histórico do Geográfico Brasileiro**, Parte 1, Tomo LXXII, p. 1-697, 1909 [1698].

\_\_\_\_\_. **Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão**. Belém: Fundação Tancredo Neves/SECULT, [1910] 1990.

BINFORD, Lewis. The archaeology of place. **Journal of Anthropological Archaeology**, v. 1, n. 1, p. 5-31, 1982.

BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. Tradução e organização de Celso Castro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

BOMBARDI, Fernanda. **Pelos interstícios do olhar do colonizador**: descimentos de índios no estado do Maranhão e Grão-Pará (1680-1750). Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

BORO, Jair. **Caminhos para o passado**: Ocaõ, Agukabûk e cultura material Munduruku. Monografia (Bacharelado em Arqueologia) – Departamento de Arqueologia, Programa de Antropologia e Arqueologia, Instituto de Ciências da Sociedade, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2019.

BOWSER, Brenda; ZEDENÑO, María. (Eds.). **The archaeology of meaningful places**. Salt Lake City: University of Utah Press, 2009.

BRAGA, Pedro. Subdivisão fitogeográfica, tipos de vegetação, conservação e inventário florístico da floresta amazônica. **Acta Amazônica**, v. 9, n. 4, p. 53-80, 1979.

BRASIL. **Decreto de nº 93.069, de 6 de agosto de 1986**: homologa a demarcação da área indígena que menciona nos Estados do Amazonas e Pará. Brasília: Diário Oficial da União, 1986.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil (1988)**. Brasília: Senado Federal, 1988.

BRASIL. **Decreto de 6 de novembro de 1998**: cria a Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, nos municípios de Santarém e Aveiro, no Estado do Pará, e dá outras providências. Brasília: Diário Oficial da União, n. 214, p. 4, 1998.

BRASIL. **Decreto legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002**: aprova o texto da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre os povos indígenas e tribais em países independentes. Brasília: Diário Oficial da União, n. 118, p. 2, 2002.

BRASIL. **Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004**: promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre povos indígenas e tribais. Brasília: Diário Oficial da União, n. 75, p. 1, 2004.

BRASIL. **Resumo do relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Munduruku-Taquara**. Diário Oficial da União de 30 de outubro de 2009, Brasília, Brasil, n. 208, p. 69-71, 2009a.

BRASIL. **Resumo do relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Bragança-Marituba**. Diário Oficial da União de 30 de outubro de 2009, Brasília, Brasil, n. 208, p. 71-73, 2009b.

BRASIL. **Resumo do relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Maró/PA**. Diário Oficial da União de 10 de outubro de 2011, Brasília, Brasil, n. 195, p. 36-39, 2011.

BRASIL. **Lei nº 12.651 de 25 de maio de 2012**: dispõe sobre a proteção da vegetação nativa; altera as Leis n 6.938, de 31 de agosto de 1981, 9.393, de 19 de dezembro de 1996, e 11.428 de 22 de dezembro de 2006; revoga as Leis n 4.771, de 15 de setembro de 1965, e 7.754, de 14 de abril de 1989, e a Medida Provisória n 2.166-67, de 24 de agosto de 2001; e dá outras providências. Brasília: Diário Oficial da União, n. 102, p. 1, 2012.

BRASIL. **Resumo do relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Cobra Grande**. Diário Oficial da União de 18 de março de 2016, Brasília, Brasil, n. 33091, p. 84-88, 2016a.

BRASIL. **Portaria nº - 567, de 11 de maio de 2016**. Declaração de posse permanente do grupo indígena Munduruku a Terra Indígena Bragança-Marituba. Diário Oficial da União de 12 de maio de 2016, Brasília, Brasil, n. 90, p. 78, 2016b.

BRASIL. **Portaria nº - 568, de 11 de maio de 2016**. Declaração de posse permanente do grupo indígena Munduruku a Terra Indígena Munduruku-Taquara. Diário Oficial da União de 12 de maio de 2016, Brasília, Brasil, n. 90, p. 78-79, 2016c.

BRUCHAC, Margaret; HART, Siobhan; WOBST, Martin. (Eds.). **Indigenous archaeologies: a reader on decolonization**. California: Left Coast Press, 2010.

CABRAL, Ana. Different histories, different results: the origin and development of two Amazonian languages. **PAPIA**, v. 21, n. 1, p. 9-22, 2011.

CABRAL, Mariana. E se todos fossem arqueólogos? Experiências na T.I. Wajãpi. **Anuário Antropológico**, v. 39, n. 2, p. 115-132, 2014a.

\_\_\_\_\_. De cacos, pedras moles e outras marcas: percursos de uma arqueologia não-qualificada. **Amazônica**, v. 6, n. 2, p. 314-331, 2014b.

\_\_\_\_\_. Traces of paste subjects: experiencing indigenous thought as an archaeological mode of knowledge. **Journal of Contemporary Archaeology**, v. 2, n. 2, p. S4-S7, 2015.

CADERNO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL. **Resistência e mobilização dos povos indígenas do baixo Tapajós**. Mapeamento Social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e devastação: processo de capacitação de povos e comunidades tradicionais. Manaus: UEA Edições, n. 1, 2014.

\_\_\_\_\_. **Resistência e mobilização dos povos indígenas do baixo Tapajós com mapa atualizado em 2015**. Relançamento do caderno nova cartografia social 1. Aldeia de Aminã - rio Arapiuns, Santarém (PA), 2015. Acesso em: <<http://novacartografiasocial.com.br/relancamento-do-caderno-cartografia-social-1-resistencia-e-mobilizacao-dos-povos-indigenas-do-baixo-tapajos-com-mapa-atualizado-em-2015/>>.

CALLISTO, M.; ESTEVES, F. Distribuição da comunidade de macroinvertebrados bentônicos em um lago amazônico impactado por rejeito de bauxita, Lago Batata (Pará, Brasil). **Oecologia Brasiliensis**, v. 1, n. 1, p. 335-348, 1995.

CAMPANA, Stefano. Archaeological site detection and mapping: some thoughts on differing scales of detail and archaeological ‘non-visibility’. In: CAMPANA, Stefano & PIRO, Salvatore. (Eds.). **Seeing the unseen**. Geophysics and landscape archaeology. London: CRC Press/Balkema, 2009, chapter 1, p. 5-26.

CAMPOS, Fernanda. **O prazer pela carne: antropologia ritual dos povos Tupinambá nas cartas jesuíticas de meados do século XVI**. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Departamento de História, Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

CARDOSO, Luana. Memorial de uma liderança indígena: a construção política da trajetória... driblando as armadilhas da colonização. **Tellus**, ano 19, n. 39, p. 293-307, 2019.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**, v. 39, n. 1, p. 13-37, 1996.

CARNEIRO; Denize; COLARES, Paula. Vivências do compartilhar: um registro da experiência do evento Comunicação Indígena. **Revista Cocar**, v. 15, n. 31, p. 1-20, 2021.

CARNEIRO, Diogo. “**Como eu vivo, me sustento**”: formas indígenas de usos de recursos naturais. Dissertação (Mestrado em Ciências Ambientais) – Programa de Pós-Graduação em Recursos Naturais da Amazônia, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2015.

CARROLL, Alex; ZEDEÑO, María; STOFFLE, Richard. Landscapes of the ghost dance: a cartography of Numic ritual. **Journal of Archaeological Method and Theory**, v. 11, n. 2, p. 127-156, 2004.

CARVAJAL, Gaspar; ACUNÃ, Cristobal; ROJAS, Alonso. **Descobrimientos do rio das Amazonas**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941.

CARVALHO, Maria. De índios ‘misturados’ a índios ‘regimados’. In: **XIX Reunião Brasileira de Antropologia**. Niterói: ABA, 1994, p. 1-16.

\_\_\_\_\_; REESINK, Edwin. Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, v. 87, n. 3, p. 71-104, 2018.

CARVALHO JR., Almir. A revolta dos primeiros índios cristãos: guerra e conflitos na construção da Amazônia portuguesa – século XVII. **Fronteiras & Debates**, v. 2, n. 1, p. 21-49, 2015.

CATETE, Vania; COSTA, Solange. Exploração dos recursos naturais e conflitos sociais na Gleba Nova Olinda. **Novos Cadernos NAEA**, v. 21, n. 2, p. 213-231, 2018.

CGNECCO, Cristóbal; AYALA, Patricia. (Eds.). **Indigenous peoples and archaeology in Latin América**. Walnut Creek: Left Coast Press, 2011.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Conquista y colonización de la Amazonía brasileña (s. XVII). In: PÉREZ, José & PETIT, Pere. (Eds.). **La Amazonía brasileña en perspectiva histórica**. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2006b, p. 11-22.

\_\_\_\_\_; BARBOSA, Benedito; BOMBARDI, Fernanda; SOUZA, Claudia. 'Formidável contágio': epidemias, trabalho e recrutamento na Amazônia colonial (1660-1750). **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, v. 18, n. 4, p. 987- 1004, 2011.

CITA (Conselho Indígena Tapajós e Arapiuns). **Levantamento censitário da população indígena do baixo Tapajós**. Santarém: CITA, 2011.

\_\_\_\_\_. **Povos indígenas do baixo Tapajós, situação fundiária**, 2012.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**: pesquisa de antropologia política. Tradução de Theo Santiago. São Paulo, Cosac Naify, 2003.

CLEMENT, Charles; CRISTO-ARAÚJO, Michelly; COPPENS D’EECKENBRUGGE, Geo; PEREIRA, Alessandro; PICANÇO-RODRIGUES, Doriane. Origin and domestication of native Amazonian crops. **Diversity**, v. 2, n. 1, p. 72-106, 2010.

CLIFFORD, James; MARCUS, George. (Eds.). **Writing culture: the poetics and politics of ethnography**. Los Angeles: University of California Press, Ltd., 1986.

CLIFFORD, James. On ethnographic allegory. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George. **Writing culture: the poetics and politics of ethnography**. Los Angeles: University of California Press, Ltd., 1986, p. 98-121.

\_\_\_\_\_. Sobre a autoridade etnográfica. In: CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Tradução de Patrícia Farias. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

COLARES, Anselmo. Afirmação étnica e educação escolar indígena do povo Munduruku de Marituba (Belterra-Pará). **Revista HISTEDBR On-line**, v. 13, n. 50, p. 99-122, 2013.

COLLINS, James; MOLYNEAUX, Brian. **Archaeological survey**. Walnut Creek: Altamira Press, 2003.

COLWELL-CHANTHAPHONH, Chip. The problem of collaboration? Reflections on engagements of inclusivity, reciprocity, and democracy in museum anthropology. **Western Humanities Review**, v. 64, n. 3, p. 49-63, 2010.

\_\_\_\_\_; FERGUSON, Thomas. Intersecting magisteria: bridging archaeological science and traditional knowledge. **Journal of Social Archaeology**, v. 10, p. 325-346, 2010.

CORRÊA, Helidacy. Diálogos historiográficos e presença missionária no Maranhão e Grão-Pará: discursos e documentos. In: **Anais XXIV Simpósio Nacional de História**. São Leopoldo: ANPUH; Unisinos, 2007, p. 1-8.

CORRÊA, Paulo; ABREU, Joniel; ABREU, Rose. O Ministério Público Federal na implementação do direito à educação indígena no município de Santarém/PA. **Revista do CNMP**, 9ª edição, p. 403-434, 2021.

COSTA, Elisângela. **A ação pedagógico-formativa da Companhia de Jesus na cidade de Belém do Grão-Pará (1652-1759)**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Instituto de Ciências da Educação, Universidade Federal do Pará, Belém, 2016.

COSTA, João; BEMERGUY, Ruth; HASUI, Yociteru; BORGES, Maurício; JÚNIOR, Carlos; BEZERRA, Pedro; COSTA, Marcondes; FERNANDES, Jane. Neotectônica da região amazônica: aspectos tectônicos, geomorfológicos e deposicionais. **Geonomos**, v. 4, n. 2, p. 23-44, 1996.

COSTA, Solange; VIEIRA, Judith; LIMA, Marcos; MILEO, Bruno. Territorialização e identidade indígena no baixo Tapajós no estado do Pará. In: **Anais VI Jornada Internacional de Políticas Públicas**. São Luiz: PPGPP/UFMA, 2013, p. 1- 10.

\_\_\_\_\_. Violência, discriminação, racismo e conflitos envolvendo os povos indígenas do baixo Tapajós. In: **Anais XVI Encontro Nacional de Pesquisadores em Serviço Social**. Vitória: ABEPSS, 2018, p. 1-16.

COUDREAU, Henri. **Viagem ao Tapajós**. 28 de julho de 1895 – 7 de janeiro de 1896. Tradução de A. de Miranda Bastos. Recife: Companhia Editora Nacional, 1941.

COUTINHO, Leopoldo. O conceito de bioma. **ACTA Botanica Brasilica**, v. 20, n. 1, p. 13-23, 2006.

CRUZ, Cauã; FERREIRA, Iara. (Orgs.). **Nheëgatu Asuí Kuxiimawara Kuausawa Tapajowara**. Nheengatu e Notório Saber do Tapajós. Santarém: Coordenação da Educação Escolar Indígena, 2020.

CUNHA, Manuela. (Org.). **História dos índios do Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras; FAPESP; SMC-SP, 1992, p. 9-24.

DANIEL, João. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas**. Vol. 1 e 2. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

DARVILL, Timothy. **Oxford concise dictionary of archaeology**. 2nd edition. New York: Oxford University Press, 2008.

DARWIN, Charles. **A origem das espécies**. Tradução da 6ª edição por Ana Afonso. Portugal: Multiponto, S. A. 2009 [1872].

DAVID, Bruno; THOMAS, Julian. Landscape archaeology: introduction. In: DAVID, Bruno & THOMAS, Julian. (Eds.). **Handbook of landscape archaeology**. New York: Routledge, 2016, chapter 1, p. 27-43.

DAVIS, Christine; BREEDE, Deborah. Holistic ethnography: embodiment, emotion, contemplation, and dialogue in ethnographic fieldwork. **The Journal of Contemplative Inquiry**, v. 1, n. 1, p. 77-100, 2015.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia**, vol. 1. Tradução de Ana Oliveira, Aurélio Neto e Célia Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. Tradução de Joana Varela e Manuel Carrilho. São Paulo: ASSÍRIO & ALVIM, 2004.

DENEVAN, William. A bluff model of riverine settlement in prehistoric Amazonia. **Annals of the Association of American Geographers**, v. 86, n. 4, p. 654-681, 1996.

DENSHIRE, Sally. On auto-ethnography. **Current Sociology Review**, v. 62, n. 6, p. 831-885, 2014.

DENZIN, Norman. **Interpretive autoethnography**. Los Angeles: Sage, 2014.

DESCOLA, Philippe. Ecologia e Cosmologia. In: CASTRO, Edna & PINTON, Florence. (Orgs.). **Faces do trópico úmido: conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente**. Belém: Editora Cejup, 1997, p. 243-271.

\_\_\_\_\_. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **MANA**, v. 4, n. 1, p. 23-45, 1998.

DREWETT, Peter. **Field archaeology**. An introduction. 2nd edition. Routledge: London, 2011.

EBERT, David. Applications of archaeological GIS. **Canadian Journal of Archaeology**, v. 28, n. 2, p. 319-341, 2004.

ECHO-HAWK, Walter. Museum rights vs. indian rights: guidelines for assessing competing legal interests in native cultural resources. **NYU Review of Law & Social Change**, v. 14, p. 437-453, 1986.

ELLIS, Carolyn; BOCHNER, Arthur. Analyzing analytic autoethnography: an autopsy. **Journal of Contemporary Ethnography**, v. 35, n. 4, 429-449, 2006.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Cultura material e identidade étnica na arqueologia brasileira: um estudo por ocasião da discussão sobre a tradicionalidade da ocupação Kaiowá da Terra indígena *Sucuri'y*. **Revista de Arqueologia**, v. 19, n. 1, p. 29-49, 2006.

\_\_\_\_\_; PEREIRA, Levi. **Ñande ru marangatu**: laudo antropológico e histórico de uma terra Kaiowá na fronteira do Brasil como Paraguai, município de Antônio João, Mato Grosso do Sul. Dourados: Editora UFGD, 2009a.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **Relatório antropológico complementar dos impactos socioambientais do projeto São Francisco, atual serra da borda mineração e metalurgia, sobre os Katitauru das terras indígenas Sararé e Paukalirajausu, em Mato Grosso**. Relatório de pesquisa. Dourados, Mato Grosso do Sul, 2009b.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **Terra indígena Buriti**: perícia antropológica, arqueológica e histórica sobre uma terra terena na Serra de Maracaju, Mato Grosso do Sul. Dourados: Editora UFGD, 2012.

\_\_\_\_\_. Descolonizando a arqueologia no Brasil: contribuições da etnoarqueologia para a compreensão e preservação de cemitérios indígenas no estado de Mato Grosso do Sul. **Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano**, v. 3, n. 2, p. 217-230, 2015.

\_\_\_\_\_. Arqueologia de contrato, colonialismo interno, e povos indígenas no Brasil. **Revista de Arqueologia**, v. 7, n. 2, p. 354-374, 2016.

ERICKSON, Clark. Archaeological perspectives on ancient landscapes of the Llanos de Mojos in the Bolivian Amazon. In: STAHL, Peter. (Ed.). **Archaeology in the American tropics: current analytical methods and applications**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, chapter 3, p. 66-95.

ETHERINGTON, Kim. **Becoming a reflective researcher**: using our selves in research. London: Jessica Kingsley, 2004.

FAIRCLOUGH, Graham; HARRISON, Rodney; JAMESON, John; SCHOFIELD, John. (Eds.). **The heritage reader**. New York: Routledge, 2008.

FAUSTO, Carlos. **Os Índios antes do Brasil**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FAVRET-SAADA, Jeanne. "Ser afetado". Tradução de Paula Siqueira. **Cadernos de Campo**, n. 13, p. 155-161, 2005.

FERGUSON, Thomas. Improving the quality of archaeology in the United States through consultation and collaboration with native americans and descendant communities. In: SEBASTIAN, Lynne. & LIPE, Willian. (Eds.). **Archaeology and cultural resource management: visions for the future**. Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2010, p. 169-193.

FERNANDES, Florestan. **Organização social dos tupinambás**. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1948.

\_\_\_\_\_. A função social da guerra na sociedade Tupinambá. São Paulo. **Revista do Museu Paulista**, v. 6, 1952.

FERREIRA, Tatiane; SABLAYROLLES, Maria. Roçados Borari: identidade, magia e conservação da natureza. **Cadernos de Agroecologia**, v. 9, n. 4, p. 1-12, 2014

FIGUEIREDO, Kércia. A luta territorial dos indígenas da Terra Maró. **Somanlu**, v. 12, n. 2, p. 175-197, 2012.

\_\_\_\_\_. Racismo contra indígenas: reconhecer é combater. **ANTHROPOLÓGICAS**, v. 28, n. 2, p. 27-56, 2017.

\_\_\_\_\_; PEIXOTO, Rodrigo. Os Borari e Arapium no tempo presente. **Revista Ciências da Sociedade**, v. 2, n. 5, p. 25-50, 2019.

FIGUEIREDO, Camila. **Regional complementarity and place-making in the northern region of the Tapajós National Forest reservation, lower Amazon, Brazil**. Thesis (PhD in Philosophy) – Department of Anthropology, University of Toronto, Toronto. Ann Arbor: ProQuest LLC, 2019.

FJELLHEIM, Eva. Through our stories we resist: decolonial perspectives on south Saami history, indigeneity and rights. In: BREIDLID, Anders & KRVØEL, Roy. (Eds.). **Indigenous knowledges and the sustainable development agenda**. New York: Routledge, 2020, chapter 11, p. 207-226.

FLECK, Eliane; AMANTINO, Marcia. Uma só ordem religiosa, duas coroas colégios da Companhia de Jesus do Rio de Janeiro e de Córdoba (séculos XVI-XVIII). **Antíteses**, v. 7, n. 14, p. 442-468, 2014.

FOARD, Glenn. Systematic fieldwalking and the investigation of Saxon settlement in Northamptonshire. **World Archaeology**, v. 9, n. 3, p. 357-374, 1977.

FREITAS, Ellen. **Sociobiodiversidade, alimentação e transmissão intergeracional de conhecimento ecológico tradicional na comunidade Surucá, Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, Pará**. Dissertação (Mestrado em Ciências Ambientais) – Programa de Pós-Graduação em Recursos Naturais da Amazônia, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2021.

FUNAI (Fundação Nacional dos Povos Indígenas). **Despacho FUNAI nº 51 de 29 de outubro de 2009**. Aprova as conclusões objeto do citado resumo para afinal, reconhecer os estudos de identificação da Terra Indígena Munduruku-Taquara de ocupação do grupo tribal Munduruku, localizada no município de Belterra, Estado do Pará. Brasília: Ministério da Justiça, 2009a.

FUNAI. **Despacho FUNAI nº 52 de 29 de outubro de 2009**. Aprova as conclusões objeto do citado resumo para afinal, reconhecer os estudos de identificação da Terra Indígena Bragança-Marituba de ocupação do grupo tribal Munduruku, localizada no município de Belterra, Estado do Pará. Brasília: Ministério da Justiça, 2009b.

FUNAI. **Despacho FUNAI nº 107 de 07 de outubro de 2011**. Aprova as conclusões objeto do citado resumo para afinal, reconhecer os estudos de identificação da Terra Indígena Maró de ocupação dos grupos indígenas Borari e Arapium, localizada no município de Santarém, Estado do Pará. Brasília: Ministério da Justiça, 2011.

FUNAI. **Despacho FUNAI nº 55 de 25 de setembro de 2015**. Aprova as conclusões objeto do citado resumo para reconhecer os estudos de identificação da Terra Indígena Cobra Grande, de ocupação tradicional dos povos indígenas Arapium, Jaraqui e Tapajó, localizada no município de Santarém, Estado do Pará. Brasília: Ministério da Justiça, 2015.

FUNAI. **Povos indígenas isolados e de recente contato**. 2021. Acesso em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/povos-indigenas-isolados-e-de-recente-contato>>.

GAMA, João; SOUZA, Agostinho; MARTINS, Sebastião; SOUZA, Reoclides. Comparação entre florestas de Várzea e de Terra Firme do estado do Pará. **Revista Árvore**, v. 29, n. 4, p. 607-616, 2005.

\_\_\_\_\_. Ecosistemas amazônicos. In: PELEJA, José. & MOURA, José. (Orgs.). **Estudos Integrativos da Amazônia – EIA**. São Paulo: Acquerello, texto 5, 2012, p. 155-85.

GARCIA, Lorena. **Arqueologia na região dos interflúvios Xingu-Tocantins**: a ocupação Tupi no Caeté. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

\_\_\_\_\_. **Paisagens do médio-baixo Xingu**. Arqueologia, temporalidade e historicidade. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

\_\_\_\_\_. Arqueologia e histórias de vida: uma experiência com os Tupinambá de Belmonte, BA. **Brasiliana**, v. 9, n. 2, p. 52-71, 2020.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1ª ed. (13ª reimpr.). Rio de Janeiro: LTC, 2008 [1973].

GIVEN, Michael. **The archaeology of the colonized**. e-Library edition. London: Routledge, 2005.

GOMES, Denise. **Análise dos padrões de organização comunitária no baixo Tapajós: o desenvolvimento do formativo na área de Santarém, PA.** Tese (Doutorado em Arqueologia) – Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

\_\_\_\_\_. **Identificação de sítios arqueológicos da cultura Santarém na área central da cidade de Santarém, PA.** Relatório de pesquisa. IPHAN, 2006.

\_\_\_\_\_. **Relatório da etapa de campo relativa à escavação do Sítio Aldeia - Santarém, PA.** Relatório de pesquisa. São Paulo: IPHAN, 2008a.

\_\_\_\_\_. O uso social da cerâmica de Parauá, Santarém, baixo Amazonas: uma análise funcional. **Arqueologia Suramericana**, v. 4, n. 1, p. 4-33, 2008b.

\_\_\_\_\_. **Cotidiano e poder na Amazônia pré-colonial.** São Paulo: EDUSP/FAPESP, 2008c.

\_\_\_\_\_. Cronologia e conexões culturais na Amazônia: as sociedades formativas da região de Santarém – PA. **Revista de Antropologia**, v. 54, n. 1, p. 269-314, 2011.

\_\_\_\_\_; LUIZ, José. Contextos domésticos no sítio arqueológico do Porto, Santarém, Brasil, identificados com o auxílio da geofísica por meio do método GPR. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, v. 8, n. 3, p. 639-656, 2013.

\_\_\_\_\_. Politics and ritual in large villages in Santarém, Lower Amazon, Brazil. **Cambridge Archaeological Journal**, v. 27, n. 2, p. 275-293, 2017.

GOMES, Denise; SILVA, Adriana; RODRIGUES, Robson. Múltiplos territórios: os sítios vizinhos às grandes aldeias de Santarém, PA. **Revista de Arqueologia**, v. 31, n. 1, p. 3-24, 2018.

GONZÁLEZ-RUIBAL, A. El giro poscolonial: hacia una etnoarqueología crítica. In: CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas). (Eds.). **Etnoarqueología de la prehistoria: más allá de la analogía.** Barcelona: Serie Treballs D'etnoarqueologia, 2006, v. 6, p. 41-60.

\_\_\_\_\_. De la etnoarqueología a la arqueología del presente. In: SALAZAR, Juan; DOMINGO, Ines; AZKÁRRAGA, Jose; BONET, Helena. (Coords.). **Mundos tribales: una visión etnoarqueológica.** Valência: Museu de Pré-história de Valência, 2008, cap. 16, p. 16-27.

\_\_\_\_\_; HERNANDO, Almudena. Genealogies of destruction: an archaeology of the contemporary past in the Amazon forest. **Archaeologies**, v. 6, n. 1, p. 5-28, 2010.

\_\_\_\_\_. In praise of depth. **Archaeological Dialogues**, v. 18, n. 2, p. 164-168, 2011.

\_\_\_\_\_. Etnoarqueología, arqueología etnográfica y cultura material. **Complutum**, v. 28, n. 2, p. 267-283, 2017.

GOODALL JR, Harold. **Writing the new ethnography.** Lanham: Altamira Press, 2000.

GOULD, Richard. **Living archaeology.** Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

GREEN, Lesley; GREEN, David; NEVES, Eduardo. Conocimiento indígena y ciencia arqueológica. Los retos de la arqueología pública en la reserva Uaçá. In: CGNECCO, C Cristóbal; AYALA, Patricia. (Eds.) **Indigenous peoples and archaeology in Latin América**. Walnut Creek: Left Coast Press, 2011, p. 301-342.

HAMILAKIS, Yannis; ANAGNOSTOPOULOS Aris. What is archaeological ethnography?. **Public Archaeology**, v. 8, n. 2-3, p. 65-87, 2009.

\_\_\_\_\_. Archaeological ethnography: a multitemporal meeting ground for archaeology and anthropology. **The Annual Review of Anthropology**, v. 40, n. 1, p. 399-414, 2011a.

\_\_\_\_\_. Archaeologies of the senses. In: INSOLL, Timothy. (Ed.). **The oxford handbook of the archaeology of ritual and religion**. OUP Oxford, 2011b, chapter, 15, p. 208-225.

\_\_\_\_\_. **Archaeology and the Senses: human experience, memory and affect**. Cambridge University Press, 2014.

HARRIS, Mark; BAILÃO, Andre; AMOROSO, Marta. Sistemas regionais, relações interétnicas e movimentos territoriais – os Tapajó e além na história ameríndia. **Revista de Antropologia**, v. 58, n. 1, p. 333-368, 2015.

HARRISON, Rodney; SCHOFIELD, John. Archaeo-ethnographies, autoarchaeologies: introducing archaeologies of the contemporary past. **Archaeologies**, v. 52, n. 2, p. 185-360, 2009.

\_\_\_\_\_. Archaeologies ‘now’. Creative interventions in the present for the future. **Archaeological Dialogues**, v. 18, n. 2, p. 180-196, 2011a.

\_\_\_\_\_. Surface assemblages: towards an archaeology in and of the present. **Archaeological Dialogues**, v. 18, n. 2, p. 141-161, 2011b.

HARTT, Charles. **Contribuições para a ethnologia do valle do Amazonas**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971 [1885].

HAYANO, David. Auto-ethnography: paradigms, problems, and prospects. **Human Organizations**, v. 38, n. 1, p. 99-104, 1979.

HAYNES, Kathryn. Autoethnography in accounting research. In: HOQUE, Zahirul; PARKER, Lee; COVALESKI, Mark; HAYNES, Kathryn. (Eds.). **Companion to qualitative accounting research methods**. London: Routledge, 2017, p. 215-230.

HILBERT, Peter; HILBERT, Klaus. Resultados preliminares da pesquisa arqueológica nos rios Nhamundá e Trombetas, baixo Amazonas. **Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi**, n. 75, p. 1-15, 1980.

HODDER, Ian. **Interpretación en arqueología: corrientes actuales**. Barcelona: Crítica, 1988.

HONORATO DE OLIVEIRA, Vinicius. **Shatters among sherds: a study of lithic assemblages of the upper Tapajós river**. Dissertation (Master’s in Artefact Studies) – Institute of Archeology, University College London, London, 2015.

HORBE, Adriana. Oxygen and hydrogen isotopes in pedogenic minerals – implications for paleoclimate Evolution in Amazonia during the Cenozoic. **Geoderma**, v. 163, n. 3-4, p. 178-184, 2011.

\_\_\_\_\_; BEHLING, Hermann; NOUGUEIRA, Afonso; MAPES, Russel. Environmental changes in the western Amazônia: morphological framework, geochemistry, palynology and radiocarbon data. **Anais da Academia Brasileira de Ciências**, v. 83, n. 3, p. 863-874, 2011.

\_\_\_\_\_; TRINDADE, Ivaldo; DANTAS, Elton; SANTOS, Roberto; RODDAZ, Martin. Provenance of quaternary and modern alluvial deposits of the Amazonian floodplain (Brazil) inferred from major and trace elements and Pb–Nd–Sr isotopes. **Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology**, v. 411, p. 144-154, 2014.

IACHR (Inter-American Commission on Human Rights). **Indigenous peoples in voluntary isolation and initial contact in the Americas**. Washington: OAS, Official Records, 2013.

IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia Estatística). **Censo Demográfico 1991**. Resultados do universo relativos às características da população e dos domicílios. Rio de Janeiro: IBGE, 1991a.

IBGE. **Classificação da vegetação brasileira, adaptada a um sistema universal**. Rio de Janeiro: IBGE, 1991b.

IBGE. **Censo Demográfico 2000**. Características da população e dos domicílios. Resultados do Universo. Rio de Janeiro: IBGE, 2000.

IBGE. **Censo Demográfico 2010**. Características da população e dos domicílios. Resultados do Universo. Rio de Janeiro: IBGE, 2011.

IBGE. **Manual técnico da vegetação brasileira**. 2ª edição revista e ampliada. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

ICMBIO (Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade). **Plano de Manejo. Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns**. Volume 1 – Diagnóstico. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2014a.

ICMBIO. **Plano de Manejo. Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns**. Volume 3 – Anexos. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2014b.

IORIS, Ediviges. Fragmentos que fazem diferença: narrativas indígenas na reconstrução do passado e das identidades étnicas. **Antropologia em Primeira Mão**, v. 125, p. 5-17, 2011.

\_\_\_\_\_. Chamado do Pajé: regimes de memória, apagamentos e protagonismo indígena no Baixo Tapajós. **Revista Ciências da Sociedade**, v. 3, n. 5, p. 39-60, 2019.

\_\_\_\_\_. **Uma floresta de disputas: conflitos sobre espaços, recursos e identidades sociais na Amazônia**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2021.

IPRI (Indigenous Peoples Rights Internacional); APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil). **Uma anatomia das práticas de silenciamento indígena**. Relatório sobre criminalização e assédio de lideranças indígenas. Brasília: IPRI, 2021.

JÁCOME, Camila. **Do Waiwai ao Pooco** - fragmentos da história e arqueologia dos povos dos rios Mapuera (Mawtohrí), Cachorro (Katxuru) e Trombetas (Kahu). Tese (Doutorado em Arqueologia) – Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

\_\_\_\_\_. Aprender e ensinar, algumas reflexões sobre arqueologias indígenas. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, v. 35, p. 14-35, 2020.

\_\_\_\_\_; WAI WAI, Jaime. A paisagem e as cerâmicas arqueológicas na bacia Trombetas: uma discussão da arqueologia karaiwa e wai wai. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, v. 15, n. 3, p. 1-26, 2020.

JESUS, Hudson. **Traços dos Tapajó**: análises de cerâmicas arqueológicas do Sítio Porto de Santarém (PA-ST-42). Monografia (Bacharelado em Arqueologia) – Departamento de Arqueologia, Programa de Antropologia e Arqueologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2018.

\_\_\_\_\_. Patrimônio Tapajowara no Sítio Porto: herança cultural e resistência étnica na região de Santarém, rio Tapajós. **Revista de Ciências Humanas CAETÉ**, v. 6, n. 2, p. 83-99, 2019.

\_\_\_\_\_; REBELLATO, Lilian. Avaliação arqueológica em artefatos cerâmicos encontrados em Santarém: áreas 4A e 4B do Sítio Porto. In: SILVESTRE, Luciana. (Org.). **As ciências humanas e sociais aplicadas e a competência no desenvolvimento humano**, vol. 1. Ponta Grossa: Atena Editora, 2019, cap. 17, p. 180-192.

\_\_\_\_\_. Yâdé Kiiiribawa Yepé Wasú! Nossa união é nossa força. Uma reflexão sobre a luta Tupinambá pela defesa de seu território. In: BARROS, Márcio. (Org.). **Anais do III seminário de pesquisa em políticas públicas e dinâmicas territoriais na Amazônia**. Ananindeua: Itacaiúnas, p. 179-188, 2020a.

\_\_\_\_\_. Tupinambá - Arqueologia dos povos originários no rio Tapajós, aldeia São Francisco, Amazônia. **Revista Interdisciplinar de Pesquisa e Inovação**, v. 56, n. 1, p. 119, 2020b.

\_\_\_\_\_. Traços dos Tapajó: análises de cerâmicas arqueológicas do Sítio Porto de Santarém (PA-ST-42). In: MAGESTE, Leandro; AMARAL, Alencar; CARDOSO, Rosemary. (Orgs.). **Arqueologia e patrimônio: experiências, métodos e teorias**. V. 1. São Raimundo Nonato, 2020c, cap. 7, p. 92-105.

\_\_\_\_\_. **Relatório de atividades complementares (2019 - 2020)**. Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Universidade de Sergipe, Laranjeiras, 2020d.

\_\_\_\_\_. Entre vivências e cerimônias: estudo arqueológico de contexto cerâmico em Santarém, Pará. **Tarairiú**, v. 1, n. 16, p. 77-93, 2021.

\_\_\_\_\_. Yâdé Kiiiribawa Yepé Wasú! Reflection on the Tupinambá battle for the protection your territory. **Revista Arqueologia Pública**, v. 17, p. 1-30, 2022.

JESUS, Hudson. Arqueologia ancestral na aldeia São Francisco, baixo Tapajós, Amazônia. **Habitus**, v. 21, n. 1, 2023 (aprovado, aguardando publicação).

\_\_\_\_\_.; OLIVEIRA, Luanna. Vivência como professor na Escola Indígena Suraraitá Tupinambá, rio Tapajós, Amazônia. **Revista Amazônida**, v. 8, n. 1, p. 1-19, 2023 (aprovado, aguardando publicação).

\_\_\_\_\_. Yâdé Kiiribawa Yepé Wasú! Uma reflexão sobre a luta Tupinambá em defesa do seu território. **Caderno 4 Campos**, 2024 (aprovado, aguardando publicação).

JESUS, Kaliane; SILVA, Danielle. Agrobiodiversidade na terra indígena Cobra Grande: práticas tradicionais de conservação de manivas - sementes do povo Arapiun, aldeia Caruci, Santarém-PA. **Cadernos de Agroecologia**, v. 15, n. 2, p. 1-6, 2020.

KOPENAWA, Davi. Descobrindo os brancos. Tradução de Bruce Albert. In: NOVAES, Adauto. (Org.). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 15-22.

KOTTEK, Markus; GRIESER, Jürgen; BECK, Christoph; RUDOLF, Bruno; RUBEL, Franz. World map of the Köppen-Geiger climate classification updated. **Meteorologische Zeitschrift**, v. 15, n. 3, p. 259-263, 2006.

LANE, Paul. The use of ethnography in landscape archaeology. In: DAVID, Bruno & THOMAS, Julian. **Handbook of landscape archaeology**. New York: Routledge, 2016, p. 237-244.

LATHRAP, Donald. **The upper amazon**. New York: Praeger Publishers, 1970.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989.

\_\_\_\_\_. **Antropologia estrutural**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LIMA, Helena; BARRETO, Cristina; BOTELHO, Gabrielle; MARQUES, Fernando; BENATHAR, Cássia; ALHO, Fábio; SILVA, Ezequiel; MORAES, Bruno; HARPE, Kyle; SHEPARD JR, Glenn; PACE, Richard. Oca – origens, cultura e ambiente. Uma proposta de arqueologia colaborativa em Gurupá/PA. **Revista Arqueologia Pública**, v. 14, n. 1, p. 96-128, 2020.

LIMA, Leandro. **No Arapiuns, entre verdadeiros e -ranas**: sobre os espaços, as lógicas, as organizações e os movimentos do político. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

\_\_\_\_\_. On the Trail of Merandolino. **History of Anthropology Newsletter**, v. 40, p. 1-11, 2016.

LLOBERA, Marcos. Exploring the topography of mind: GIS, social space and archaeology. **Antiquity**, v. 70, n. 269, p. 612-622, 1996.

LAMBERS, Karsten. Airborne and spaceborne remote sensing and digital image analysis in archaeology. In: SIART, Christoph; FORBRIGER, Markus; BUBENZER, Olaf. (Eds.). **Digital geoarchaeology**. Springer, 2018, p. 109-122.

LATOURE, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Tradução de Carlos Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LINO, Jaisson; SILVA, Elisana. Arqueologia colaborativa em terras indígenas do Oeste de Santa Catarina: desafios e perspectivas. **Revista Tempos Acadêmicos**, n. 11, p. 135-145, 2013.

MACHADO, Juliana. História(s) indígena(s) e a prática arqueológica colaborativa. **Revista de Arqueologia**, v. 26, n. 2, p. 72-85, 2013.

\_\_\_\_\_. Caminhos e paradas: perspectivas sobre o território Laklãnõ-Xokleng. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, n. 27, p. 179-126, 2016.

\_\_\_\_\_. Arqueologias indígenas, os Laklãnõ Xokleng e os objetos do pensar. **Revista de Arqueologia**, v. 30, n. 1, p. 89-119, 2017.

\_\_\_\_\_; TSCHUCAMBANG, Copacâm; FONSECA, Jidean. Stones, clay and people among the Laklãnõ Xokleng indigenous people in Southern Brasil. **Archaeologies**, v. 16, 460-491, 2020.

\_\_\_\_\_. Histórias roubadas: (des)encontros entre arqueólogos, sítios, coleções arqueológicas e os Laklãnõ-Xokleng no alto vale do Itajaí, SC. **Hawò**, v. 2, p. 1-49, 2021.

MACKENZIE, Robert; STONE, Peter. Introduction: the concept of excluded past. In: STONE, Peter & MACKENZIE, Robert. (Eds.) **The excluded past**: archaeology in education. London: Routledge, 1990, p. 1-14.

MADURO, Rossini; CRUZ, Jocilene. Da invisibilidade indígena à luta pelo território: o processo de afirmação da identidade étnica dos Borari de Alter Do Chão. **ContraCorrente**, n. 10, p. 40-57, 2019.

MAEZUMI, Shira; ALVES, Daiana; ROBINSON, Mark; SOUZA, Jonas; LEVIS, Carolina; BARNETT, Robert; OLIVEIRA, Edemar; URREGO, Dunia; SCHAAN, Denise; IRIARTE, José. The legacy of 4,500 years of polyculture agroforestry in the eastern Amazon. **Nature Plants**, v. 4, n. 8, p. 540-547, 2018.

MAGALHÃES, Marcos. **Oito mil anos antes do presente**. Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Departamento de História, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1989.

\_\_\_\_\_. A construção de territórios culturais pelas antigas sociedades amazônicas. **Amazônia: Ciência & Desenvolvimento**, v. 6, n. 12, p. 69-87, 2011.

MAGALHÃES, Marcos. Território cultural e a transformação da floresta em artefato social. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, v. 8, n. 2, p. 381-400, 2013.

MAIA, Glauciene. **Feiticeiros negros no Grão-Pará (1755-1772)**. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacífico ocidental**. Tradução de Anton Carr e Lígia Cardierei. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978 [1922].

MALINOWSKI, Bronislaw. **Um diário no sentido estrito do termo**. Tradução de Celina Falck. Rio de Janeiro, São Paulo: Editora Record, 1997.

MARAK, Queenbala. Writing the ‘self’: introducing autoethnography. **Man in India**, v. 95, n. 1, p. 1-10, 2015.

\_\_\_\_\_. An anthropologists among “natives”. In: MARAK, Q Queenbala. (Ed.). **Doing autoethnography**. New Delhi: Serials Publications PVT. LTD., 2016, chapter 22, p. 427-444.

MARTINS, Cristiane. Sobre contatos e fronteiras: um enfoque arqueológico. **Amazônica**, v. 4, n. 1, p. 150-184, 2012.

MARTINS, Marinete. **Distribuição e abundância da fauna na área de vida da comunidade de Pini, em lugares selecionados por caçadores da Floresta Nacional do Tapajós/Pará**. Dissertação (Mestrado Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia) – Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia, Faculdade de Ciências Agrárias, Centro de Ciências do Ambiente, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2010.

MAURO, Victor; EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Os Krahô-Kanela e as políticas de reconhecimento étnico da FUNAI. **OPSIS**, v. 10, n. 1, p. 115-143, 2010.

MCMICHAEL, Crystal; PALACE, Michael; BUSH, Mark; BRASWELL, Bobby; HAGEN, Stephen; NEVES, Eduardo; SILMAN, Miles; TAMANAHA, Eduardo; CZARNECKI, Christina. Predicting pre-Columbian anthropogenic soils in Amazonia. **Proceedings of the Royal Society B**, v. 281, n. 1777, p. 20132475, 2014.

\_\_\_\_\_; MATTHEWS-BIRD, Frazer; FARFAN-RIOS, William; FEELEY, Kenneth. Ancient human disturbances may be skewing our understanding of Amazonian forests. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, v. 114, n. 3, p. 522-527, 2017.

MEDAETS, Chantal. A aprendizagem vista pela antropologia: reflexões a partir de uma etnografia na região do baixo Tapajós. **Horizontes Antropológicos**, v. 60, n. 1, p. 191-222, 2021.

MEGGERS, Betty. Environmental limitation on the development of culture. **American Anthropologist**, v. 56, n. 5, p. 801-824, 1954.

MEGGERS, Betty; EVANS, Clifford. Archaeological investigations at the mouth of the Amazon. **Bureau of American Ethnology**. Washington: United States Government Printing Office, 1957.

\_\_\_\_\_. Review of the archaeology of the lower Tapajós valley, Brazil. **American Anthropologist**, v. 62, n. 6, 1104-1105, 1960.

\_\_\_\_\_; EVANS, Clifford. An experimental formulation of horizon styles in the tropical forest of South America. In: LOTHROP, Samuel. (Ed.). **Essays in pre-columbian art and archaeology**. Cambridge: Harvard University Press, chapter 25, p. 372-388, 1961.

\_\_\_\_\_; EVANS, Clifford. **Como interpretar a linguagem cerâmica**. Manual para arqueólogos: método quantitativo para estabelecer cronologias culturais. Tradução de Alroino Eble. Washington: Smithsonian Institution, 1970.

\_\_\_\_\_. Archaeological and ethnographic evidence compatible with the model of forest fragmentation. In: PRANCE, Ghilleen. (Ed.). **Diversification in the tropics**. New York: Columbia University Press, 1982, p. 483-496.

\_\_\_\_\_; DIAS JR, Ondemar; MILLER, Eurico; PEROTA, Celso. Implications of archaeological distributions in Amazonia. In: VANZOLINI, Paulo & HEYER, William. (Eds.) **Proceedings of a workshop of neotropical distribution patterns**. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Ciências, 1988, p. 275-294.

\_\_\_\_\_. **Amazonia: man and culture in a counterfield paradise**, revised edition. 2nd edition. Washington: Smithsonian Institution Press, 1996.

MEIRELLES, Sâmela. **A reinscrição de uma língua destituída: o Nheengatu no baixo Tapajós**. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2020.

MENDES, J. A formação geológica da Amazônia: uma visão elementar. In: PELEJA, José. & MOURA, José. (Orgs.). **Estudos Integrativos da Amazônia – EIA**. São Paulo: Acquerello, texto 2, 2012, p. 57-85.

MENDONÇA, Bruno; FILHO, Elpídio; SCHAEFER, Carlos; SIMAS, Felipe; PAULA, Mayara. Os solos das campinaranas na Amazônia brasileira: ecossistemas arenícolas oligotróficos. **Ciência Florestal**, v. 25, n. 4, p. 827-839, 2015.

METUKTIRE, Kasiki Raoni. **Carta de apoio ao povo Munduruku e outros povos indígenas e ribeirinhos lutando contra os projetos de hidrelétricas no Tapajós e no Teles Pires**. Acesso em: <<http://raoni.com/atualidade-830.php>>.

MILLION, Tara. **Using circular paradigms within an archaeological framework: receiving gifts from White Buffalo calf woman**. Thesis (Master of Arts) – Department of Anthropology, Faculty of Graduate Studies and Research, University of Alberta, Edmonton, 2002.

MILLION, Tara. The ghost dance of archaeology. In: PECK, Trevor; SIEGFRIED, Evelyn; OETELAAR, Gerald. (Eds.). **Indigenous peoples and archaeology**. Proceedings of the 32nd Annual Chacmool Conference. Calgary: University of Calgary Press, 2003, p. 52-68.

MILLION, Tara. Developing an aboriginal archaeology: receiving gifts from the White Buffalo calf woman. In: SMITH, Claire. & WOBST, Hans. (Eds.). **Indigenous archaeologies: decolonizing theory and practice**. New York: Routledge, 2005, p. 43-55.

MPF (MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL). **Ação civil pública**. Procuradoria da República no Município de Santarém, Santarém, Pará, 2018.

MONTEIRO, João. **Tupis, Tapuias e historiadores**. Estudos de história indígena e do indigenismo. Tese (Livre Docência) – Departamento de Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

MURRAY, Tim. Archaeologists and indigenous people: a maturing relationship?. **Annual Review of Anthropology**, v. 40, p. 363-378, 2011.

NEVES, Eduardo. **Arqueologia da Amazônia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

\_\_\_\_\_. **Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia central (6.500 AC – 1.500 DC)**. Tese (Livre Docência) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

NICHOLAS, George. Decolonizing the archaeological landscape: the practice and politics of archaeology in British Columbia. **American Indian Quarterly**, v. 30, n. 3/4, p. 350-380, 2006.

NIMUENDAJÚ, Curt. Os Tapajó. **Revista de Antropologia**, v. 1, n. 1, p. 53-61, 1953.

\_\_\_\_\_. **In pursuit of a past Amazon: archaeological researches in the Brazilian Guyana and in the Amazon region**. Gotemburgo: Elanders Infologistik Väst AB, 2004.

NOELLI, Francisco. **Sem tekohá não há tekó** (Em busca de um modelo entoarqueológico da aldeia e da subsistência Guarani e sua aplicação a uma área de domínio no delta do rio Jacuí-RS. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica, Porto Alegre, 1993.

NOGUEIRA, Dassuem; HARAYAMA, Rui. Relato de experiência sobre construir um protocolo de acolhimento para os indígenas da etnia Warao em Santarém-PA. **Caderno 4 Campos**, n. 2, p. 9-17, 2019.

NORONHA, Inês; ENÉAS, Paulo. Levantamento arqueológico em área de atividades agrossilvopastoris - Perdizes, Pedrinópolis e Santa Juliana/MG. **Sustentare**, v. 2, n. 1, p. 52-72, 2018.

NOZOE, Nelson. Sesmaria e apossamento de terras no Brasil colônia. **Revista Economia**, v. 7, n. 3, p. 587-605, 2006.

OIT (Organização Internacional do Trabalho). **Convenção nº 169 da OIT, de 07 de junho de 1989**. Nações Unidas, Convenção sobre povos indígenas e tribais em países independentes, Genebra, Suíça.

OLIVEIRA, Adélia. Amazônia: modificações sociais e culturais decorrentes do processo de ocupação humana (séc. XVII ao XX). **Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi**, v. 4, n. 1, p. 65-115, 1988.

OLIVEIRA, Victoria; EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Violência sexual contra crianças e adolescentes na reserva indígena de Dourados, aldeias Jaguapiru e Bororó, estado de Mato Grosso do Sul, Brasil. **Habitus**, v. 17, n. 1, p. 197-219, 2019.

OLIVER, José. The archaeology of agriculture in ancient Amazonia. In: SILVERMAN, Helaine; ISBELL, William. (Eds.). **Handbook of south american archaeology**. Springer: 2008, 217-234.

OSWALD, Austin; BUSSEY, Sarah; THOMPSON, Monica.; ORTEGA-WILLIAMS, Anna. Disrupting hegemony in social work doctoral education and research: using autoethnography to uncover possibilities for radical transformation. **Qualitative Social Work**, v.1, n. 17, 2020.

PALMATARY, Helen. The archaeology of the lower Tapajós valley, Brazil. **Transactions of the American Philosophical Society**, v. 50, n. 3, 1960.

PARÁ. **Santarém**: estatística municipal. Belém: Governo do Estado do Pará, 2012.

PARELLADA, Claudia. Paisagens transformadas: a arqueologia de povos Jê no Paraná, sul do Brasil. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, v. 27, p. 158-167, 2016.

\_\_\_\_\_. Plumária, peles, lascas e cerume de abelha: diálogos entre arqueologia Guarani e povos Xetá. **Pesquisas, Antropologia, Unisinos**, n. 73, p. 213-234, 2017.

\_\_\_\_\_. A cerâmica Guarani do Paraná, sul do Brasil: entrelaçando memória, tecnologia e arte. In: **Anais do XV Congresso Nacional de Técnicas para as Artes do Fogo**. Curitiba, p. 1-10, 2018.

PARKER, Lyndon. Indigenous peoples rights to their cultural heritage. **Public Archaeology**, v. 4, n. 2-3, p. 127-140, 2005.

PARROTT, Elizabeth.; PANTER, Heather; MORRISSEY, Joanne; BEZOMBES, Frederic. A low cost approach to disturbed soil detection using low altitude digital imagery from an unmanned aerial vehicle. **Drones**, v. 3, n. 2, p. 1-12, 2019.

PEIRANO, Marisa. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, n. 42, p. 377-391, 2014.

PEIXOTO, Kércia; FLEURI, Reinaldo. “um pouquinho de cada”: os indígenas ensinam a educar. In: RODRIGUES, Allan; BERLE, Simone; KOHAN, Walter. (Orgs.). **Filosofia e educação em errância**: inventar escola, infâncias do pensar. Rio de Janeiro: NEFI, 2018, p. 523-542.

PEIXOTO, Rodrigo; Karl; ARENZ; FIGUEIREDO, Kércia. O movimento indígena no baixo Tapajós: etnogênese, território, Estado e conflito. **Novos Cadernos NAEA**, v. 15, n. 2, p.279-313, 2013.

PEREIRA, Ricardo. **Os verdadeiros donos da terra: paisagem e transformação no baixo Tapajós**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

PESSIS, Anne-Marie.; MARTIN, Gabriela; GUIDON, Niede. (Orgs.). **Os biomas e as sociedades humanas na pré-história da região do Parque Nacional Serra da Capivara, Brasil**. São Paulo: FUMDHAM, 2014.

PINTO, Estevão. **Etnologia brasileira: (Fulnio – os últimos Tapuas)**. Recife: Brasiliana, 1956.

POVO MUNDURUKU. **Carta da assembleia extraordinária do povo Munduruku para a presidenta da república**, 2013a. Acesso em: <https://cimi.org.br/2013/02/34410/>

\_\_\_\_\_. **Carta dos Munduruku ao governo explicita conhecimentos milenares e reafirma demandas**, 2013b. Acesso em: <https://cimi.org.br/2013/06/34922/>

\_\_\_\_\_. O rastro do tempo aponta o caminho do futuro: somos a nação Munduruku, os cortadores de cabeça. **Cadernos do CEAS**, n. 237, p. 444-446, 2016.

POVO MUNDURUKU E APIAKÁ. **Protocolo de consulta dos povos indígenas Munduruku e Apiaká do planalto santareno**. Santarém, 2018.

POVO TUPINAMBÁ. **A autodemarcação da terra indígena Tupinambá no Baixo Tapajós. Combate ao racismo Ambiental**, por Fábio Zuker, 2017. Acesso em: <https://racismoambiental.net.br/2017/01/25/a-autodemarcacao-da-terra-indigena-tupinamba-no-baixo-tapajos/>.

\_\_\_\_\_. **Protocolo de consulta prévia livre e informada do Povo Tupinambá**. Santarém: MPF-PA, 2018.

\_\_\_\_\_. **Carta manifesto em defesa do rio Tapajós e do Território Tupinambá**. II Encontro Ancestral dos Povos Indígenas do Tapajós, Pau da Letra, rio Tapajós, 2019.

\_\_\_\_\_. **Autodemarcação Tupinambá reivindica reconhecimento do território no Pará**. Amazônia Real, por Tainá Aragão, 2020. Acesso em: 14 de Fevereiro de 2021, disponível em: <https://amazoniareal.com.br/autodemarcacao-tupinamba-reivindica-reconhecimento-do-territorio-no-para/>.

POVOS KAYABI, APIAKÁ & MUNDURUKU. **Manifesto Kayabi, Apiaká e Munduruku contra os aproveitamentos hidrelétricos no rio Teles Pires**. Mato Grosso, 2011. Acesso em: 23 de março de 2020, disponível em: <https://cimi.org.br/2011/12/33014/>.

PRATT, Marie. Fieldwork in common places. In: CLIFFORD, James & MARCUS, George. **Writing culture: the poetics and politics of ethnography**. Los Angeles: University of California Press, Ltd., 1986.

PREUCCEL, Robert. (Ed.). **Processual and postprocessual archaeologies: multiple ways of knowing the past**. Carbondale: Center of Archaeological Investigations, 1991.

PREUCCEL, Robert; HODDER, Ian. (Eds.). **Contemporary archaeology in theory: a reader**. Cambridge: Blackwell, 1996.

PUENTE, Iván; SOLLA, Mercedes; LAGÜELA, Susana; SANJURJO-PINTO, Javier. Reconstructing the Roman site “*Aquis Querquennis*” (Bande, Spain) from GPR, T-LiDAR and IRT data fusion. **Remote Sensing**, v. 10, n. 3, p. 1-16, 2018.

QUEIROZ, Isabella; LINO, Jaisson. Uma arqueologia etnográfica do ritual do Kiki: aldeia Condá, Brasil, 2011. **Trabalhos de Antropologia e Etnologia**, v. 61, p. 1-17, 2021.

QUINN, Ellen. **Excavating “Tapajó” ceramics at Santarém: their age and archaeological context**. Thesis (Doctor in Anthropology) – Department of Anthropology, College of Liberal Arts & Sciences, University of Illinois Chicago, Chicago, 2004.

RABIGER-VÖLMER, Johannes; SCHMIDT, J Johannes; LINZEN, Sven; SCHNEIDER, Michael; WERBAN, Ulrike; DIETRICH, Peter; WILKEN, Denis; WUNDERLICH, Tina; FEDIUK, Annika; BERG, Stefanie; WERTHER, Lukas; ZIELHOFER, Christoph. Non-invasive prospection techniques and direct push sensing as high-resolution validation tools in wetland geoarchaeology – artificial water supply at a carolingian canal in South Germany?. **Journal of Applied Geophysics**, v. 173, p. 1-15, 2020.

RATHJE, William. Archaeological intervention in the past, present and future tense. **Archaeological Dialogues**, v. 18, n. 2, p. 176-180, 2011.

REDA, Mary. Autoethnography as research methodology?. **Academic Exchange Quarterly**, v. 11, n. 1, 2007.

REED-DANAHAY, Deborah. (Ed.). **Auto/ethnography: rewriting the self and the social**. eBook published. London: Routledge, 2021 [1997].

RIBEIRO, Priscila; GOMES, Dênis; SOUZA, Everaldo; NASCIMENTO, Max; NASCIMENTO, Juliana; OLIVEIRA, Maria; ROCHA, M. Influência do desmatamento na temperatura do ar. **Revista Brasileira de Geografia Física**, v. 16, n. 1, p. 165-176, 2023.

ROCHA, Bruna; HONORATO DE OLIVEIRA, Vinicius. Arqueologia regional do alto Tapajós. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, sup. 11, p. 57-62, 2011.

\_\_\_\_\_. **What can ceramic decoration tell us about the pre- and post- colonial past on the upper Tapajós river?**. Dissertation (Master in Archaeology) – Institute of Archeology, Faculty of Social & Historical Sciences, University College London, London, 2012.

\_\_\_\_\_; JÁCOME, Camila; STUCHI, Francisco.; MONGELÓ, Guilherme; VALLE, Raoni. Arqueologia pelas gentes um manifesto: constatações e posicionamentos críticos sobre a arqueologia brasileira em tempos de PAC. **Revista de Arqueologia**, v. 26, n. 1, p. 130-140, 2013.

\_\_\_\_\_; BELLETI, Jaqueline; PY-DANIEL, Anne; MORAES, Claide; HONORATO DE OLIVEIRA, Vinicius. Na margem e à margem: arqueologia amazônica em territórios tradicionalmente ocupados. **Amazônica**, v. 6, n. 2, p. 358-384, 2014.

ROCHA, Bruna; HONORATO DE OLIVEIRA, Vinicius. Floresta virgem? O longo passado humano da bacia do Tapajós. In: ALARCON, Daniela; MILLIKAN, Brent; TORRES, Mauricio. (Orgs.). *Ocekadi*: hidrelétricas, conflitos socioambientais e resistência na bacia do Tapajós. Brasília: International Rivers Brasil; Santarém: Programa de Antrplogia e Arqueologia, Universidade Federal do Oeste do Pará, 2016, cap. 19, p. 395-415.

\_\_\_\_\_. **Ipi Ocemumuge**: a regional archaeology of the upper Tapajós river. Thesis (PhD in Archaeology) – Institute of Archeology, Faculty of Social & Historical Sciences, University College London, London, 2017.

\_\_\_\_\_. ‘Rescuing’ the ground from under their feet?: contract archaeology and human rights violations in the Brazilian Amazon. In: APAYDIN, Veysel. (Ed.). **Critical perspectives on cultural memory and heritage**. Construction, transformation and destruction. London: UCL Press, 2020, chapter 10, p. 169-188.

\_\_\_\_\_. The incised punctate tradition: evidence of a ‘lingua franca’ in operation? A view from one of its peripheries. In: BARRETO, Cristiana; LIMA, Helena; ROSTAIN, Stéphen.; HOFMAN, Corinne. **Koriabo**: from the caribbean sea to the Amazon river. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2021, chapter 6, p. 267-286.

\_\_\_\_\_; HONORATO DE OLIVEIRA, Vinicius. Historical ecology as an instrument in defence of forest peoples reflections from the Tapajós river, Brazil. In: ODONNE, Guillherme & MOLINO, Jean-François. (Eds.). **Methods in historical ecology**: insights from Amazonia. London: Routledge, chapter 18, 2020, p. 153-161.

RODRIGUES, Aryon. You and I= neither you nor I: the personal system of Tupinambá. In: PAYNE, Doris. (Ed.). **Amazonian linguistics**: studies in lowland South America. Austin: University of Texas Press, 1990, p. 393-405.

RODRIGUES, Gilberto. Quando a escola é uma flecha. Educação escolar indígena e territorialização na Amazônia. **Exitus**, v. 8, n. 3, p. 396-422, 2018.

RODRIGUES, João. **Exploração e estudo do valle do Amazonas**. Rio Tapajós. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1875.

ROOSEVELT, Anna; HOUSLEY, Rupert; SILVEIRA, Maura; MARANCA, Silvia; JOHNSON, Richard. Eighth millennium pottery from a prehistoric shell midden in the Brazilian Amazon. **Science**, v. 254, n. 5038, p. 1621-24, 1991.

\_\_\_\_\_. Early pottery in the Amazon. Twenty years of scholarly obscurity. In: BARNETT, William & HOOPES, John. (Eds.). **The emergence of pottery**. Technology and innovation in ancient societies. Washlngton: Smithsonian Institution Press, 1995, p. 115-131.

\_\_\_\_\_; COSTA, Marcondes; LOPES MACHADO, Christiane; MICHAH, Mustafa; MERCIER, Nobert; VALLADAS, Hélène; FESTHERS, James; BARNETT, William; SILVEIRA, Maura; HERDERSON, Andrew; SLIVIA, R. Jane; CHERNOFF, Barry; REESE, David; HOLMAN, J. Alan; TOTH, Nicholas; SCHICK, Kathy. Paleoindian cave dwellers in the Amazon: the peopling America. **Science**, v. 272, n. 5260, p. 373-384, 1996.

ROOSEVELT, Anna; COSTA, M Marcondes; BROWN, Linda; DOUGLAS, John; O'DONNELL, Matthew; QUINN, Ellen; KEMP, Judy; LOPES MACHADO, C Christiane; SILVEIRA, Maura; FEATHERS, James; HENDERSON, Andrew. Dating a paleoindian site in the Amazon in comparison with Clovis culture. **Science**, response to C. Vance Haynes and Richard Reanier, v. 275, n. 5308, p. 1950-1952, 1997.

\_\_\_\_\_. Paleoindian and archaic occupations in the lower Amazon, Brazil: a summary and comparison. In: PLEW, Mark. (Ed.). **Festschrift honoring Wesley Hurt**. Lanham: University Press of America, 1998, p. 165-192.

\_\_\_\_\_; MICHAB, Mustafa; FEATHERS, James; JORON, Jean-Louis; MERCIER, Nobert; SELO, Madeleine; VALLADAS, Hélène; REYSS, J; ROOSEVELT, Anna. Luminescence dates for the paleoindian Site of Pedra Pintada, Brazil. **Quaternary Geochronology**, v. 17, n. 11, p 1041-1046, 1998.

\_\_\_\_\_. The lower Amazon: a dynamic human habitat. In: LENTZ, David. (Ed.). **Imperfect balance: transformations in the pre-columbian americas**. New York: Columbia University Press, chapter 15, p. 455-492, 2000.

\_\_\_\_\_. The Amazon and the anthropocene: 13,000 years of human influence in a tropical rainforest. **Anthropocene**, v. 4, p. 69-87, 2014.

ROSA, Cassia. **Ilusão e paraíso: história e arqueologia na Amazônia (1948-1965)**. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Faculdade de História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

ROSÁRIO, Maria; MELO, Clarice. A educação jesuítica no Brasil colônia. **HISTEDBR Online**, v. 15, n. 61, p. 379-389, 2015.

ROTH, Wolff-Michael. Auto/ethnography and the question of ethics. **Forum Qualitative Social Research**, v. 10, n. 1, p. 1-11, 2009.

SANTOS, Vanessa. **Ícnofósseis**. Os Ícnofósseis são registros das atividades biológicas de organismos que viveram milhares de anos atrás. Acesso em: <<https://mundoeducacao.uol.com.br/biologia/icnofosseis.htm>>.

SARMENTO, Lídia. Território e educação: o papel da educação escolar indígena no processo de afirmação étnica e territorial do povo Tupinambá, no baixo Tapajós. In: **III Congresso Internacional e V Congresso Nacional de Movimentos Sociais e Educação**, p. 1-10, 2022.

SCHAAN, Denise; ROOSEVELT, Anna. **Projeto baixo Amazonas**. Relatório de pesquisa. Belém, 2008.

\_\_\_\_\_. (Org). **Arqueologia, patrimônio e multiculturalismo na beira da estrada: pesquisando ao longo das rodovias Transamazônica e Santarém-Cuiabá**, Pará. Belém: GKNoronha, 2012.

\_\_\_\_\_; ALVES, Daiana. (Orgs.). **Um porto, muitas histórias: arqueologia em Santarém**. Belém: Gráfica SuperCores, 2015.

SCHAAN, Denise. Discussing centre-periphery relations within the Tapajó domain, lower Amazon. In: STENBORG, Per. (Org.). **Beyond waters: archaeology and environmental history of the amazonian Inland**. Gothenburg: University of Gothenburg Press, 2016, p. 23-36.

SCHACHT, Gustavo. **Biogeografia de formações vegetais: classificação de um enclave vegetacional**. Parque Estadual do Rio Turvo, Barra do Turvo, SP. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Instituto de Geociências e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista, Rio Claro, São Paulo, 2012.

SCHIFFER, Michael, SULLIVAN, Allan; KLINGER, Timothy. The design of archaeological surveys. **World Archaeology**, v. 10, n. 1, p. 1-28, 1978.

SCOLES, Ricardo. Caracterização ambiental da bacia do Tapajós In: ALARCON, Daniela; MILLIKAN, Brent; TORRES, Mauricio. (Orgs.). **Ocekadi: hidrelétricas, conflitos socioambientais e resistência na bacia do Tapajós**. Brasília: International Rivers Brasil; Santarém: Programa de Antropologia e Arqueologia, Universidade Federal do Oeste do Pará, 2016, cap. 2, p. 29-42.

SHELTON, D.; VAZ, A.; CASTILLO, B.; NASSAR, C; BELLO, L.; COLLEONI, P.; PROANÔ, J.; DANY MAHECHA R. & CARLOS EDUARDO FRANKY C.; Unión de Nativos Ayoreo de Paraguay and Iniciativa Amotodie. (Auth.). **Pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial**. Copenhagen: IWGIA and Pamplona Iruñea: IPES, 2013.

SHIMABUKURO, E. **A fauna de macroinvertebrados bentônicos em uma lagoa marginal ao rio Paranapanema, na zona de desembocadura na represa de Jurumirim (SP, Brasil)**. Monografia (Bacharelado em Ciências Biológicas) – Instituto de Biociências de Botucatu, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Botucatu, 2009.

SILLIMAN, Stephen. Culture contact or colonialism? Challenges in the archaeology of native North America. **American Antiquity**, v. 70, n. 1, p. 55-74, 2005.

\_\_\_\_\_. Collaborative indigenous archaeology: troweling at the edges, eyeing the center. In SILLIMAN, Stephen. (Org). **Collaborating at the trowels’s edge**. Teaching and learning in indigenous archaeology. Tucson: University of Arizona Press and the Amerind Foundation, 2008, p. 1-21.

\_\_\_\_\_. Change and continuity, practice and memory: native american persistence in colonial New England. **American Antiquity**, v. 74, n. 2, p. 211-230, 2009.

\_\_\_\_\_. Indigenous traces in colonial spaces: archaeologies of ambiguity, origin, and practice. **Journal of Social Archaeology**, v. 10, n. 1, p. 28-58, 2010a.

\_\_\_\_\_. The value and diversity of indigenous archaeology: a response to McGhee. **American Antiquity**, v. 75, n. 2, p. 217-220, 2010b.

SILVA, Ana. **De mãe para filhos: transmissão de conhecimento e (re)apropriação do passado arqueológico**. Monografia (Bacharelado em Arqueologia) – Departamento de Arqueologia, Programa de Antropologia e Arqueologia, Instituto de Ciências da Sociedade, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2018.

SILVA, Fabíola. Mito e arqueologia: a interpretação dos Asurini do Xingu sobre os vestígios arqueológicos encontrados no parque indígena Kuatinemu - Pará. **Horizontes Antropológicos**, v. 8, n. 18, p.175-187, 2002.

\_\_\_\_\_; BESPÁLEZ, Eduardo; STUCHI, Francisco; POUGET, Frederic. Arqueologia, etnoarqueologia e história indígena – um estudo sobre a trajetória de ocupação indígena em territórios do Mato Grosso do Sul: a terra indígena Kayabi e a aldeia Lalima. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, n. 17, p. 509-514, 2007.

\_\_\_\_\_. A Etnoarqueologia na Amazônia: contribuições e perspectivas. **Boletim Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi**, v. 4, n. 1, p. 27-38, 2009b.

\_\_\_\_\_; STUCHI, Francisco. Evidências e significados da mobilidade territorial: a Terra Indígena Kaiabi (Mato Grosso/Pará). **Amazônica**, v. 2, n. 1, p. 46-70, 2010.

\_\_\_\_\_; STUCHI, Francisco; BESPÁLEZ Eduardo; PONGET, Frederic. 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: PEREIRA, Edith. & GUAPINDAIA, Vera. (Orgs). **Arqueologia amazônica**. V. 2. Belém: MPEG-IPHAN-SECULT, p. 775-794, 2010.

\_\_\_\_\_. Patrimônio arqueológico em terras indígenas: considerações sobre o tema no Brasil. In: FERREIRA, Lúcio; FERREIRA, Maria; ROTMAN, Mónica. (Orgs.). **Patrimônio cultural no Brasil e na Argentina**. Estudos de caso. São Paulo: AnnaBlume, CAPES, 2011, p. 189-214.

\_\_\_\_\_; BESPÁLEZ, Eduardo; STUCHI, Francisco. Arqueologia colaborativa na Amazônia: terra indígena Kuatinemu, rio Xingu, Pará. **Amazônica**, v. 3, n. 1, p. 34-59, 2011.

\_\_\_\_\_. O plural e o singular das arqueologias indígenas. **Revista de Arqueologia**, v. 25, n. 2, p. 24-42, 2012.

\_\_\_\_\_. Território, lugares e memória dos Asurini do Xingu. **Revista de Arqueologia**, v. 26, n. 1, p. 28-41, 2013

\_\_\_\_\_. Arqueologia colaborativa com os Asurini do Xingu: um relato sobre a pesquisa no igarapé Piranhaquara, T.I. Koatinemo. **Revista de Antropologia**, v. 58, n. 2, p. 143-172, 2015.

\_\_\_\_\_; GARCIA, Lorena. Arqueologia colaborativa na Amazônia: terra indígena Kuatinemu, rio Xingu, Pará. **Amazônica**, v. 7, n. 1, p. 74-99, 2015.

\_\_\_\_\_; NOELLI, Francisco. Mobility and territorial occupation of the Asurini do Xingu, Pará, Brazil: an archaeology of the recent past in the Amazon. **Latin American Antiquity**, v. 26, n. 4, p. 493-511, 2015.

\_\_\_\_\_. Povos indígenas, colonialismo e meio-ambiente - arqueologia da contemporaneidade na Amazônia. **Habitus**, v. 19, n. 1, p. 60-77, 2021.

SILVA, Josele; BRAGA, Tony. Etnoictiologia de pescadores artesanais da comunidade Surucúá (Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns). **Amazônica**, v. 9, n. 1, p. 238-257, 2018.

SILVA, Luciano. **Arqueologia indígena**. Protagonismo ameríndio, interlocução cultural e ciência contemporânea. Cuiabá: Carlini e Caniato Editora, 2014.

SILVA, Sandro Menezes. A vegetação das restingas no Brasil. In: JÚRNIO, João & BOEGER, Maria (Orgs.). **Patrimônio natural, cultura e biodiversidade da restinga do Parque Estadual Acaraí**. Joinville: Editora Univille, 2017, cap. 1, p. 15-55.

SILVA, Sâmela Ramos. **Dimensões identitárias da língua Munduruku na aldeia Taquara-Pará**. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística). Programa de Pós-Graduação em em Letras e Linguística Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2013.

SILVA, Tallyta. Construindo histórias: cadeia operatória e história de vida dos machados líticos amazônicos. **Revista de Arqueologia**, v. 25, n. 1, p. 58-87, 2012.

\_\_\_\_\_. Mítico e doméstico: os usos do lítico na região do Tapajós. In: SCHAAN, Denise & ALVES, Daiana. (Orgs.). **Um porto, muitas histórias: arqueologia em Santarém**. Belém: Gráfica SuperCores, 2015, cap. 5, p. 117-131.

SILVEIRA, Maura; RODRIGUES, Maria; MACHADO, Christiane; OLIVEIRA, Elisangela; LOSIER, Louis. Prospecção arqueológica em áreas de floresta - contribuição metodológica da pesquisa na área do projeto salobo (Pará). **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, n. 19, p. 155-178, 2009.

SIMÕES, Mário. Coletores-pescadores ceramistas do litoral do Salgado (Pará). Nota preliminar. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, n. 78, p. 1-34, 1981.

SMITH, Claire; WOBST, Hans. (Eds.). **Indigenous archaeologies: decolonizing theory and practice**. New York: Routledge, 2005.

SMITH, Linda. **Descolonizing methodologies: research and indigenous peoples**. 12<sup>th</sup> imp. Dunedin: University of Otago Press, 2008.

SMITH, Nigel. Anthrosols and human carry capacity in Amazonia. **Annals of the Association of American Geographers**, v. 70, n. 4, p. 553-566, 1980.

SOUSA, Crislaine. **Esboço sociolinguístico dos indígenas do baixo Tapajós, oriundos do PSEI/UFOPA**. Relatório (Iniciação Científica) – Instituto de Ciências da Educação, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2019.

SOUSA-JÚNIOR, Wilson. (Org.). **Tapajós: hidrelétricas, infraestrutura e caos**. Elementos para a governança da sustentabilidade em uma região singular. São José dos Campos: ITA/CTA, 2014.

SOUZA, Everaldo; FERREIRA, Douglas; GUIMARÃES, José; FRANCO, Vania; AZEVEDO, Franklin; SOUZA, Paulo. Padrões climatológicos e tendências da precipitação nos regimes chuvoso e seco da Amazônia oriental. **Revista Brasileira de Climatologia**, ano 13, v. 21, p. 81-93, 2017.

SOUZA, Eveline; GOIS, Diego. Estudiantes Indígenas em la Universidad Federal del Oeste de Pará (UFOPA), Santarém (Brasil): Waiwai, Arapium y Tupinambá. **Boletín Americanista**, v. 2, n. 75, p. 113-131, 2017.

SOUZA, Rafael; OLIVEIRA, Jorge. Etnoarqueologia e processo de territorialização entre os indígenas Wasusu do vale do rio Guaporé, estado de Mato Grosso, Brasil. **Tellus**, n. 39, p. 105-138, 2019.

SPRY, Tami. Performing autoethnography: an embodied methodological praxis. **Qualitative Inquiry**, v. 7, n. 6, p. 706-732, 2001.

STEEVES, Paulette. Unpacking neoliberal archaeological control of ancient indigenous heritage. **Archaeologies**, v. 13, p. 48-65, 2017.

\_\_\_\_\_. **The indigenous paleolithic of the western hemisphere**. Lincoln: University of Nebraska Press, 2021.

\_\_\_\_\_. Por uma arqueologia não colonialista. Entrevista concedida a Antonio Pérez-Balarezo; Hudson Jesus; Jorge Eremites de Oliveira; Luana Campos; Marlene Castro Ossami de Moura; Marcos Paulo de Melo Ramos e Sibeli A. Viana. **Habitus**, v. 21, n. 1, 2023 (aprovado, aguardando publicação).

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Tradução de André Villalobos. Campinas: Ed. UNICAMP, 2006.

\_\_\_\_\_. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. Tradução de Iracema Dulley, Jamile Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

STOLL, Émilie. Qui est le grand méchant loup? Transformations nocturnes effrayantes et identification de l'inceste en Amazonie. **Cahiers d'anthropologie sociale**, v. 2, n. 15, p. 18-38, 2017.

\_\_\_\_\_. “Vamos segurar nossas pontas!” Paisagens em movimento e domínio sobre os lugares no rio Arapiuns, Santarém-Pará. In: STOLL, Émile; ALENCAR, Edna; FOLHES, Ricardo; MEDAETS, Chantal. (Orgs.). **Paisagens evanescentes: estudos sobre as percepções das transformações nas paisagens pelos moradores dos rios amazônicos**. Belém, Paris: Editora NAEA, 2019, cap. 5, p. 137-162.

STENBORG, Per. (Org.). **Beyond waters: archaeology and environmental history of the amazonian inland**. Gothenburg: University of Gothenburg Press.

\_\_\_\_\_; SCHAAN, Denise; FIGUEIREIDO, Camila. Contours of the past: LiDAR data expands the limits of late pre-columbian human settlement in the Santarém region, Lower Amazon. **Journal of Field Archaeology**, v. 43, n. 1, p. 44-57, 2018.

STEWART, Julian. **Handbook of south american indians, Volume 3**. The tropical forest tribes. Washigton: Government Printing office, 1948.

STEWART, Andrew; KEITH, Darren; SCOTTIE, Joan. Caribou crossings and cultural meanings: placing traditional knowledge and archaeology in context in an Inuit landscape. **Journal of Archaeological Method and Theory**, v. 11, n. 2, p. 183-211, 2004.

STONE, Peter; MACKENZIE, Robert. Is there an excluded past?. In: UZZEL, David. (Ed.) **Heritage interpretation**. Volume I: the natural and built environment. London: Belhaven, 1989, p. 113-120.

STUCHI, Francisco. **A ocupação da terra indígena Kaiabi (MT/PA): história indígena e etnoarqueologia**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL. 2022. Acesso em: <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/brasil>>.

THOMAZI, Rafael; ROCHA, Rafael; OLIVEIRA, Mariana; Bruno, Anderson, SILVA, Ary. Um panorama da vegetação das restingas do Espírito Santo no contexto do litoral brasileiro. **Natureza on line**, v. 11, n. 1, p. 1-6, 2013.

TILLEY, Christopher. Introduction: identity, place, landscape and heritage. **Journal of Material Culture**, v. 11, n. 1/2, p. 7-32, 2006.

TROUFFLARD, Joanna. **Relationship between upland and riverine settlements in the lower Amazon region during late precolonial times**. Thesis (PhD in Philosophy) – Graduate School, University of Florida, Gainesville, 2017.

\_\_\_\_\_; ALVES, Daiana. Uma abordagem interdisciplinar do sítio arqueológico Cedro, baixo Amazonas. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, v. 14, n. 2, p. 553-580, 2019.

TSCHUCAMBANG, C. **Artefatos arqueológicos no território Laklãnõ/Xokleng-SC**. Monografia (Licenciatura Intercultural Indígena) – Curso Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Departamento de História, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

TULLY, Gemma. Community archaeology: general methods and standards of practice. **Public Archaeology**, v. 6, n. 3, p. 155-187, 2007.

TUPINAMBÁ, Elizangela. **Análise da qualidade de vida de estudantes indígenas da UFOPA: aspecto físico, psicológico e relações sociais**. Monografia (Bacharel em Saúde) – Bacharelado Interdisciplinar em Saúde, Instituto de Saúde Coletiva, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2015.

URBAN, Greg. A História da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CUNHA, Manuela. (Org.). **História dos índios do Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras; FAPESP; SMC-SP, 1992, p. 87-102.

URRUTH, Kuawá; OLIVEIRA, Jorge. Terra parenta ancestral. **Diversidade e Educação**, v. 7, p. 198-212, 2019.

VAZ, Florêncio. **Emergência étnica de povos indígenas no baixo rio Tapajós, Amazônia**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

\_\_\_\_\_. Povos indígenas no baixo Tapajós querem reconhecimento. In: RICARDO, Beto & RICARDO, Fany. (Eds.). **Povos indígenas no Brasil: 2006/2010**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011, p. 423-426.

\_\_\_\_\_. Os conflitos ligados à sobreposição entre terras indígenas e a Resex Tapajós-Arapuins no Pará. **RURIS**, v. 7, n. 2, p. 143-183, 2013.

\_\_\_\_\_. **Pajés, benzedores, puxadores e parteiras**. Os imprescindíveis sacerdotes do povo na Amazônia. Santarém: UFOPA, 2016.

VAZ, Florêncio; TAPAJÓS, João; CARDOSO, Luana. Lutando por direitos, apesar do forte preconceito. In: RICARDO, Beto & RICARDO, Fany. (Eds.). **Povos indígenas no Brasil: 2011-2016**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017, p. 443-446.

\_\_\_\_\_. A incômoda reorganização dos povos indígenas no baixo rio Tapajós. In: GARCÉS, Claudia.; SILVA, Cristhian.; MORALES, Elena. (Orgs.). **Desafiando leviatãs: experiências indígenas com o desenvolvimento, reconhecimento e os Estados**. Belém: MPEG, 2019, parte 1, p. 115-138.

\_\_\_\_\_; SILVA, Sâmela. O Nheengatu no rio Tapajós: revitalização linguística e resistência política. In: SOUSA, Ivan. (Org.). **A produção do conhecimento nas Letras, Linguística e Artes 3**. Ponta Grossa: Atena Editora, 2019, cap. 10, p. 107-122.

\_\_\_\_\_. Os curupiras não foram embora? Os encantados na resistência indígena no baixo rio Tapajós. In: LARA, Ernenek; CARVALHO, Maria; ANDRADE, Ugo. (Orgs.). **Por uma etnologia transversa: cosmopolíticas no Nordeste, Leste e Amazônia indígenas**. São Cristóvão: Editora UFS, 2021, p. 36-71.

VERHAGEN Philip. Site discovery and evaluation through minimal interventions: core sampling, test pits and trial trenches. In: CORSI, Cristina; SLAPŠAK, Bozidar; VERMEULEN, Frank. (Eds.). **Good practice in archaeological diagnostics: non-invasive survey of complex archaeological sites**. Springer, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Histórias ameríndias. **Novos Estudos**, v. 36, p. 22-33, 1993.

\_\_\_\_\_. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

\_\_\_\_\_. **A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. Tradução de Marcela Coelho e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010 [1975].

WAI WAI, Cooni. **A cerâmica Wai Wai: modos de fazer do passado e do presente**. Monografia (Bacharelado em Arqueologia) – Departamento de Arqueologia, Programa de Antropologia e Arqueologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2019.

WAI WAI, Jaime. **Levantamento etnoarqueológico sobre a cerâmica Konduri e ocupação Wai Wai na região da terra indígena Trombetas-Mapuera (Pará, Brasil)**. Monografia (Bacharelado em Arqueologia) – Departamento de Arqueologia, Programa de Antropologia e Arqueologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2017.

WALL, Sarah. An autoethnography on learning about autoethnography. **International Journal of Qualitative Methods**, v. 5, n. 2, p. 146-160, 2006.

WALLACE, Alfred. **Viagens pelo Amazonas e Rio Negro**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.

WATKINS, Joe. **Indigenous archaeology: american indian values and scientific practice** (vol. 1). Rowman & Littlefield, 2000.

\_\_\_\_\_. Beyond the margin: american indians, first nations, and archaeology in North America. **American Antiquity**, v. 68, n. 2, p. 273-285, 2003.

WINGE, Manfredo. **Glossário geológico ilustrado**. (Coord.). 2001. Acesso em 15 de agosto de 2021. Disponível em: <<http://sigep.cprm.gov.br/glossario/>>.

WOODS, William; MCCANN, Joseph. The anthropogenic origin and persistence of amazonian dark earths. **Yearbook Conference of Latin Americanist Geographers**, v. 25, p. 7-14, 1999.

ZEDEÑO, María. Landscapes, land use, and the history of territory formation: an example from the Puebloan Southwest. **Journal of Archaeological Method and Theory**, v. 4., n. 1, p. 67-103, 1997.

\_\_\_\_\_; BOWSER, Brenda. The archaeology of the meaningful places. In: BOWSER, Brenda; ZEDEÑO, María. (Eds.). **The archaeology of meaningful places**. Salt Lake City: University of Utah Press, 2009, p. 1-15, 2009.

\_\_\_\_\_. The archaeology of territory and territoriality. In: DAVID, Bruno & THOMAS, Julian. **Handbook of landscape archaeology**. New York: Routledge, 2016, p. 237-244.

ZUKER, Fábio. História como quebranto: destruir o território, enfraquecer o corpo. In: **32ª Reunião Brasileira de Antropologia**, Rio de Janeiro, p. 1-16, 2020.

\_\_\_\_\_. **Fazer mundos, destruir mundos e refazê-los: ensaios de antropologia política no baixo Tapajós**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, letras e Ciências, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.