

ENTRE PASSADO E PRESENTE: ARQUEOLOGIA E COLETIVOS HUMANOS NA AMAZÔNIA

MARIANA PETRY CABRAL

RESUMO

A história da pesquisa arqueológica na Amazônia remonta ao século XIX, no entanto foi principalmente na última década que pesquisadores se voltaram aos interesses, percepções e conhecimentos das populações locais sobre estes achados. Este interesse de pesquisa tornou aparente, na Amazônia, uma série de outros modos de conhecer as materialidades do passado, colocando em xeque noções enraizadas na prática científica da arqueologia. A partir desses outros modos de conhecer, especialmente embasada na recente produção de arqueologias etnográficas na Amazônia, busco tornar aparentes as amplas diferenças entre o saber científico e os saberes locais, ressaltando a riqueza das diversas formas de expressão sobre as materialidades do passado que estão disponíveis entre populações vivas na Amazônia.

PALAVRAS-CHAVE

Arqueologias Etnográficas; Saberes Locais; Amazônia; Modos De Conhecer

BETWEEN PAST AND PRESENT: ARCHAEOLOGY AND HUMAN COLLECTIVES IN THE AMAZON

ABSTRACT

The history of archaeological research in the Amazon goes back to 19th century, however it was mainly in the last decade that researchers have given attention to local people's interests, perceptions and knowledge of archaeological remains. Such recent topic of research has shown in the Amazon a series of different modes of knowledge about materialities of the past, questioning long-standing notions of archaeological scientific practices. Embracing recent production of ethnographic archaeologies in the Amazon, which allows us to know other modes of knowledge, I shall enlighten the differences between scientific and local knowledge, aiming at highlighting the richness of diverse ways of expression for the materialities of the past which are available among living people of the Amazon.

KEYWORDS

Ethnographic Archaeologies; Local Knowledge; Amazon; Modes of Knowledge

SOBRE OS AUTORES

MARIANA PETRY CABRAL

Professora Adjunta do Departamento de Antropologia e Arqueologia da UFMG e pesquisadora do Museu de História Natural e Jardim Botânico da UFMG. De 2005 a 2016, foi pesquisadora do Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Estado do Amapá (IEPA), contribuindo com a formação do Núcleo de Pesquisa Arqueológica, onde segue como colaboradora hoje. Tem interesse em práticas colaborativas, arqueologias etnográficas e história indígena, com especial atenção à Amazônia.

SUBMETIDO EM

Junho de 2017

APROVADO EM

Novembro de 2017

A história da pesquisa arqueológica na Amazônia remonta ao século XIX, trazendo, desde aquele tempo, um ávido interesse principalmente pelas coleções cerâmicas ricamente decoradas que são encontradas por toda a região (Prous 1992; Neves 2006). Na foz do Amazonas, especialmente no Amapá (região onde tenho pesquisado), esta história não é diferente. No final do século XIX, Henri Coudreau (1886-87) já relatava a presença de cerâmicas arqueológicas muito decoradas durante uma viagem que realizou pelas Guianas, e Emilio Goeldi (1905: 6) salientava que peças encontradas na localidade de Cunani (costa norte do atual estado do Amapá) haviam causado na sua equipe “ruidosa manifestação de alegria”.

Ao longo do século XX, apesar das pesquisas no Amapá terem ocorrido de forma esparsa e descontínua, relatos dessas cerâmicas com muita decoração continuaram a ser divulgados (entre outros, Nimuendajú 2004; Meggers e Evans 1957; Hilbert 1957; Guapindaia 2001). O interesse que essas belas peças cerâmicas atraíram de pesquisadores também movimentaram (e seguem movimentando) o imaginário de diversos grupos humanos que residem nessa região. Porém, até recentemente, essas outras percepções sobre o arqueológico não eram consideradas foco de interesse de pesquisa.

Na Amazônia, foi principalmente na última década que pesquisadores voltaram-se aos interesses, curiosidades e percepções das populações locais sobre achados arqueológicos (p. ex. Silva 2002; Schaan 2007; Cabral e Saldanha 2009; Bezerra 2011; 2013; Cabral 2014; Costa Leite 2014; França 2016), abarcando diferentes temáticas e perspectivas sobre essa relação entre coletivos de não-cientistas e aquilo que chamamos de patrimônio arqueológico.

Este interesse de pesquisa segue um movimento bem mais amplo de discussões sobre o acesso da sociedade ao conhecimento científico, assim como sobre os diferentes sistemas de conhecimento que se colocam em relação nessas situações. Como parte do próprio enraizamento das ciências humanas em modelos oriundos das ciências naturais, especialmente no século XIX, quando esforços foram empreendidos para validar o conhecimento produzido por pesquisas sociais como conhecimentos de fato, portanto científicos, nossas disciplinas (a arqueologia, a antropologia, a sociologia, a história) contribuíram para fortalecer a noção de conhecimento como “conhecimento científico”, o que acarretou o afastamento e mesmo o menosprezo de outros modos de conhecer (Gnecco 2009; Haber 2014). Os saberes dos outros eram “mágicos, rituais, simbólicos”, enquanto as ciências produziam o conhecimento de verdade (Carneiro da Cunha 2012).

Apesar do profundo alcance dessas ideias, elas têm sido criticadas duramente, abrindo espaço para a existência de outros sistemas de conhecimento, mesmo dentro da academia. Nas últimas décadas, o tema do conhecimento tradicional ganhou espaço singular não apenas na academia (na maior parte das vezes ainda com estatuto subalterno), mas também em um contexto político e econômico bem mais amplo. Como destaca Manuela Carneiro da Cunha, “o tema do conhecimento tradicional está hoje por toda a parte – no Banco Mundial, na Organização Mundial da Saúde, na FAO, na OMPI, na Unesco, e também em outros círculos menos oficiais (...)” (2012: 441).

Apesar deste amplo reconhecimento, nem sempre a chave para lidar com outros sistemas de saberes e fazeres permite que eles de fato existam como sistemas independentes, em especial em função da pretensão científica de que o verdadeiro conhecimento é produzido por cientistas. Bruno Latour é possivelmente o autor que esmiuçou de maneira mais detalhada este processo de produção do conhecimento científico, salientando suas contradições:

Os fatos são produzidos e representados no laboratório, nos textos científicos, admitidos e autorizados pela comunidade nascente de testemunhas. Os cientistas são os representantes escrupulosos dos fatos. Quem fala quando eles falam? Os próprios fatos, sem dúvida nenhuma, mas também seus porta-vozes autorizados. Quem fala, então: a natureza ou os homens? (...) Em si, os fatos são mudos, as forças naturais são mecanismos brutos. Os cientistas, porém, afirmam não falar nada: os fatos falam por si mesmos. Estes mudos são portanto capazes de falar, de escrever, de significar dentro da redoma artificial do laboratório (...). (1994: 34)

É justamente a autoridade criada neste processo que desqualifica outros modos de conhecer, levando a diferentes formas de colonização, inserindo outros sistemas de conhecimento como apêndices do suposto sistema geral.

Dentro das reflexões que antropólogos têm promovido nos últimos anos, o tema dos conhecimentos tradicionais ganhou bastante relevância, principalmente em função dos exercícios de tradução que os povos indígenas precisam realizar na arena das disputas relativas à propriedade intelectual (p. ex. Gallois 2007; Carneiro da Cunha 2012; Cesarino 2010). Manuela Carneiro da Cunha destaca, entre as muitas dificuldades deste exercício, o fato de o conhecimento, em muitas sociedades amazônicas, partilhar da noção de direitos privados (Carneiro da Cunha 2009: 357). Ou seja, a ideia corrente de que o conhecimento tradicional é coletivo e, portanto, amplamente compartilhado revela-se uma falácia.

Seguindo as discussões de Carneiro da Cunha (2009; 2012), há outros pontos particularmente importantes sobre os conhecimentos tradicionais que devem ser lembrados. Diferentemente da ciência, os conhecimentos tradicionais são sempre plurais, e sua manutenção ocorre com o uso cotidiano, portanto sempre em atualização, com invenções. Além disso, é sobre as qualidades sensíveis, sobre as percepções, que se sustentam a produção e a inovação do conhecimento. Eles compõem, portanto, “regimes de conhecimento” distintos do científico, por isso não podem ser fundidos com o último, sob risco de perder seu grande valor: a diferença.

Estes aspectos, como já sugerido por Lévi-Strauss em *Pensamento Selvagem* (Lévi-Strauss 2010), apontam para a riqueza desses conhecimentos e seu potencial para transformar a prática científica (Carneiro da Cunha 2009). Nas palavras do antropólogo, comparando magia e ciência:

O pensamento mágico não é uma estreia, um começo, um esboço, a parte de um todo ainda não realizado; ele forma um sistema bem articulado; independente, nesse ponto, desse outro sistema que constitui a ciência, salvo a analogia formal que os aproxima e que faz do primeiro uma espécie de expressão metafórica do segundo. Portanto, em lugar de opor magia e ciência, seria melhor colocá-las em paralelo, como dois modos de conhecimento desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos (...), mas não devido à espécie de operações mentais que ambas supõem e que diferem menos na natureza que na função dos tipos de fenômeno aos quais são aplicadas. (Lévi-Strauss 2010: 29)

Neste sentido, não é interessante (nem para a Ciência, nem para os conhecimentos tradicionais) fazer fusões entre os sistemas de conhecimento, pois o que os torna mutuamente atraentes são as diferenças no modo de fazer, nos protocolos, nos processos (Carneiro da Cunha 2009: 302). Os encontros entre diferentes sistemas de conhecimento não devem buscar alcançar consensos, mas sim criar pontes de comunicação, em que trocas possam ser realizadas, acarretando inclusive transformações.

O perigo reside na profunda assimetria entre eles, e nos discursos absolutamente divergentes proclamados por seus agentes. Enquanto muitos cientistas insistem na universalidade do seu saber, os povos tradicionais – e especialmente os indígenas amazônicos – são muito mais tolerantes, e “acolhem freqüentemente com igual confiança ou ceticismo explicações divergentes, cuja validade entendem seja puramente local” (Carneiro da Cunha 2009: 301). Como relatado por Fabíola Silva e colegas, em um contexto de pesquisa arqueológica colaborativa, a fala de um jovem Asurini expressa justamente esta tolerância: “Sabe, Fabíola, esta explicação pode estar certa para os outros índios, mas não para os Asurini” (Kwain Asurini apud Silva et alli 2011: 56). Ora, permitir que outra explicação exista e que seja de fato válida (ainda que para outros) é parte do exercício que nós – como cientistas – precisamos fazer.

O que me interessa destacar aqui é este histórico de relações profundamente assimétricas entre sistemas de conhecimento diversos. É sobre este pano de fundo que vou refletir sobre experiências na arqueologia amazônica que têm questionado esta assimetria. São experiências que têm aproximado a etnografia da arqueologia, construindo práticas arqueológicas abertas, interessadas nas pessoas, nos seus modos de pensar e praticar o arqueológico. Para isso, então, volto-me rapidamente a estas aproximações entre arqueologia e antropologia a fim de oferecer algumas das bases para as experiências que têm sido praticadas na Amazônia mais recentemente.

2 - APROXIMAÇÕES ENTRE ARQUEOLOGIA E ANTROPOLOGIA

Apesar de uma história comum, com forte enraizamento no evolucionismo do século XIX (Gosden 1999; Balée 2009), arqueologia e antropologia vivenciaram um afastamento ao longo do século XX que criou cisões ainda entranhadas em ambas as disciplinas. Nas últimas décadas, notavelmente mais forte a partir da arqueologia, movimentos para ampliar os diálogos entre seus praticantes buscam realinhar objetivos comuns.

A percepção de que a troca entre ambas é assimétrica, com desvantagem para a arqueologia, tem marcado as discussões mais recentes (Garrow e Yarrow 2010a). Este descompasso, ainda que questionável (Lucas 2010; Yarrow 2010), tem sido também uma fonte de reflexão para mim.

Nos últimos anos, a leitura de etnografias sobre povos indígenas na Amazônia (p. ex. van Velthem 2003; Lagrou 2007; Santos-Granero 2009) tem sido muito instigante para mim, oferecendo aproximações à cultura material que reforçam meu interesse em praticar e pensar arqueologia. A riqueza das concepções nativas sobre a materialidade me ajudou a arejar minhas próprias concepções, indicando um caminho interpretativo que me parece frutífero de ser experimentado em contextos arqueológicos (Cabral e Saldanha 2011).

Recentemente, debates sobre um “retorno às coisas” ganharam vulto na arqueologia, apontando para o potencial de se pensar humanos e não-humanos como partes igualmente constituintes das realidades (Witmore 2007; Webmoor e Witmore 2008; Olsen 2010; Olsen 2012; Olsen et alli 2012; Hodder 2012; Alberti 2016). Estes debates me animaram no sentido de seguir essas experiências de interpretação das materialidades a partir de diferentes concepções, e servem como inspiração na busca por alternativas à Arqueologia como ciência normal (*sensu* Kuhn 2003).

Se, como propõe Julian Thomas, pensarmos as disciplinas não como continentes fixos, mas como “tradições paralelas de criação de conhecimento” (Thomas 2010: 180), em que as margens são fluidas e difusas, é possível ver neste emaranhado disciplinar alguma positividade. Demarcar os limites deixa de ser essencial, e as posições dos sujeitos

podem ser ambíguas e incertas, portanto, abertas e promissoras. A produção resultante, por ser informada a partir de diferentes tradições, não para agradar tal ou qual disciplina, pode manter a fluidez e, quem sabe, tornar-se relevante para uma ou mais delas. É nesse sentido que entendo agora a aproximação com a antropologia, abrindo espaço para um diálogo mais simétrico.

Ainda que se possa argumentar que a antropologia é o empreendimento científico geral, sob o qual arqueologia, linguística, bioantropologia e antropologia social/cultural residem (Balée 2009), a interação que me interessa aqui não avança nesta discussão. Concordo com as afirmações de que a arqueologia e a antropologia partilham de uma preocupação em entender a diversidade cultural e social humana (Gosden 1999; Garrow e Yarrow 2010a), ainda que partindo de “modos de operação” diferentes (Lucas 2010: 28). É justamente nesta diferença que me interessa, afinal “o que pode tornar arqueologia e antropologia interessantes entre si pode ser o modo como as diferenças emergem no uso dos conceitos, não aqueles que elas partilham, mas aqueles que são caros a cada disciplina” (Strathern 2010: 175).

Os espaços liminares entre arqueologia e antropologia, como lembra Matt Edgeworth, têm grande potencial criativo exatamente pela proximidade das fronteiras, onde há mais permeabilidade (Edgeworth 2006a: 15). Os recentes desdobramentos da etnografia na arqueologia demonstram este potencial, com aplicações variadas que contribuem para a reflexão sobre a construção da própria disciplina como um fenômeno contemporâneo. Volumes editados na última década (Edgeworth 2006b; Castañeda e Matthews 2008; Hamilakis e Anagnostopoulos 2009; Mortensen e Hollowell 2009; Salazar *et al* 2009; Garrow e Yarrow 2010b; Hernando e Coelho 2013), com contribuições de arqueólogos e de antropólogos, discutem o lugar da etnografia na arqueologia, apontando para a fertilidade dessas trocas. A etnografia tem sido vista como uma estratégia de aproximação e de conhecimento, uma maneira de criar relações entre as pessoas que tenham relevância para os diferentes grupos envolvidos (Pyburn 2009; Bezerra 2011; Atalay 2012).

Diferentemente da aproximação proclamada pela Nova Arqueologia (Binford 1962), com perspectivas totalizantes e uniformizadoras (Hodder 1994), essas interações recentes parecem refletir preocupações crescentes com as formas como outros grupos podem ser engajados nas pesquisas, como colocado por Quetzil Castañeda:

Motivados por preocupações éticas para lidar com os múltiplos sentidos do passado que as sociedades de descendentes usam para o patrimônio material, muitos arqueólogos têm se voltado à etnografia como um meio de engajamento com as reivindicações das comunidades de interesse sobre propriedade, direitos de uso e significados do passado. (Castañeda 2008: 25)

É neste mesmo sentido que Anne K. Pyburn salienta que “uma etnografia apropriada para arqueólogos não é para aprender sobre outras pessoas ou para ensinar outras pessoas, mas é para *partilhar* com outras pessoas” (2009: 165. Grifo no original). É sobre o lugar, e o poder, do arqueólogo na relação com o outro que estas reflexões advêm. Se o passado como construção já é um tema bastante entranhado na arqueologia, estas reflexões recentes avançam sobre isso, salientando o quão interventiva esta construção se mostra no presente, para as pessoas hoje (Londoño 2010; Atalay 2012).

Não é à toa, portanto, que discussões sobre a colaboração ativa de outros grupos e a descolonização da prática arqueológica tenham na etnografia um referencial importante (p. ex. Green *et al* 2003; Shackel e Chambers 2004; Atalay 2006; Colwell-Chanthaphonh e Ferguson 2008; Habu *et al* 2008; Pyburn 2009; Bruchac *et al* 2010; Phillips e Alen 2010; Bezerra 2011; Gnecco e Ayala 2011; Silva *et al* 2011; Atalay 2012; Green 2013;

Gnecco 2013). O que Castañeda (2008) chamou da “virada etnográfica” na arqueologia, como salientei na citação mais acima, deriva do descontentamento com práticas que, se não são abertamente autoritárias, são essencialistas (Thomas 2004). Assumindo conceitos e concepções forjados na modernidade, o encontro com “outros” nunca de fato acontecia: “Ao dizer de outras histórias que são isto ou o outro, não estamos dizendo nada delas senão de nós, dos conceitos aos quais outorgamos valor interpretativo” (Gnecco 2010: 80). Como Marcia Bezerra tem insistentemente nos alertado, ao praticarmos arqueologias distanciadas das pessoas estamos criando interdições sobre o arqueológico que impactam não apenas nossas interpretações arqueológicas, mas fundamentalmente a maneira como definimos o patrimônio arqueológico: em isolamento, afastado das pessoas, “protegido”¹ (Bezerra 2013).

Arqueologias etnográficas, no sentido de Castañeda (2008: 30), focadas “na criação de formas de engajamento de interessados e de negociação sobre os sentidos do passado através da compreensão dos processos e dinâmicas da pesquisa”, ampliam a prática arqueológica. Como um fenômeno contemporâneo, nossas práticas demandam uma consciência crítica sobre seus desdobramentos em relação ao outro, sobre os impactos da nossa prática em outras formas de conceber e perceber o mundo. E é justo neste caminho que algumas experiências na Amazônia têm se enveredado, trazendo novas reflexões não apenas sobre nossas práticas, mas especialmente sobre os impactos que elas trazem às populações vivas.

3 - ARQUEOLOGIAS E COLETIVOS HUMANOS NA AMAZÔNIA

Nos últimos anos, uma série de conversas e trocas entre arqueólogos e outros coletivos humanos na Amazônia tem ganhado fôlego, ampliando as reflexões sobre o lugar das pessoas nas nossas práticas e nas nossas produções (p. ex. Rocha et alii 2013; Bezerra 2015; Pugliese e Valle 2015). Por meio de alguns exemplos, selecionados a partir de um universo mais amplo como representativos das diversidades de experiências que estão sendo construídas, meu intuito é mostrar como essas experiências de diálogos entre sistemas de conhecimento, que estão colocando a arqueologia para conversar com outros saberes, têm trazido à tona uma série de outros modos de conhecer as materialidades do passado. Este movimento, ao criar espaços para a existência de outros modos de conhecer o arqueológico, está desestabilizando noções enraizadas na prática científica da arqueologia, como “preservação”, “tempo” e mesmo “sítio arqueológico”, gerando um interessante fluxo entre os sistemas de conhecimento em jogo. Talvez ainda seja cedo para avaliar o impacto dessas experiências não apenas na disciplina, mas essencialmente sobre a vida das pessoas (muitas das quais estão de fato sob risco), mas reunir alguns exemplos aqui deve servir para mostrar o alto potencial que essas abordagens têm na transformação das relações entre a arqueologia e as pessoas do presente.

Na Amazônia, um trabalho interessante a alertar sobre o descompasso de entendimentos sobre o arqueológico foi de uma pesquisa colaborativa com os Palikur, um povo indígena que mora nos limites entre Amapá e Guiana Francesa. A antropóloga Lesley Green, o arqueólogo Eduardo Neves e o videografo David Green desenvolveram um projeto com os Palikur que permitiu perceber essas diferenças de percepções e de entendimentos sobre o arqueológico (Green, Green e Neves 2003).

1 Ver também Holtorf e Högberg (2013) para uma instigante reflexão sobre o papel do futuro na definição das nossas concepções e políticas sobre o patrimônio. Silva e Gordon (2008) também apresentam reflexões que seguem esta mesma linha de questionamento, porém voltados ao afastamento que as reservas técnicas produzem.

A primeira tradução para a língua palikur de “arqueologia”, elaborada já em conversa com as lideranças indígenas, era uma expressão que significava “estudo das coisas deixadas no chão”. Dezoito meses depois, a tradução havia mudado para “seguindo as trilhas dos antepassados”. Ora, este exemplo aponta para uma diferença fundamental nos regimes de conhecimento, científico e palikur. A primeira tradução, quando os Palikur ainda estavam conhecendo a arqueologia, segue uma espécie de neutralidade típica do saber científico. “As coisas deixadas no chão”: reconhece-se que existem estas coisas, mas elas não estão amarradas com as pessoas – neste caso, com os Palikur, que afinal são os sujeitos que encontram as tais coisas por lá. Com o desenrolar do projeto, que teve o envolvimento e o diálogo entre pesquisadores e indígenas, com práticas arqueológicas colaborativas, e com o cuidado dos pesquisadores em ouvir e aprender o conhecimento palikur, surge uma nova expressão para arqueologia. Seguir os passos dos antepassados, seguir suas trilhas, amarrando diretamente o que chamamos de “arqueológico” com as histórias locais, com os antigos Palikur, com os antepassados. Aqui, a definição de arqueologia já não tem o invólucro da neutralidade. É uma definição posicionada, situada, marcada no “ser palikur”. Arqueologia, neste sentido, é arqueologia palikur.

De certa forma, o que os Palikur estão afirmando ao definir arqueologia nestes termos é que a materialidade do passado não funciona como uma categoria abstrata. A materialidade do passado é, neste caso, uma materialidade situada. Sua força está justamente na proximidade que “estas coisas deixadas no chão” têm com eles mesmos, com suas histórias. Afinal, são as trilhas dos antepassados. As coisas e as pessoas precisam estar conectadas.

Algo similar despontou em uma pesquisa realizada em território quilombola no Pará. Na sua pesquisa de mestrado, Irislane de Moraes (2013) apresenta as múltiplas histórias no entorno das ruínas do Aproaga, um engenho colonial que hoje está em território quilombola. Visto como o lugar do “tempo d’antes”, a ruína é um vetor de memória e de identidade. A pesquisadora narra os encontros entre a associação quilombola e o IPHAN, quando as distâncias na concepção de patrimônio ficam evidentes. Enquanto o órgão federal está preocupado com a preservação material das ruínas, os moradores querem fortalecer sua identidade, alimentá-la. Cientes dos protocolos de pesquisa arqueológica, em que os materiais são retirados para estudo (o que implicitamente indica melhores condições de preservação), Dona Ana Cristina, uma das moradoras, responde ao IPHAN afirmando que levar embora os achados impede que seja assegurada a identidade local. Nas palavras dela:

(...) se você deixa que uma pessoa venha, que nem o prefeito sugeriu de levar esses achados, ou coisa assim, então se você tá tentando preservar, para assegurar nossa identidade como quilombo, como é que você pode tá levando? Então a gente não aceita levar! De jeito nenhum! Os achados, que fique dentro da nossa área, né? (Dona Ana Cristina F. da Silva) (Moraes 2013: 214)

O que nós – e o órgão fiscalizador também – chamamos de patrimônio arqueológico, essas comunidades chamam de coisas “d’antes”. E são coisas que estão sendo usadas como forma de apropriação de um lugar e de apropriação de uma história. De acordo com a pesquisadora, é um processo de aquilombamento do Aproaga, de construção de um patrimônio étnico, singular, próprio dali. Ou seja, novamente, aqueles que interagem cotidianamente com o arqueológico entendem esta materialidade – necessariamente – como uma materialidade situada, localizada. De certa forma, a categoria abstrata empregada por nós pesquisadoras ou pelo órgão fiscalizador não tem espaço.

Aqui ofereci dois exemplos a partir de grupos bem marcados: indígenas e quilombolas. Mas as experiências mostram que outros coletivos também percebem, usam e significam o arqueológico de múltiplas formas.

Um exemplo da Amazônia Central é apresentado por Bruna Rocha e colegas (Rocha et al 2014). Eles mostram a recorrência de uma prática de colecionismo: com vários moradores atuais que guardam peças arqueológicas em casa, às vezes de fato como pequenas coleções. Ao percorrer as áreas onde estas pessoas moram, seguindo seus relatos e sendo guiados por elas, este grupo de arqueólogas e arqueólogos ressalta que para estes moradores os achados arqueológicos podem ser considerados “vivos”, uma vez que participam do cotidiano das pessoas, estão inseridos nas diversas atividades – ir à roça, coletar frutas, caçar, buscar madeira. A distinção entre presente e passado, que opera de forma tão automática para nós, se desfaz nestas outras temporalidades.

Este colecionismo observado por colegas na Amazônia Central está presente por toda a Amazônia, o que mostra que esses outros sujeitos têm tanto interesse no “arqueológico” quanto nós pesquisadores ou gestores do patrimônio. A arqueóloga Marcia Bezerra (2012), a partir da experiência de um projeto de arqueologia pública na vila de Joanes, na Ilha de Marajó, propõe que o ato de coletar peças arqueológicas – pelo menos em pequenas comunidades da Amazônia – deve ser entendido como “uma forma particular de percepção e apropriação do patrimônio” (Bezerra 2012: 534). Coletar as peças, portanto, nesses contextos, não é destruir os sítios, é valorizá-los, é dar significados a eles. É tornar estes sítios significantes. O que esses sujeitos estão fazendo ao coletar peças é considerar esses locais arqueológicos importantes, partes da sua vida.

Esta mesma pesquisadora, voltando ao tema da profunda diferença nas percepções do arqueológico entre moradores e cientistas, vai salientar que nossos regimes de patrimônio – ou seja, este conjunto de regras que carregamos como “o modo correto” de lidar com o patrimônio arqueológico – estão na verdade criando interdições para esses outros sujeitos (Bezerra 2013). Quem afinal pode tocar nas peças arqueológicas? E mais do que isso: quando elas podem ser tocadas? Nosso regime de interdição é tão peculiar que há momentos em que permitimos que os outros toquem no material, usualmente nos trabalhos de campo, quando os braços da escavação podem ser dessas outras pessoas².

Ainda seguindo essas interdições que Marcia Bezerra destaca, temos de nos perguntar também: “quem pode explicar o arqueológico”? E quais explicações serão aceitas.

Volto-me agora às reflexões que tenho realizado a partir de um projeto de arqueologia colaborativa com o povo indígena wajãpi, um povo tupi que tem sua terra indígena no Amapá (Gallois 2011). A pesquisa que temos realizado teve início em 2009, a partir do interesse dos Wajãpi sobre alguns fragmentos cerâmicos. Por meio da antropóloga Dominique T. Gallois, fui convidada a iniciar uma conversa com a turma de pesquisadores wajãpi, resultando no desenvolvimento de uma pesquisa colaborativa envolvendo arqueóloga, antropóloga e pesquisadores indígenas (Gallois et al 2014; Cabral 2014).

Na minha primeira viagem com eles, ao cruzar sobre um pequeno rio, observei uma série de sulcos e bacias nas pedras. Imediatamente, segura do meu conhecimento arqueológico, expliquei como eram formadas aquelas marcas, resultado da fricção de rocha com areia, usadas para fazer os machados de pedra. Enfim, ofereci rapidamente a explicação arqueológica, que estava pronta para mim e apareceu como “a” explicação daquelas marcas.

Os Wajãpi, muito polidos e gentis, não me questionaram em nada. Algumas horas

2 Nick Shepperd (2003) apresenta uma reflexão contundente, usando casos na África do Sul, para mostrar o afastamento produzido pelos arqueólogos para diminuir ou mesmo negar a participação de trabalhadores nativos nas escavações.

depois, em uma parada na trilha da caminhada, é que fui descobrir que eles tinham uma explicação absolutamente distinta da minha. Aquelas marcas eram as pegadas e as marcas das nádegas do ser criador dos Wajãpi – Janejarã. Ele andou por esta terra em um tempo em que as pedras ainda eram moles, e por isso essas pegadas ficaram.

Ao avançar com essa pesquisa com os Wajãpi, alguns anos depois tive a chance de participar de uma viagem para realocar uma lagoa no meio da floresta. O motivo porque eu – arqueóloga – participei desta viagem é simples: estávamos em um projeto de mapeamento das marcas do início do mundo (Gallois et alii 2014). Esta lagoa era uma dessas marcas.

A história conta que a lagoa foi feita por cobra-grande³. Cobra-grande ficou braba com um antepassado wajãpi que criava sem cuidados seus filhotes, umas cobrinhas. Irritada com o descuido do antepassado, cobra-grande fica irritada e faz a terra desmoronar sob os pés dele, formando a lagoa, bem redonda e cercada de morros. No fundo da lagoa, até hoje, ainda mora cobra-grande, em sua aldeia.

Esta lagoa, portanto, não apenas é um vestígio do passado, como também é uma continuidade desse passado, local onde cobra-grande ainda mora. Quando visitamos esta lagoa, os dois sábios que nos acompanhavam (os únicos que sabiam o caminho) alertaram sobre os perigos da presença de cobra-grande. A lagoa, como uma marca material de um evento antigo, continha ainda a potência de cobra-grande, que, afinal, foi quem fez a lagoa.

Durante essa viagem, os jovens wajãpi que participavam do projeto um dia me perguntaram: “Mariana, agora que a gente achou a lagoa, o que o IPHAN vai fazer com esse lugar?”. Bem, essa pergunta foi feita neste contexto porque os Wajãpi sabem que o IPHAN cuida dos sítios arqueológicos (IPHAN 1961). E para os Wajãpi, essa lagoa é um sítio: ela foi feita por gente (é verdade que por uma gente diferente, uma gente cobra-grande), mas ela é um vestígio do passado.

Esses dois exemplos da minha pesquisa com os Wajãpi, as marcas nas pedras e essa lagoa, são algumas das motivações que têm me levado, nos últimos anos, a refletir sobre este tema geral que coloquei aqui: este distanciamento entre compreensões sobre o “arqueológico”.

Uso esta experiência com os Wajãpi para ressaltar essa distância profunda que existe entre os sistemas de conhecimento em jogo. Por meio desta experiência, fui percebendo como a noção científica de “sítio arqueológico”, por exemplo, impede que um conjunto de lugares com marcas antigas de outros agentes seja incluído, por exemplo, no Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos (CNSA), gerenciado pelo IPHAN.

Este grande acervo de lugares com marcas materiais do passado, que são reconhecidos pelos Wajãpi, não tem espaço na própria política pública que visa à proteção do patrimônio arqueológico, porque as marcas não são aquelas aceitas pela arqueologia científica.

Ao conhecer esses outros modos de pensar o arqueológico, temos de rever nossas noções mais enraizadas. Poderíamos rever o que é considerado sítio arqueológico. Em vez de uma definição universal – como a ciência faz –, podíamos experimentar uma definição relacional. Para quem um lugar é sítio arqueológico? Para qual arqueologia?

O exemplo que mostrei mais acima sobre a pesquisa de Irislane de Moraes (2013), em área quilombola no interior do Pará, também mostra como a noção de patrimônio que a comunidade manipula não corresponde às noções usadas por diferentes órgãos de governo. São noções conflitantes. Criticando essas assimetrias de discursos, Marcia Bezerra (2011) propõe que o colecionamento de peças arqueológicas na Ilha de Marajó

3 Vale lembrar que cobra-grande é também um tipo de gente, assim como também o são outros seres que, na percepção moderna ocidental, nós classificamos como animais (ver Viveiros de Castro 2002; Gallois 2006).

seja um ato de fruição do passado, que não pode ser julgado a partir das ideias de preservação que vêm da ciência. Ou seja, a noção de preservação do patrimônio também pode ser revista.

O que busquei mostrar aqui é que essa recente produção de arqueologias etnográficas, na Amazônia, tem trazido à tona outros modos de conhecer o arqueológico. Existe uma verdadeira riqueza de formas de expressão sobre essas materialidades do passado disponíveis hoje na Amazônia. Esses exercícios dos pesquisadores (em prestar atenção a esses outros saberes) têm ressaltado as amplas diferenças entre o saber científico e os saberes locais. São saberes fortemente embasados nas percepções sensíveis, mas, acima de tudo, nas histórias locais. Patrimônios localizados, singulares, situados. Contrapontos fortes às noções universalistas que embasam as políticas científicas e patrimoniais.

Para além de tornar o conhecimento científico acessível à sociedade, defendo que um dos papéis da ciência é tornar outros modos de conhecer também válidos. E eles devem ser válidos não apenas como “conhecimentos tradicionais”, mas como sistemas de conhecimento completos. Para que outras explicações existam, é preciso torná-las aparentes, e esta é uma tarefa que nós arqueólogas e arqueólogos podemos (e devemos) fazer.

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, Benjamin. 2016. Archaeologies of Ontology. *Ann. Rev. Anthropol.* v. 45: 163-79.
- ATALAY, Sonia (org.). 2006. *Decolonizing Archaeology (American Indian Quarterly)*. v. 30 (3 & 4).
- ATALAY, Sonia. 2012. *Community-based archaeology: research with, by, and for indigenous and local communities*. Kindle (ebook). Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press.
- BALÉE, William. 2009. The Four-Field Model of Anthropology in the United States. *Amazônica*, v. 1, n. 1: 28-53.
- BEZERRA, Marcia. 2011. “As moedas dos índios”: um estudo de caso sobre os significados do patrimônio arqueológico para os moradores da Vila de Joanes, ilha do Marajó, Brasil. *Boletim do MPEG*, v. 6, n. 1: 57-70.
- BEZERRA, Marcia. 2012. Signifying Heritage in Amazon: a Public Archaeology Project at Vila de Joanes, Marajó Island, Brazil. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, v. 44, n. 3: 533-542.
- BEZERRA, Marcia. 2013. Os sentidos contemporâneos das coisas do passado: reflexões a partir da Amazônia. *Revista de Arqueologia Pública*, v. 7 (Julho): 107-122.
- BEZERRA, Marcia. 2015. Na beira da cava: Arqueologia, Educação Patrimonial e Direitos Humanos em Serra Pelada, Pará, Amazônia. *Revista de Arqueologia SAB*, v. 28, n. 2: 216-228.
- BINFORD, Lewis R. 1962. Archaeology as Anthropology. *American Antiquity*, v. 28, n. 2: 217-225.
- BRUCHAC, Margaret M.; HART, Siobhan M. e WOBST, H. Martin (org.). 2010. *Indigenous archaeologies: a reader on decolonization*. Walnut Creek: Left Coast Press.
- CABRAL, Mariana Petry e SALDANHA, João Darcy de Moura. 2011. Du corps à la ceramique: un regard sur les objets funéraires Aristé. In: Marianne THYS (ed.). *Índios no Brasil*. Bruxelas: Europolia International: 135-136.
- CABRAL, Mariana Petry e SALDANHA, João Darcy Moura. 2009. Um sítio, múltiplas interpretações: o caso do “Stonehenge do Amapá”. *Revista de Arqueologia SAB*, v. 22, n. 1: 115-123.
- CABRAL, Mariana Petry. 2014. *No tempo das pedras moles: arqueologia e simetria na floresta*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Pará.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2012. Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional. *Revista de Antropologia*, v. 55, n. 1: 439-464.
- CASTAÑEDA, Quetzil E. e MATTHEWS, Christopher N. (org.). 2008. *Ethnographic Archaeologies. Reflections on Stakeholders and Archaeological Practices*. Lanham/ Plymouth: Altamira Press.
- CASTAÑEDA, Quetzil E. 2008. The “Ethnographic Turn” in Archaeology. In: Quetzil E. CASTAÑEDA e Christopher N. MATTHEWS (ed.). *Ethnographic Archaeologies. Reflections on Stakeholders and Archaeological Practices*. Lanham/ Plymouth: Altamira Press: 25-61.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. 2010. Donos e Duplos: relações de conhecimento, propriedade e autoria entre os Marubo. *Revista de Antropologia*, v. 53, n. 1: 148-197.
- COLWELL-CHANTHAPHONH, Chip e FERGUNSON, T.J. (org.). 2008. *Collaboration in Archaeological Practice: Engaging Descendant Communities*. Plymouth: Altamira Press.

- COSTA LEITE, Lucio Flavio Siqueira. 2014. *Pedaços de pote, bonecos de barro e encantados em Laranjal do Maracá, Mazagão - Amapá: Perspectivas para uma Arqueologia Pública na Amazônia*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Pará.
- COUDREAU, Henri A. 1886-87. *La France Equinoxiale. T.1. Etudes sur les Guyanes et l'Amazonie. T.2. Voyage à travers les Guyanes et l'Amazonie*. Paris: Challamel.
- EDGEWORTH, Matt (org.). 2006b. *Ethnographies of archaeological practice: cultural encounters, material transformations*. Lanham: AltaMira Press.
- EDGEWORTH, Matt. 2006a. Multiple Origins, Development, and Potential of Ethnographies of Archaeology. In: Matt EDGEWORTH (ed.). *Ethnographies of archaeological practice: cultural encounters, material transformations*. Lanham: AltaMira Press: 1-19.
- FRANÇA, Deyse. 2016. *Sobre “as pedras famosas de Calçoene”: reflexões a partir da arqueologia etnográfica na Amazônia*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Pará.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. 2006. *Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi do Amapá. Dossiê IPHAN 2 {Wajãpi}*. Rio de Janeiro: IPHAN/ MinC.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. 2007. Materializando saberes imateriais: experiências indígenas na Amazônia Oriental. *Revista de Estudos e Pesquisas (FUNAI)*, v. 4, n. 2: 95-116.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. 2011. *Terra Indígena Wajãpi: da demarcação às experiências de gestão territorial*. São Paulo: Iepé.
- GALLOIS, Dominique Tilkin; CABRAL, Mariana Petry; WAJÃPI, Aikyry e WAJÃPI, Jawaruwa. 2014. *Relatório do Projeto Jane Ypy: Documentação dos saberes wajãpi sobre a formação da terra e da humanidade* (Convênio n.774915/2012 – IPHAN/Iepé). Macapá/São Paulo: Instituto de Pesquisa e Formação Indígena - Iepé / IPHAN.
- GARROW, Duncan e YARROW, Thomas. 2010a. Introduction: archaeological anthropology. In: Duncan GARROW e Thomas YARROW (ed.). *Archaeology and Anthropology. Understanding similarity, exploring difference*. Oxford/ Oakville: Oxbow Books: 1-12.
- GARROW, Duncan e YARROW, Thomas (org.). 2010b. *Archaeology and Anthropology: Understanding similarities, exploring differences*. Oxbow Books.
- GNECCO, Cristóbal e AYALA, Patricia (org.). 2011. *Indigenous Peoples and Archaeology in Latin America*. Walnut Creek: Left Coast Press.
- GNECCO, Cristóbal. 2009. Caminos de la arqueología: de la violencia epistêmica a la relacionalidad. *Boletim do MPEG - Ciências Humanas*, v. 4, n. 1: 15-26.
- GNECCO, Cristóbal. 2010. Da arqueologia do passado à arqueologia do futuro: Anotações sobre multiculturalismo e multivocalidade. *Amazônica*, v. 2, n. 1: 76-85.
- GNECCO, Cristóbal. 2013. Arqueo-etnografia de Tierradentro. *Revista de Arqueologia SAB*, v. 26, n. 1: 16-27.
- GOELDI, Emílio. 1905. Excavações Archeológicas em 1895. 1ª parte: As Cavernas funerárias atificas dos indios hoje extinctos no rio Cunany (Goanany) e sua ceramica. *Memórias do Museu Goeldi*, 1-45+estampas.
- GOSDEN, Chris. 1999. *Anthropology and Archaeology. A Changing Perspective*. London/New York: Routledge.
- GREEN, Lesley Fordred; GREEN, David R. e NEVES, Eduardo Góes. 2003. Indigenous Knowledge and Archaeological Science: The Challenges of Public Archaeology in the Reserva Uaçá. *Journal of Social Archaeology*, v. 3, n. 3: 365-397.

- GREEN, Lesley. 2013. *Knowing the day, knowing the world: engaging Amerindian thought in public archaeology*. Recording and translations by David R. Green. Tucson: University of Arizona Press.
- GUAPINDAIA, Vera. 2001. Encountering the Ancestors. The Maraca Urns. In: Colin MCEWAN; Cristiana BARRETO e Eduardo Góes NEVES (ed.). *Unknown Amazon*. London: British Museum Press: 156-175.
- HABER, Alejandro. 2014. Interculturalidad epistémica y acción política en la arqueología poscolonial. In: María Clara RIVOLTA (ed.). *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde Sudamérica*. Buenos Aires: Fundación de Historia Natural Félix de Azara: 47-65.
- HABU, Junko; FAWCETT, Clare e MATSUNAGA, John M. (org.). 2008. *Evaluating Multiple Narratives. Beyond Nationalist, Colonialist, Imperialist Archaeologies*. New York: Springer.
- HAMILAKIS, Yannis e ANAGNOSTOPOULOS, Aris (org.). 2009. *Archaeological Ethnographies (Public Archaeology, v. 8, n. 2-3)*. Cambridge: Maney Publishing.
- HERNANDO, Almudena e COELHO, Elizabeth Maria Beserra (org.). 2013. *Estudos sobre os Awá: Caçadores-Coletores em Transição*. São Luís: EDUFMA.
- HILBERT, Peter Paul. 1957. Contribuição à arqueologia do Amapá: Fase Aristé. *Boletim do MPEG, Antropologia* 1.
- HODDER, Ian. 1994. *Interpretación en arqueología - Corrientes actuales*. Barcelona: Crítica.
- HODDER, Ian. 2012. *Entangled: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things*. Kindle (ebook). Chichester: Wiley-Blackwell.
- HOLTORF, Cornelius e HÖGBERG, Anders. 2013. Heritage Future and the Future of Heritage. In: Sophie BERGERBRANT & Serena SABATINI (ed.). *Counterpoint: Essays in Archaeology and Heritage Studies in Honour of Professor Kristian Kristiansen*. Oxford: Achaepress: 739-746.
- IPHAN. 1961. *Lei nº 3.924. Dispõe sobre os monumentos arqueológicos e pré-históricos*. Brasil.
- KUHN, Thomas S. 2003. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva.
- LAGROU, Els. 2007. *A Fluidiz da Forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade ameríndia (kaxinawa)*. Rio de Janeiro: Top Books.
- LATOUR, Bruno. 1994 [1991]. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2010 [1962]. *O pensamento selvagem*. 11ª ed. Campinas: Papirus.
- LONDOÑO, Wilhelm. 2010. Las arqueologías indígenas o la lucha contra la tercera transformación de Fausto: reflexiones desde comunidades de Colombia y Argentina. In: Cristóbal GNECCO & Patricia Ayala ROCABADO (ed.). *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales/ Banco de la República/ CESO, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes: 373-397.
- LUCAS, Gavin. 2010. Triangulating absence: exploring the fault lines between archaeology and anthropology. In: Duncan GARROW e Thomas YARROW (ed.). *Archaeology and Anthropology. Understanding similarity, exploring difference*. Oxford/Oakville: Oxbow Books: 28-39.
- MEGGERS, Betty J. e EVANS, Clifford. 1957. Archaeological investigations at the mouth of the Amazon. *Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, 167 1-664.
- MORAES, Irislane Pereira de. 2013. *Do tempo dos Pretos d'antes aos Povos do Aproxima: Patrimônio arqueológico e territorialidade quilombola no vale do rio Capim*

- (PA). Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Pará. 237p.
- MORTENSEN, Lena & HOLLOWELL, Julie (org.). 2009. *Ethnographies and archaeologies: iterations of the past*. Gainesville: University Press of Florida.
- NEVES, Eduardo Góes. 2006. *Arqueologia da Amazônia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- NIMUENDAJÚ, Curt. 2004. In Pursuit of a Past Amazon - Archaeological Researches in the Brazilian Guyana and in the Amazon Region. In: Per STENBORG (ed.). *In Pursuit of a Past Amazon - Archaeological Researches in the Brazilian Guyana and in the Amazon Region by Curt Nimuendajú: A posthumous work compiled and translated by Stig Rydén and Per Stenborg*. Goteborg: Ethnological Studies: i-380.
- OLSEN, Bjornar. 2010. *In Defense of Things: Archaeology and the Ontology of Objects*. Kindle (ebook). Lanham: AltaMira Press.
- OLSEN, Bjornar. 2012. After Interpretation: Remembering Archaeology. *Current Swedish Archaeology*, 20 11-106.
- OLSEN, Bjornar; SHANKS, Michael; WEBMOOR, Timothy e WITMORE, Christopher. 2012. *Archaeology: The Discipline of Things*. Kindle (ebook). Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press.
- PHILLIPS, Caroline e ALLEN, Harry (org.). 2010. *Bridging the Divide. Indigenous Communities and Archaeology into the 21st Century*. Walnut Creek: Left Coast Press.
- PROUS, André. 1992. *Arqueologia Brasileira*. Brasília, DF: Editora da UnB.
- PUGLIESE JR, Francisco Antonio e VALLE, Raoni. 2015. A Gestão do Patrimônio Arqueológico em Territórios Indígenas: a Resistência Munduruku e a Preservação do Patrimônio Cultural em frente ao Licenciamento Ambiental de Empreendimentos em Territórios Tradicionalmente Ocupados. *Revista de Arqueologia SAB*, v. 28, n. 1: 30-51.
- PYBURN, K. Anne. 2009. Practising Archaeology - As if it really matters. *Public Archaeology*, Archaeological Ethnographies, v. 8, n. 2-3: 161-175.
- ROCHA, Bruna Cigaran; BELETTI, Jaqueline; PY-DANIEL, Anne Rapp; MORAES, Claide de Paula e DE OLIVEIRA, Vinicius Honorato. 2014. Na margem e à margem: arqueologia amazônica em territórios tradicionalmente ocupados. *Amazônica (Online)*, v. 6, n. 2: 358-384.
- ROCHA, Bruna Cigaran; JÁCOME, Camila; STUCHI, Francisco Forte; MONGELÓ, Guilherme Z. e VALLE, Raoni. 2013. Arqueologia pelas gentes: um manifesto. Constatações e posicionamentos críticos sobre a arqueologia brasileira em tempos de PAC. *Revista de Arqueologia SAB*, v. 26, n. 1: 130-140.
- SALAZAR, Juan; DOMINGO, Inés; AZKÁRRAGA, José M. e BONET, Helena (org.). 2009. *Mundos Tribales. Una visión etnoarqueológica*. València: Diputación de Valencia/ Museu de Prehistòria de València.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. (org.). 2009. *The occult life of things: native amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: University of Arizona Press.
- SCHAAN, Denise Pahl. 2007. Múltiplas vozes, memórias e histórias: Por uma gestão compartilhada do patrimônio arqueológico na Amazônia. In: Tania Andrade LIMA (ed.). *Patrimônio Arqueológico: O desafio da preservação*. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. n. 33. Brasília: IPHAN: 109-136.
- SHACKEL, Paul A. e CHAMBERS, Erve J. (org.). 2004. *Places in Mind: Public Archaeology as Applied Anthropology*. London: Routledge.
- SHEPHERD, Nick. 2003. 'When the hand that holds the trowel is black...': Disciplinary practices of self-representation and the issue of 'native' labour in archaeology". *Journal of Social Archaeology*, v. 3, n. 3: 334-352.

- SILVA, Fabíola Andréa e GORDON, Cesar. 2008. Objetos vivos de uma coleção etnográfica: a curadoria da coleção etnográfica Xicrim-Kayapó no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. *Revista do MAE/USP*, Suplemento 7 (Museu, identidades e patrimônio cultural): 41-48.
- SILVA, Fabíola Andréa. 2002. 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: 175-187.
- SILVA, Fabíola Andréa; BESPALÉZ, Eduardo e STUCHI, Francisco Forte. 2011. Arqueologia Colaborativa na Amazônia: Terra Indígena Kuatinemu, Rio Xingu, Pará. *Amazônica*, v. 3, n. 1: 32-59.
- STRATHERN, Marilyn. 2010. Commentary: Boundary objects and asymmetries. In: Duncan GARROW e Thomas YARROW (ed.). *Archaeology and Anthropology. Understanding similarity, exploring difference*. Oxford/ Oakville: Oxbow Books: 171-178.
- THOMAS, Julian. 2004. Archaeology's place in Modernity. *Modernism/modernity*, v. 11, n. 1: 17-34.
- THOMAS, Julian. 2010. Commentary: Walls and bridges. In: Duncan GARROW & Thomas YARROW (ed.). *Archaeology and Anthropology. Understanding similarity, exploring difference*. Oxford/Oakville: Oxbow Books: 179-184.
- VAN VELTHEM, Lúcia Hussak. 2003. *O belo é a fera: A estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. O nativo relativo. *Mana*, v. 8, n. 1: 113-148.
- WEBMOOR, Timothy e WITMORE, Christopher. 2008. Things are us! A Commentary on Human/Things Relations under the Banner of a 'Social' Archaeology. *Norwegian Archaeological Review*, n. 1: 1-18.
- WITMORE, Christopher. 2007. What about 'one more turn after the social' in archaeological reasoning? Taking things seriously. *World Archaeology*, v. 39, n. 4: 563-578.
- YARROW, Thomas. 2010. Not knowing as knowledge: asymmetry between archaeology and anthropology. In: Duncan GARROW e Thomas YARROW (ed.). *Archaeology and Anthropology. Understanding similarity, exploring difference*. Oxford/Oakville: Oxbow Books: 13-27.