

Artigo

Arqueologia colaborativa com os Asurini do Xingu: Um relato sobre a pesquisa no igarapé Piranhaquara, T.I. Koatinemo

Fabíola Andréa Silva ¹
Universidade de São Paulo

RESUMO: O artigo apresenta alguns resultados do projeto *Território e Memória dos Asurini do Xingu. Arqueologia Colaborativa na T.I. Koatinemo – Pará, Brasil*. Trata-se de uma pesquisa projetada em parceria com os Asurini, com objetivo principal de compreender sua história na ocupação territorial da T.I. Koatinemo. Ao mesmo tempo, procura também identificar o potencial arqueológico dessa área do baixo-médio Xingu. Ao longo do texto, apresentarei os resultados da etapa de campo realizada em maio de 2013, quando foram localizados e georreferenciados antigos assentamentos asurini e outros sítios arqueológicos ao longo do igarapé Piranhaquara. Essa investigação situa-se no debate sobre as pesquisas colaborativas e aborda os efeitos do encontro entre arqueólogos e povos indígenas em relação aos diferentes modos de conhecer o registro arqueológico.

PALAVRAS CHAVE: Asurini do Xingu, Arqueologia colaborativa, registro arqueológico, conhecimento.

O projeto de pesquisa

O projeto *Território e Memória dos Asurini do Xingu. Arqueologia Colaborativa na T.I. Koatinemo – Pará, Brasil*, integra uma pesquisa arqueológica/etnoarqueológica desenvolvida desde 2010. Ele surgiu do interesse dos Asurini em rever suas antigas aldeias mais distantes da margem do rio Xingu, localizadas em áreas pouco visitadas e exploradas na T.I. Koatinemo. A investigação começou a ser idealizada em 2007, quando Apewu Asurini me sugeriu a elaboração de um projeto de pesquisa que possibilitasse aos jovens conhecerem a história da ocupação da sua terra e, a partir daí, assumirem a responsabilidade pela sua proteção. Segundo Apewu, os velhos estavam “desaparecendo” e levando consigo essa parte do conhecimento da história do seu povo. Além disso, ele estava preocupado com as ameaças de invasão às terras indígenas nesta parte do Xingu, em função dos desdobramentos da construção do AHE Belo Monte e da ação de caçadores e mateiros que a invadiam por diversas frentes.

Como já foi relatado anteriormente (Müller, 1990; Silva, 2000), entre os aspectos marcantes da história pré e pós-contato dos Asurini estão as perdas demográficas e o consequente desequilíbrio na sua pirâmide etária. Assim, atualmente mais da metade dos Asurini é menor de 25 anos, havendo poucos adultos “com maior experiência da cultura tradicional” e muitos jovens e crianças que “têm assim entre seus pares, experiências variadas de identidade, socialização, integração social, participação cultural, língua falada” (Müller, 2002: 204, 206).

Nos últimos anos, indivíduos e instituições com os mais variados interesses econômicos, políticos, científicos, sociais e religiosos têm atuado junto aos Asurini, trazendo novas necessidades em termos de produtos industrializados e recursos financeiros. Além disso, a nova reestruturação da Funai trouxe como consequências: 1) o surgimento de lideranças jovens com maior responsabilidade nos assuntos administrativos e problemas sociais, políticos, econômicos das aldeias; 2) o enfraquecimento do poder político e decisório das velhas gerações; 3) a percepção sobre a necessidade de mais autonomia na direção de seus destinos; 4) a insegurança em relação ao futuro, considerando-se o enfraquecimento da tutela do órgão indigenista e o crescimento da corrida desenvolvimentista naquela região, com a realização das grandes obras nas proximidades das terras indígenas. O desequilíbrio etário e os demais aspectos elencados acima têm afetado os processos de construção da memória e da transmissão de

saberes entre as velhas e novas gerações, gerando inquietações em alguns indivíduos sobre as possibilidades de manutenção dos seus saberes tradicionais – voltarei ao tema adiante no texto.

Diante disso, em 2008, a pedido dos Asurini, formulei o projeto *Território e história dos Asurini do Xingu. Um estudo bibliográfico, documental, arqueológico e etnoarqueológico sobre a trajetória histórica dos Asurini do Xingu (século XIX aos dias atuais)*². Ele foi concebido nos parâmetros da arqueologia colaborativa, associando os interesses da pesquisa arqueológica com os interesses asurini (Silva, 2012). Seu objetivo geral era compreender a “história de formação do território” (Zedeño, 1997), ou seja, o modo e as vicissitudes da ocupação asurini na T.I. Koatinemo ao longo do tempo. Para alcançar tal objetivo, foi considerado fundamental: 1) localizar e georreferenciar os antigos e atuais locais de ocupação dos Asurini no igarapé Ipiaçava; 2) vistoriar partes da T.I. que há anos não eram visitadas e que poderiam estar invadidas por grileiros, madeireiros e posseiros; 3) documentar os relatos autobiográficos dos “velhos” sobre a sua experiência com o evento do contato e sobre as suas vivências nos diferentes lugares que eles ocuparam no igarapé Ipiaçava; 4) fazer um levantamento do potencial arqueológico desta área do baixo-médio rio Xingu. O território foi entendido como sendo um espaço construído, (re)conhecido e de pertencimento e que se constitui a partir de processos históricos e culturais de interação socioambiental. Ele, portanto, tem uma história de vida e a sua formação segue uma trajetória específica, resultante de atividades e interações socioculturais particulares de estabelecimento e manutenção territorial e de transformação da paisagem (Zedeño, 1997).

Em 2010, durante doze dias³, subimos o Igarapé Ipiaçava, acampando às suas margens, para localizar as antigas aldeias asurini dos períodos pré e pós-contato. Nesse período, subimos os primeiros 70 km do igarapé e localizamos quatro antigos assentamentos, as aldeias *Awatikirera*, *Kwatinemu* Velho, *Akapepugi* e *Taiuviaka*, e um acampamento (*Itapemuu*), todos situados sobre áreas de terra preta e sobre ocupações, possivelmente, pré-coloniais. Em todos esses lugares e na atual aldeia *Kwatinemu* foram aplicadas técnicas arqueológicas (p. ex. coletas superficiais, tradagens e poços-teste). Os Asurini participaram da tomada de decisão sobre os locais de coleta, prospecção e escavação, das atividades de coleta, peneiramento e acondicionamento do material arqueológico (Silva et al., 2011).

Testemunhei durante os dias passados no interior da floresta um profundo e permanente diálogo ocorrido entre as novas e velhas gerações, sobre o passado e o presente. Para alguns deles, a experiência possibilitou uma viagem dos sentidos nessas

terras do Xingu: “Eu [Adjé] e Tukura ficamos sentados na capoeira próxima da aldeia Taiuviaka e ficamos conversando sobre como teria sido a vida dos velhos ali naquele lugar, o que eles teriam passado, como deve ter sido difícil para eles ficar fugindo dos outros índios... quase dava para a gente sentir o que eles tinham passado ali”.

Quando retornamos da expedição, os Asurini imediatamente manifestaram a intenção de prosseguir com a pesquisa e logo planejamos subir o Igarapé Piranhaquara onde, segundo eles, estavam as aldeias maiores e mais antigas. Assim, em 2012, elaborei o projeto *Território e memória dos Asurini do Xingu. Arqueologia colaborativa na T.I. Koatinemo – Pará, Brasil*⁴, repetindo os mesmos objetivos e referenciais teóricos do projeto anterior. Ampliei a importância da coleta e registro dos relatos orais dos velhos sobre suas vivências na T.I. Koatinemo antes do contato. Além disso, acrescentei uma atividade de escavação na nova aldeia Itaaka, fundada em 2011 por um jovem líder e seu grupo familiar, após 40 anos de contato (Lukesh, 1976; Müller, 1990).

Na primeira etapa de desenvolvimento do novo projeto, em maio de 2013, durante dezessete dias, subimos cerca de 140 km do igarapé Piranhaquara⁵ para localizar as antigas aldeias asurini do período pré-contato. Nessa etapa, localizamos quatro antigas aldeias (*Ipukni, Tapipiri, Itapytiuu e Myryna*), que também estavam sobre outras ocupações humanas e áreas de terra preta, e mais 10 sítios arqueológicos (alguns estavam localizados na vizinha T.I. Araweté). Como na etapa anterior, em todas as aldeias antigas e sítios arqueológicos não asurini realizamos coletas superficiais, tradagens e poços-teste. Os Asurini novamente participaram nas tomadas de decisão para definir os locais de coleta, prospecção e escavação, e nas atividades de coleta, peneiramento e acondicionamento do material arqueológico⁶ (Figura 1).

A pesquisa arqueológica colaborativa

A realização da pesquisa arqueológica “colaborativa” em terra indígena, necessariamente pressupõe o alinhamento dos interesses dos pesquisadores e dos povos indígenas. Além disso, o projeto deve prever alguma flexibilidade em termos metodológicos, adequando-se às contingências locais e às particularidades culturais. Nesse sentido, o objetivo principal de uma investigação arqueológica/etnoarqueológica participativa vai além da mera consulta às comunidades locais para a realização da pesquisa. Ela busca não o consentimento e/ou convencimento das comunidades sobre a importância da pesquisa, mas o seu engajamento crítico e sua interação durante todo o processo de tomada de decisões e de construção do

conhecimento. Tal pressuposto de investigação pretende superar o modelo colonialista tradicional da prática da arqueologia, buscando evidenciar a pluralidade das vozes interpretativas sobre o passado (Silva, 2012). Alguns aspectos são considerados fundamentais para uma pesquisa colaborativa: 1) comunicação e colaboração das comunidades em todo o processo da pesquisa e tomada de decisões (formulação e execução do projeto, interpretação dos dados e divulgação dos resultados); 2) instrumentalização de indivíduos das comunidades com os métodos e técnicas arqueológicas; 3) preservação do patrimônio cultural a partir de políticas públicas inclusivas; 4) coleta de dados orais (memória e tradição oral) como parte integrante da pesquisa arqueológica; 4) produção de recursos audiovisuais sobre o andamento e os resultados da pesquisa; 5) participação das comunidades na produção e divulgação dos resultados da pesquisa (Smith e Wobst, 2005; Colwell-Chanthaphonh e Ferguson, 2008; Silliman, 2008).

A pesquisa na T.I. Koatinemo foi planejada contemplando vários desses aspectos. Os Asurini participaram na elaboração da proposta e definição da logística da pesquisa e foram os responsáveis pela dinâmica da pesquisa, definindo os percursos a serem percorridos diariamente, escolhendo os locais de acampamento e indicando a localização dos sítios a serem investigados. Eles também tomaram decisões e atuaram no levantamento do potencial arqueológico da área e na logística da expedição, indicando os locais possíveis de serem prospectados nas antigas aldeias a partir do seu conhecimento sobre a distribuição das antigas áreas de atividades e estruturas domésticas e coletivas. Além disso, decidiram sobre retirar ou não retirar os materiais arqueológicos asurini mais significativos, definindo quais objetos arqueológicos permaneceriam na T.I. para serem guardados nas escolas ou em suas casas (Figura 2).

Foram adotados os métodos e técnicas de *survey* (Banning, 2002), adaptados ao contexto de floresta tropical. O *survey* é o primeiro estágio de uma investigação arqueológica local e/ou regional, permitindo acessar aspectos dos sistemas de assentamentos do passado e descobrir artefatos e sítios arqueológicos que poderão ser investigados com maior detalhamento na continuidade das pesquisas. O *survey* pode abranger tanto uma exploração informal como uma investigação detalhada de sítios e artefatos ou, ainda, proporcionar amostragens representativas sistemáticas ou assistemáticas de artefatos. Além disso, o *survey* pode ser levado a cabo a partir tanto da inspeção visual das áreas e regiões (caminhamentos e sondagens) como da utilização de técnicas como o sensoriamento remoto e o emprego de radares de detecção de subsuperfície. A realização

de *survey* em áreas florestadas implica que os métodos de inspeção para a localização de vestígios arqueológicos levem em consideração dois principais fatores: visibilidade e acessibilidade. A visibilidade é a característica contextual que determina se os vestígios em superfície poderão ser detectados com facilidade ou dificuldade pelo arqueólogo, e a acessibilidade é a condição contextual que determina o acesso do arqueólogo às áreas a serem investigadas.

A T.I. Kotinemo apresenta densa cobertura vegetal. Contudo, a pesquisa não foi substancialmente afetada por este fator, considerando-se que os todos os lugares onde foram detectados sítios arqueológicos e antigas aldeias estavam situados em áreas de antigo manejo humano, com capoeiras e roças que proporcionavam boa visibilidade para a abordagem arqueológica. Do ponto de vista da acessibilidade, o igarapé Piranhaquara apresenta um canal fluvial que oscila entre trechos mais largos e profundos de boa navegabilidade na área da foz e de alguns trechos intermediários. No entanto, a maior parte da sua extensão apresenta trechos estreitos, com muitos igapós de mata fechada sobre o canal fluvial, com afloramentos rochosos e extensos leitos cobertos com seixos, tornando a navegação difícil, especialmente no médio curso e mais perto das cabeceiras. É preciso destacar que a navegabilidade varia com as estações do ano, o que determinou o cronograma da pesquisa. No final da estação chuvosa e início da estação seca (abril-maio), o acesso a montante do igarapé só é possível com embarcações de até cinco metros com motor de rabeta. Por isso, a pesquisa foi realizada em maio e precisamos controlar diariamente o regime de vazão das águas, pois havia risco de certo trechos ficarem muito rasos, impedindo a navegação no retorno da viagem. Foi necessário estabelecer um cronograma muito preciso para localizar as aldeias e fazer as intervenções arqueológicas. Além disso, durante o percurso os afloramentos e os extensos leitos de seixos precisaram ser cuidadosamente contornados pelas embarcações e, por diversas vezes, foi necessário desembarcar e rebocar as canoas. Os “pedrais” são pontos de referências para os Asurini, e se transformam em atracadouro das canoas, locais para banho, lavagem das roupas, limpeza da caça, dos peixes e das atividades de cozinha. Nos pedrais também estão as oficinas líticas, consideradas pelos Asurini como as marcas dos seus demiurgos (Silva, 2002). De qualquer modo, foi a melhor época para a pesquisa, pois no auge da estação chuvosa o volume de chuvas dificulta a pesquisa. Na estação seca, a escassez de água torna inviável a navegação de vários trechos.

Considerando as condições de visibilidade e acessibilidade da área de pesquisa e que os Asurini não percorriam a mesma há muitos anos, os procedimentos do *survey* foram

adaptados para a inspeção visual das áreas pesquisadas, tendo como referência geográfica o igarapé Piranhaquara, a partir do deslocamento embarcado e a pé. A estratégia de localização dos assentamentos antigos asurini e dos demais sítios arqueológicos foi oportunística e probabilística, considerando a indicação dos Asurini sobre as áreas manejadas e os locais das antigas aldeias. Os arqueólogos também realizaram de forma independente dos Asurini as inspeções visuais nos acampamentos de caça, pesca e repouso utilizados na subida do igarapé. Os caminhamentos para a identificação de elementos paisagísticos e localização dos sítios, bem como a coleta do material de superfície e as sondagens – poços-teste de 50cm x 50cm e *shovel testing* – não foram realizados em *transects*, mas de forma aleatória e pontual, com a cobertura parcial das áreas pesquisadas, considerando que a logística de campo não possibilitava tempo hábil para delimitar a extensão dos sítios em termos da profundidade e dispersão do material arqueológico. Foi adotada uma perspectiva amostral abrangente da área de estudo, tanto em termos de superfície como de sub-superfície. A prioridade era localizar as antigas aldeias asurini e realizar amostragens aleatórias e pontuais do material histórico/arqueológico para elaborar um diagnóstico arqueológico da ocupação na área (Silva e Garcia, 2015).

No trabalho de identificação das antigas aldeias e acampamentos asurini, os velhos se ocuparam de indicar a localização dos mesmos e de mostrar aos jovens as marcas que confirmavam a existência desses antigos locais de ocupação (vegetação secundária/capoeiras, terra preta, antigas picadas na mata, vestígios de esteios da *tayvna*⁷, cerâmica, material lítico, cemitérios). Os jovens se ocuparam de realizar o trabalho pesado (p. ex., abrir picadas na mata, desobstruir a passagem das canoas, montar os acampamentos, conseguir e processar alimento), aprender a lidar com os equipamentos (p. ex., GPS, bússola, ferramentas de escavação), coletar o material histórico/arqueológico e traduzir as informações dos velhos não bilíngues sobre os locais de ocupação e materiais históricos/arqueológicos.

Outro aspecto importante e que precisou ser levado em consideração durante a tomada de decisões sobre os procedimentos metodológicos a serem realizados na pesquisa arqueológica foi a quantidade de pessoas que iriam na expedição. Como foram 98 pessoas, homens e mulheres – velhos, jovens e crianças –, foi imprescindível regular as atividades da pesquisa com a dinâmica dos acampamentos, com a obtenção de alimentos (caça e pesca), com os eventuais problemas de saúde, os conflitos interpessoais, os ânimos e desânimos para o trabalho, etc.

As antigas aldeias e os sítios arqueológicos

A T.I. Koatinemo apresenta relevos constituídos pela presença de colinas, colinas de topo aplainado e *inselbergs*. No trecho que circunda os igarapés Piranhaquara e Ipiaçava, a geomorfologia é representada, por um lado, por um conjunto de formas de relevo de topos tabulares, conformando feições de rampas, suavemente inclinadas. Por outro lado, são comuns as áreas planas resultantes da acumulação fluvial, sujeitas a inundações periódicas, como as várzeas, lagos de meandros, furos e diques aluviais paralelos ao leito atual do rio Xingu (Silva, 2012: 178). Em termos climáticos, a T.I. Kuatinemu compreende a zona climática A (tropical chuvoso), variação tropical de monção (Am). Este tipo climático tem como principal característica a ocorrência de chuvas do tipo monção, apresentando um regime de chuvas acentuado nos meses de dezembro a maio e uma estação seca nos meses de junho a novembro (Silva et al, 2011: 23-24). De maneira geral, toda essa região está inserida no ecossistema de florestas de terra firme amazônica. No médio Xingu, predomina a Floresta Ombrófila Aberta que apresenta um estrato arbustivo pouco denso, caracterizado pela presença de grandes palmeiras (p. ex., babaçu, inajá, paxiúba, bacaba) que se associam a latossolos profundos e podzólicos e lianas lenhosas (floresta de palmeiras e floresta de cipó) (Balée e Campbell, 1990). No médio Xingu, também ocorrem capoeiras antigas – florestas secundárias – localizadas em manchas de latossolos amarelo e vermelho, de textura argilo-arenosa, em terraços e platôs sobre relevo de planaltos dissecados. O dossel dessas capoeiras antigas é alto, entre 20-25m, com certa estratificação vertical e sub-bosque um pouco mais limpo, cuja presença de lianas e espécies de árvores de floresta madura é um indicativo da estabilização das condições físicas, ou regeneração da floresta. Nessa região, as matas de babaçu e as matas de cipó são consideradas indicativas de manejo ambiental relacionado ao estabelecimento das populações Tupi-Guarani, que há muito vem sendo pauta de estudos de ecologia histórica (Balée, 1989, 2000 e 2013; Balée e Campbell, 1990). Na década de oitenta, Balée (2000) esteve entre os Asurini do Xingu e os Araweté para realizar um inventário das espécies vegetais existentes nas suas terras, bem como compreender a profundidade histórica e correspondência linguística na estrutura de classificação, nomenclatura e uso dessas espécies entre as populações Tupi-Guarani. Dessas experiências de pesquisa originou-se a proposta de correspondência entre a área de abrangência dessas matas e a distribuição dos sítios arqueológicos e dos solos antropogênicos na região dos interflúvios Xingu-Tocantins, confirmando manejo florestal antigo, cujas práticas seriam mantidas entre

as populações asurini e araweté. As cronologias obtidas para os sítios arqueológicos e as análises dos solos antropogênicos nessa região evidenciam uma longevidade de ocupação pré-colonial (Smith, 1980; Kern, 1996; Silva, 2003).

A equipe observou que todas as aldeias e roças antigas e demais sítios arqueológicos estão localizadas em áreas de mata secundária, matas de palmeiras e/ou matas de cipó em estado avançado de regeneração (Silva et al., 2011; Silva, 2013; Silva e Garcia, 2015). Além disso, nelas também se observa a presença de espécies cultivadas (p. ex., cuieiras) e, na maioria das vezes, de solos com terra preta. As antigas aldeias estão localizadas ao longo do alto curso do igarapé e da região das cabeceiras. Elas se encontram em terraços fluviais não inundáveis, topos de morros e colinas, geralmente cercados por pedrais onde se encontram oficinas líticas com polidores e afiadores fixos, localizados junto às margens ou nas coroas de pedra no curso do igarapé. Os sítios arqueológicos e as antigas aldeias estão inseridos em “florestas culturais” (Balée, 2013) e são constituídos por vestígios materiais diversificados (p. ex., vasilhas cerâmicas, artefatos líticos e esteios de casa). Nos acampamentos de caça e pesca também se encontram produtos industrializados (p. ex., garrafas, pontas de metal, cartuchos, embalagens de remédios, pilhas).

As antigas aldeias *Ipukui*, *Tapipiri*, *Tapytiuu* e *Muiryna*, segundo os anciãos, foram ocupadas concomitantemente e as pessoas transitavam entre elas para visitar parentes, estabelecer novas moradias, participar das atividades de subsistência ou dos rituais. O nosso trabalho expedito de prospecção arqueológica não permitiu delimitar a extensão das aldeias, mas verificar preliminarmente que eram maiores que as do Ipiaçava, com grande abundância de material cerâmico e camadas mais extensas e profundas de terra preta, indicadores de ocupações prolongadas (Silva e Garcia, 2015).

Os poucos indivíduos que tinham efetivamente morado nestas aldeias o fizeram quando eram crianças ou muito jovens. De forma notável, as lembranças sobre as localizações foram voltando às suas mentes à medida que avançávamos pelo igarapé e vislumbrávamos as diversas feições da paisagem. Alguns jovens não acreditavam que seria possível “confiar na cabeça dos velhos”, especialmente, depois do cansaço dos vários dias de viagem, empurrando as embarcações, derrubando a mata e acampando todas as noites em um lugar diferente, sem encontrar nenhum vestígio das antigas aldeias. Quando finalmente, a mais de 60 km além da foz do igarapé, alcançamos a aldeia *Ipukui* e, nas proximidades, a aldeia *Tapipiri*, os ânimos se restabeleceram; a partir daí a reação dos mais velhos e dos mais jovens foi de contentamento e eles mostraram muito mais energia. Em

poucos dias, localizamos todas as aldeias que fomos procurar no Piranhaquara, um feito muito importante da memória dos Asurini.

Andando sobre essas antigas aldeias, os seus velhos moradores logo buscavam localizar a *tavyva* (a casa comunal), a estrutura que para os Asurini define a aldeia – aspecto que não aprofundarei neste texto. Ao mesmo tempo, os velhos lembravam eventos ali vividos por eles e seus parentes, dos poderosos pajés e dos grandes rituais. Quando chegamos à aldeia *Tapipiri* o mais velho dos pajés asurini recolheu um pequeno *japepai* que, segundo ele, era de sua tia e no qual bebera mingau muitas vezes. Durante todo o tempo em que ficamos nessa aldeia ele andou com esta vasilha nos braços, relatando suas lembranças e cantando os cantos que ele ouviu naqueles tempos dos grandes rituais. Seguindo o seu exemplo, diversos jovens começaram a buscar outras vasilhas e, em pouco tempo, várias vasilhas inteiras ou quase inteiras foram resgatadas. Estas vasilhas foram levadas para o acampamento e desencadearam uma euforia entre as mulheres que logo se acercaram delas, tecendo comentários sobre a habilidade das antigas ceramistas e de como elas, no presente, já não dominavam com a mesma precisão as técnicas de confecção das formas das vasilhas. Algumas vasilhas inteiras foram levadas para a aldeia *Kwatinemu* e um grande *japepai* foi destinado para ficar na escola para ser mostrado às crianças. Outras vasilhas inteiras ou que podiam ser remontadas foram confiadas ao acervo do MAE/USP (Figura 3).

A pesquisa e a constituição dos saberes sobre o registro arqueológico

Várias reflexões têm sido realizadas a fim de questionar a preeminência da ciência ocidental como a única forma legítima de produção e transmissão de conhecimentos. Nesse cenário surgiram propostas que visam o diálogo intercultural, para tornar mais reflexivas, autocríticas e plurais as práticas científicas ocidentais, com a preocupação de tornar simétricos o saber científico-acadêmico e os saberes indígenas, reconhecendo suas diferenças epistemológicas (Mendes dos Santos e Machado Dias Jr., 2009).

Na Arqueologia, tais reflexões têm fundamentado as críticas sobre a herança colonialista da disciplina e incitado transformações nas práticas arqueológicas, especialmente no que concerne à construção do conhecimento sobre as histórias indígenas e a gestão do patrimônio arqueológico em suas terras (Hodder, 2000; Liebmann e Rizvi, 2008; Habu, Fawcett e Matsunaga, 2008; Meskell, 2009). Alguns autores preconizam a

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

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

Este movimento que vem sendo chamado de “descolonização da arqueologia” é vivenciado em todo o mundo, em diferentes contextos de pesquisa (Smith e Wobst, 2005; Colwell-Chanthaphonh e Ferguson, 2008; Silimann, 2008). No caso dos territórios

indígenas, essas práticas são pautadas por questionamentos sobre os benefícios e os beneficiários das pesquisas arqueológicas, pela relativização do suposto direito e capacidade dos arqueólogos de controlar o passado das populações indígenas e pela defesa da não primazia da interpretação científica ocidental em detrimento dos saberes indígenas sobre os registros arqueológicos. Essa perspectiva tem resultado na produção de diferentes narrativas sobre o passado e uma verdadeira “indigenização da arqueologia” (Silva, 2012). O que norteia essas práticas arqueológicas é a noção de que existem várias arqueologias e que estas não dizem respeito exclusivamente ao passado, mas remetem ao presente e futuro dos diferentes povos (González-Ruibal, 2009; Silva, 2011; Colwell-Chanthaphonh, 2009a, 2009b).

Nessas últimas décadas, alguns povos indígenas estiveram envolvidos em situações de conflito e/ou de parceria com os arqueólogos, questionando as suas práticas e/ou propondo novas prerrogativas investigativas. Eles contribuíram tanto na pesquisa de campo quanto na produção e divulgação do conhecimento sobre os dados arqueológicos, bem como na preservação dos registros arqueológicos em seus territórios (Anawak, 1996; Meskell, 2009; Silva et al., 2010; Stewart et al, 2004; Whitridge, 2004). Alguns indígenas, inclusive, procuraram uma formação acadêmica e se tornaram arqueólogos, às vezes redimensionando e reinventando as metodologias e técnicas arqueológicas, bem como a armazenagem e a interpretação dos dados (Million, 2005; Nicholas, 2010). Vários trabalhos recentemente publicados descrevem e analisam diferentes iniciativas e projetos arqueológicos colaborativos que se originaram de demandas territoriais, econômicas e culturais de povos indígenas. Ao mesmo tempo, eles evidenciam os desafios enfrentados, no mundo todo, para asseverar a preeminência da diversidade de percepções sobre os registros arqueológicos (Silliman, 2008; Colwell-Chanthaphonh e Ferguson, 2008; Smith e Wobst, 2005; Phillips e Allen, 2010; Habu, Fawcett e Matsunaga, 2008; Meskell, 2009; Gnecco e Rocabado, 2010a).

No Brasil, a maioria das pesquisas arqueológicas em territórios indígenas ainda não parte da iniciativa das populações locais, mas dos pesquisadores e das necessidades relacionadas à realização de obras públicas e privadas. Esta situação aos poucos vai se modificando, porque de um lado as populações indígenas se consideram cada vez mais ameaçadas em sua autonomia pelo avanço dos empreendimentos econômicos sobre suas terras e buscam na arqueologia subsídios para a sua soberania territorial (p. ex., Silva, 2009; Silva et al, 2010; Eremites de Oliveira e Pereira, 2009 e 2012). Por outro lado, porque apreendem à sua maneira as práticas arqueológicas, como outro modo de conhecimento

e/ou de objetificação de aspectos da sua trajetória cultural – em termos históricos e/ou míticos (p.ex. Green et al, 2003; Heckenberger, 2008; Silva, 2002, 2013; Silva et al, 2011).

A experiência com os Asurini permite refletir sobre o novo contexto da pesquisa arqueológica, sob dois aspectos: 1) o da apropriação que os indígenas fazem das práticas arqueológicas a partir das suas demandas sociais, políticas ou econômicas; 2) o do encontro entre regimes de conhecimentos díspares, ou seja, dos arqueólogos e dos povos indígenas. Sobre o primeiro aspecto cabe lembrar que a realização da pesquisa se iniciou a partir de uma demanda das velhas e novas gerações e que está ancorada nas suas prerrogativas de construção da memória e transmissão de conhecimentos. Os velhos queriam rever suas antigas moradas e mostrar aos mais jovens parte da sua trajetória nessas terras do Xingu, e os jovens, por sua vez, desejavam visitar estes antigos locais de ocupação e que eles conheçam apenas pelos relatos dos mais velhos. Como já foi descrito em outros trabalhos, a experiência é a condição para a transmissão e aquisição dos saberes entre os Asurini (Müller, 2002; Silva 2000) e é fortemente pautada na relação intergeracional, pois como afirmam os jovens: *“o velho ensina e o novo aprende”*; *“a gente não sabe fazer se o velho não mostrar como se faz”* (Silva, 2009a, 2009b, 2010). Da mesma forma, a lembrança e o esquecimento das coisas asurini se pautam na experiência, no (re)viver aquilo que as gerações anteriores viveram: *“tem coisas que a gente não viu... coisas que os velhos não mostraram para a gente e que nós vamos esquecer”*. Não pretendo explorar neste texto todos os desdobramentos analíticos que estas falas podem suscitar, pois o que me interessa ressaltar aqui é a relação que os Asurini estabeleceram entre a pesquisa sobre os seus antigos assentamentos e a apreensão e manutenção de saberes sobre o seu pertencimento a um determinado território, ou seja, à T.I. Koatinemo. Visitar esses lugares era a condição fundamental para os jovens se apropriarem dessa história e memória dos mais velhos.

Paralelamente, havia a preocupação de ambas as gerações com a proteção do seu território diante da possível ameaça de invasão de suas terras. Essa preocupação esteve muito presente durante a viagem que fizemos ao igarapé Ipiaçava, no ano de 2010, quando iniciamos essa pesquisa colaborativa. Por ocasião de nossa busca pela aldeia *Taiuviaka*, localizamos uma “picada” feita por grileiros e que havia sido já registrada por uma equipe da Funai. Este fato causou uma profunda revolta, especialmente nos jovens asurini que resolveram construir algumas *tukaia*⁸ em diferentes pontos desta picada como um aviso aos invasores *“de que esta terra tem dono”*. Um deles, ao ser inquirido sobre o fato, teceu a seguinte fala: *“Eu senti desgosto ao ver aquela picada de branco. O lugar onde nossos antepassados viveram por tanto tempo, o homem branco agora quer controlar. Eu não aceito este tipo de coisa e nossa*

vinda para este lugar é muito importante. O que eu realmente espero encontrar são as aldeias mais antigas de que nosso povo fala. Esta viagem está sendo difícil. É difícil de chegar neste lugar, mas é muito importante ver de perto o que está se passando com as nossas terras". O que parece estar sendo dito por este jovem asurini – para além do discurso de revolta contra os invasores – é que a T.I. Koatinemo se constitui enquanto território asurini a partir de uma cadeia de vivências com os lugares ao longo do tempo. Ou seja, as suas narrativas e acontecimentos (históricos e autobiográficos) estão inscritos na paisagem e promovem o estabelecimento de vínculos com a terra que eles chamam de *ure yvi* (nossa terra), a terra dos Asurini do Xingu, e que hoje se constituiu em uma terra indígena demarcada e que precisa ser resguardada com auxílio da Funai e outros órgãos públicos. Nesse sentido, o projeto promoveu um reforço desses vínculos à medida que os Asurini – através das viagens pelos igarapés Ipiaçava e Piranhaquara – revisitaram essas partes da sua terra e os lugares de seus antepassados e inscreveram neles suas próprias experiências, entrelaçando passado e presente. Ao mesmo tempo, eles marcaram sua presença nessas terras em oposição às iniciativas de invasão dos brancos.

Durante a viagem pelo igarapé Piranhaquara, o “fantasma” da invasão não veio à tona, pois eles puderam ver que esta parte das suas terras estava intocada pelos brancos, sendo partilhada apenas pelos Araweté que utilizam os mesmos acampamentos de caça e pesca na T.I. Koatinemo – cabe dizer que os Asurini fazem o mesmo ao utilizarem os acampamentos de caça e pesca que ficam nas terras dos Araweté; eles têm uma espécie de acordo informal sobre este uso compartilhado das fronteiras de suas terras. Portanto, diferentemente do que aconteceu durante a viagem pelo igarapé Ipiaçava quando eles estavam bastante tensos com a possibilidade de nos depararmos com invasores e rememoraram uma série de eventos tristes relacionados com o contato (p. ex., ataques dos Araweté, doenças trazidas pelos brancos e a morte de seus entes queridos), no Piranhaquara as lembranças dos velhos eram sobre um tempo de aldeias com muitas pessoas, grandes rituais e pajés muito poderosos, roças grandes e abundantes, e guerras com os Kayapó (Silva, 2013, 2014; Silva et al, 2011). Nos últimos dias da viagem, inclusive, os jovens manifestaram o seu contentamento por terem (re)conhecido esta parte de suas terras e começaram a planejar seu retorno ao igarapé para caçar e pescar. Ao mesmo tempo, eles entenderam que o projeto poderia ser replicado em termos das propostas de gestão territorial que se originaram a partir dos estudos do Plano Básico Ambiental Xingu (PBA) realizado em função da construção do AHE Belo Monte.

No que se refere ao segundo aspecto, ou seja, a apreensão da arqueologia à maneira dos Asurini, pode-se dizer que o projeto possibilitou o (des)encontro entre diferentes regimes de conhecimento. Como já relatei anteriormente (Silva, 2000, 2002; Silva et al, 2011), os Asurini têm um modo próprio de olhar para aquilo que os arqueólogos chamam de registro arqueológico. As oficinas líticas existentes nos afloramentos rochosos ao longo dos igarapés Ipiaçava e Piranhaquara são para eles as marcas deixadas por *Maira* – um demiurgo – na terra mole do firmamento, antes da catástrofe que fez a mesma desabar sobre os seus ancestrais (*bava*). Assim, as bacias de polimento são o banco de *Maira* e os polidores em canaletas as marcas de seus pés. Os vestígios cerâmicos, por sua vez, são atribuídos aos ancestrais míticos e às antigas ceramistas asurini. Aqueles de paredes grossas teriam sido produzidos por *Anumai*, irmã dos xamãs primordiais e a primeira *uiratimbé* – dona do mingau –, que deixou o mundo dos homens por causa de um confronto com *Tapijawara* – ser mítico monstruoso –, que afogou os humanos com as águas do mundo subterrâneo. *Anumai* teria jogado suas vasilhas cerâmicas com paredes grossas em *Tapijawara* para fazê-lo voltar às profundezas, sendo que estas se quebraram restando apenas os fragmentos espalhados no chão. Neste episódio, todos os Asurini morreram com exceção de *Ajaré*, que sobreviveu sentado em um banco sobre uma palmeira. Quando as águas baixaram, *Ajaré* reiniciou a vida dos Asurini, pois teve filhos com *Uirá*, uma mulher/pássaro que todos os dias vinha até ele e lhe fazia o mingau. Os restos das vasilhas cerâmicas desses antigos Asurini que morreram estão espalhados até os dias de hoje pela superfície da terra. Os fragmentos cerâmicos de paredes finas, por outro lado, pertenceram a *Tawwuma*, uma mulher que abandonou o mundo dos vivos depois que o seu irmão assassinou o seu “namorado”, um homem/anta. Esses fragmentos são finos como os dos Asurini – daqueles que viveram nestes locais e dos atuais –, porém, segundo os velhos asurini, eles só são encontrados junto à árvore do frutão, lugar onde *Tawwuma* mantinha relações sexuais com este homem/anta e lhe servia o mingau. Cada vez que consumia o mingau, ele quebrava a vasilha e *Tawwuma* precisava refazer suas vasilhas. Ao partir do mundo dos homens, ela se transformou em *Tauwa*, retornando apenas em momentos rituais específicos que evocam o seu espírito.

Portanto, pode-se dizer que os Asurini apreendem os registros arqueológicos como sendo a “objetificação” das habilidades, conhecimentos e afetos dos seus antepassados e ancestrais míticos (Santos-Granero, 2009: 16-19). Eles são as marcas dos demiurgos e o testemunho de eventos e de narrativas (míticas, autobiográficas e históricas). Por outro lado, os sítios arqueológicos onde esses materiais são encontrados são “lugares

significativos”, nos quais o tempo mítico e o tempo da memória estão entrelaçados (Stewart e Strathern, 2003; Zedeño e Bowser, 2008) e onde o passado é traduzido e (re)vivido como um “presente ausente” (Lucas, 2010: 37).

Assim, a exemplo de outros projetos colaborativos (arqueológicos/ antropológicos) com povos indígenas, essa pesquisa possibilitou uma atualização das relações dos Asurini com os ancestrais míticos e seus antepassados, bem como com os brancos (p. ex., Green et al, 2003; Stewart et al, 2004; Andrello, 2005; Montardo, 2013). Para eles, os materiais arqueológicos e históricos, bem como os lugares onde eles estão, não falam apenas de acontecimentos no passado, mas também dão sentido às suas vivências no presente e remetem para o futuro. Quando voltamos da aldeia *Tapipiri*, um jovem que segurava um *kavioí* – um tipo de vasilha utilizado para transportar água e que há vários anos não é mais produzido – fez a seguinte reflexão: “*Fabiola, a gente pode ver este projeto como um tipo de resgate. Eu vou levar esta panela e guardar para a minha filha. Quando ela crescer, ela vai poder aprender a fazer esta panela do modo como faziam os antigos*”.

Do ponto de vista dos arqueólogos, pode-se dizer que, reflexivamente, as concepções asurini sobre os materiais arqueológicos nos permitiram pensar em outros termos a nossa prática arqueológica e o registro arqueológico. O monólogo científico/arqueológico teve de dar lugar a um diálogo e pudemos de certa forma vivenciar o que vem sendo chamado de uma “arqueologia relacional (que se relaciona com outras visões, outras histórias, outros mundos)” e que aposta “na transformação da disciplina e na sua maneira de enredar-se com as gentes” (Gnecco e Rocabado, 2010b: 45). Em certa ocasião, depois de uma longa conversa com alguns jovens asurini sobre os nossos achados arqueológicos e de argumentar com eles sobre os pressupostos das nossas ciências (linguística, antropologia e arqueologia) que tratam da origem e expansão dos povos Tupi-Guarani nessa região amazônica, um jovem asurini fez a seguinte colocação: “*Sabe Fabiola, esta explicação pode estar certa para os outros índios, mas não para os Asurini. Eu confio na nossa explicação. Eu acredito que nós nascemos de Uirá e Ajaré. Eu acredito nesta história porque ela vem de muito tempo... e contada de pai para filho... não se perde... não se esquece... por isso que ela é a mais certa... mas pode ser que algumas cerâmicas, aquelas que estão mais embaixo não sejam de Anumáí, mas de outros índios mais antigos, como você falou*”. Essa fala evidencia, em primeiro lugar, que para os Asurini a aquisição do conhecimento não só passa pela experiência – neste caso indireta –, mas que a autoridade e veracidade conferida a ele não está no saber em si, mas no modo como este saber foi elaborado e transmitido⁹. Além disso, ela demonstra que a explicitação

da diferença – neste caso de construção de conhecimento – é moldada na relação interpessoal e de forma contextual.

O diálogo cultural pode resultar em um sistema de conhecimentos mutuamente interdependentes e mutuamente constitutivos, porém, ao mesmo tempo, com a fixação e manipulação de posições. Como ressaltou Gallois (2001: 115): “No diálogo cultural, se constrói uma tradução que é efêmera, mas que se dá a partir de categorias culturais possíveis. É como se houvesse uma grade que pudesse ser ativada em determinados momentos. Cabe a nós focar o momento desse diálogo”. Para esta antropóloga, os indígenas “estão, sim, respondendo a uma interpretação sobre eles que vem do outro”. Aqueles que (com quem) estudamos buscam dar sentido às nossas experiências junto deles, fazendo suas próprias reflexões sobre nós e, nesse caso, sobre a minha forma de pensar o dado arqueológico.

Sem tentar conciliar distintos regimes de conhecimentos, a riqueza de uma pesquisa arqueológica colaborativa parece estar justamente em evidenciar as diferenças. Mas o que fazer diante dessas diferenças de modos de conhecer? Viveiros de Castro (2012: 164), ao refletir sobre a possibilidade de transformação da disciplina antropológica, afirmou: “O que podemos, e devemos, no mínimo e no máximo, é pensar com eles, levar, em suma, seu pensamento a sério – a diferença de seu pensamento a sério”. É apenas pela acolhida integral dessa diferença e dessas singularidades que se poderá imaginar – construir – o comum. Talvez, a possibilidade de “transformação” da arqueologia – tão almejada por aqueles que se engajam no movimento de descolonização da arqueologia – esteja “em levar a sério” a apropriação diferenciada que esses povos fazem dos dados e das práticas arqueológicas, em investir nesta possibilidade de contraposição de regimes de conhecimentos e de traduções sobre aquilo que nós arqueólogos chamamos de registro arqueológico, mas que para esses povos pode significar coisas muito diferentes em tempos e lugares diferentes.

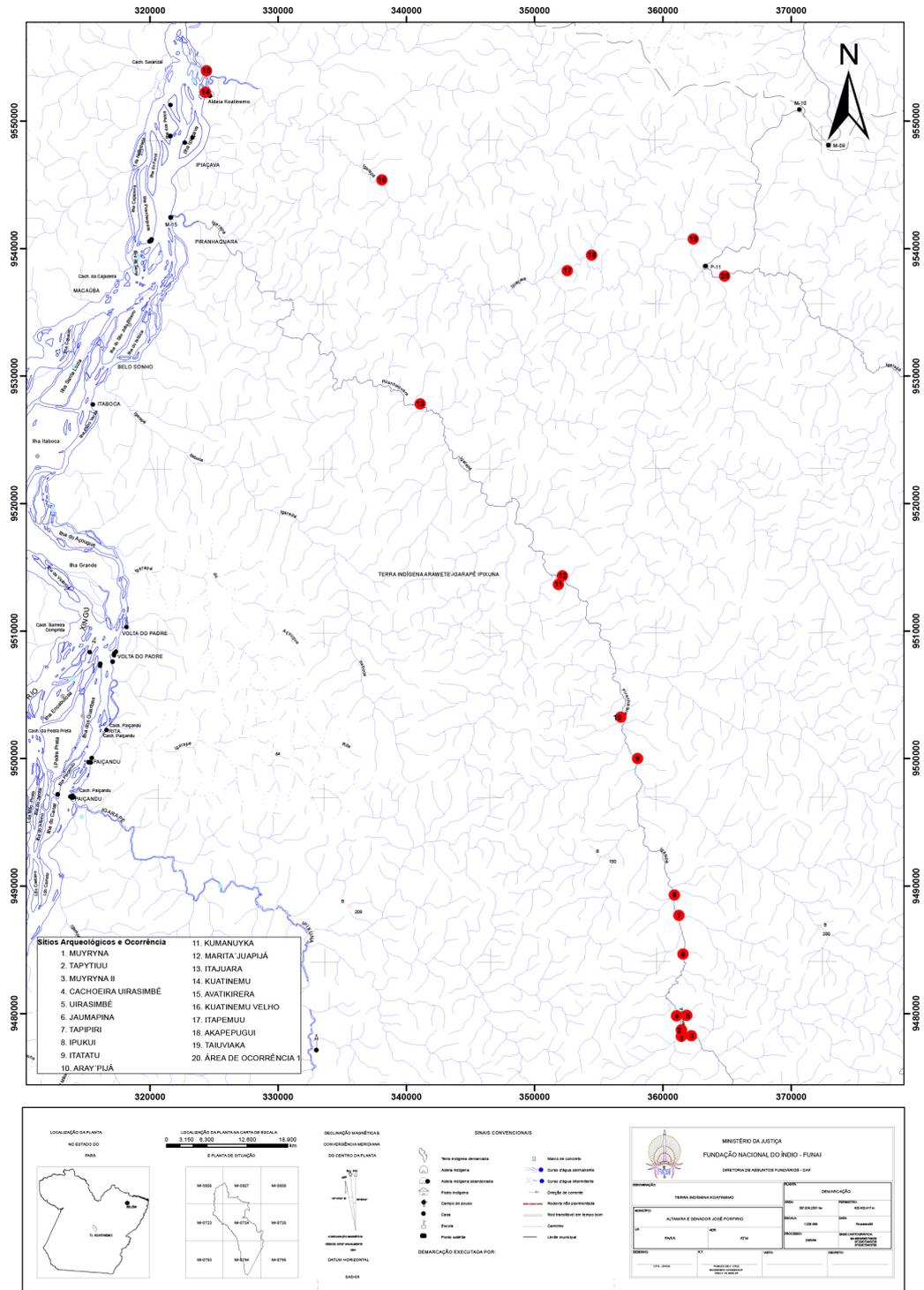
Agradecimentos: Aos Asurini do Xingu por todos os ensinamentos ao longo desta pesquisa. À Fapesp pelo auxílio pesquisa (Processo 2012/51312-0) e ao CNPq pela Bolsa Produtividade. À Lorena Gomes Garcia pelo trabalho compartilhado na T.I. Koatinemo e à Meliam Viganó e Eduardo Bezpalez pelo apoio na pesquisa de campo. Ao Francisco Noelli pelas sugestões e revisão do texto.

Tabela: Aldeias antigas e sítios arqueológicos no igarapé Piranhaquara (elaborada por Lorena Gomes Garcia)

Sítios arqueológicos	Sigla	Coordenadas	Bacia hidrográfica e drenagem mais próxima	Implantação	Prof.	TPA
Itajuara	PA-KTM-07	22M341085E9527838N	Margem esquerda do Igarapé Piranhaquara, Xingu	Topo de colina	SI	NI
Maritaiva'pijá	PA-KTM-08	22M352066E9513992N	Margem direita do Igarapé Piranhaquara, Xingu	Topo de morro	40cm	P
Kumanuyka	PA-KTM-09	22M351839E9513792N	Margem esquerda do Igarapé Piranhaquara, Xingu	Topo de morro	40cm	P
Araypijá	PA-KTM-10	22M356733E9503214N	Margem esquerda do Igarapé Piranhaquara, Xingu	Topo de morro	50cm	P
Itatatu	PA-KTM-11	22M358041E9499978N	Margem direita do Igarapé Piranhaquara, Xingu	Topo de morro	SI	NI
Jaunapina	PA-KTM-12	22M361573E9484652N	Margem esquerda do Igarapé Piranhaquara, Xingu	Topo de morro	30cm	P
Ipukui (aldeia antiga) Sítio multicomponencial	PA-KTM-13	22M360915E9489302N	Margem direita do Igarapé Piranhaquara, Xingu	Terraço	CS	P
Tapypiri (aldeia antiga) Sítio multicomponencial	PA-KTM-14	22M361269E9487684N	Margem direita do Igarapé Piranhaquara, Xingu	Terraço	CS	P
Uirasimbé	PA-KTM-15	22M361320E9479632N	Margem direita do Igarapé Piranhaquara, Xingu	Terraço	CS	P
Cachoeira Uirasimbé	PA-KTM-16	22M361232E9479624N	Margem esquerda do Igarapé Piranhaquara, Xingu	Coroa de rocha	SUP.	NA
Myrina (aldeia antiga) Sítio multicomponencial	PA-KTM-17	22M361765E9478590N	Margem direita do Igarapé Piranhaquara, Xingu	Topo de colina	30cm	P
Myrina II	PA-KTM-18	22M361572E9478460N	Curso do Igarapé Piranhaquara, Xingu	Coroa de rocha	SUP.	NA
Typtyiuu (aldeia antiga) Sítio multicomponencial	PA-KTM-19	22M361572E9478460N	Margem direita do Igarapé Piranhaquara, Xingu	Terraço	60cm	P
Itaaka (aldeia atual) Sítio multicomponencial	PA-KTM-20	22M326490E9581388N	Margem direita do Xingu	Topo de morro	SI	P

Legenda: P: presença de terra-preta arqueológica/ NI: não identificado/ NA: não se aplica/SI: sem intervenção/CS: coleta superfície

Figuras



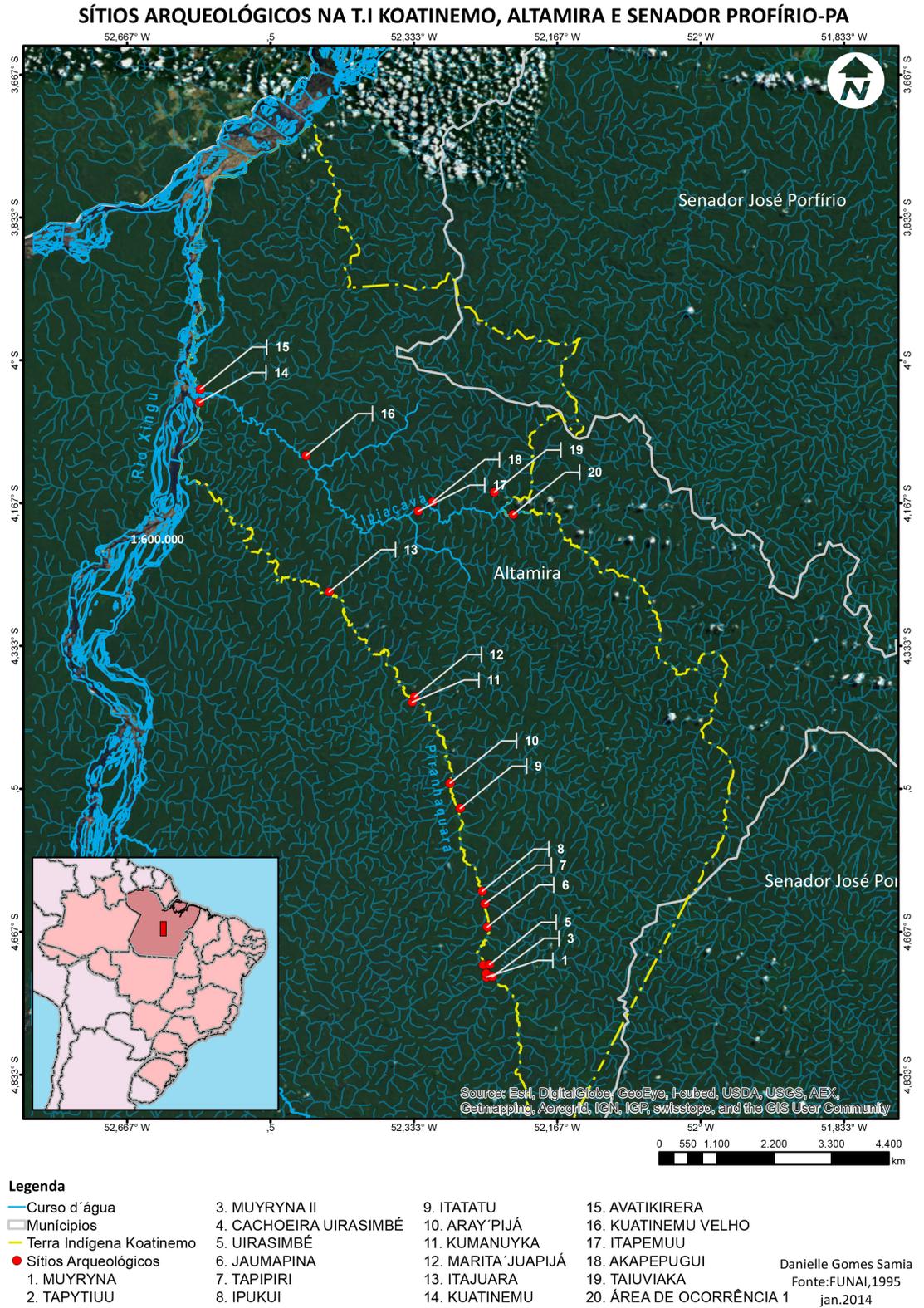


Fig. 1. Mapa de Localização das aldeias Asurini do Xingu e sítios arqueológicos



Fig. 2. Duas gerações de Asurini escavando uma vasilha cerâmica na aldeia Tapipiri (foto de Lorena Garcia)

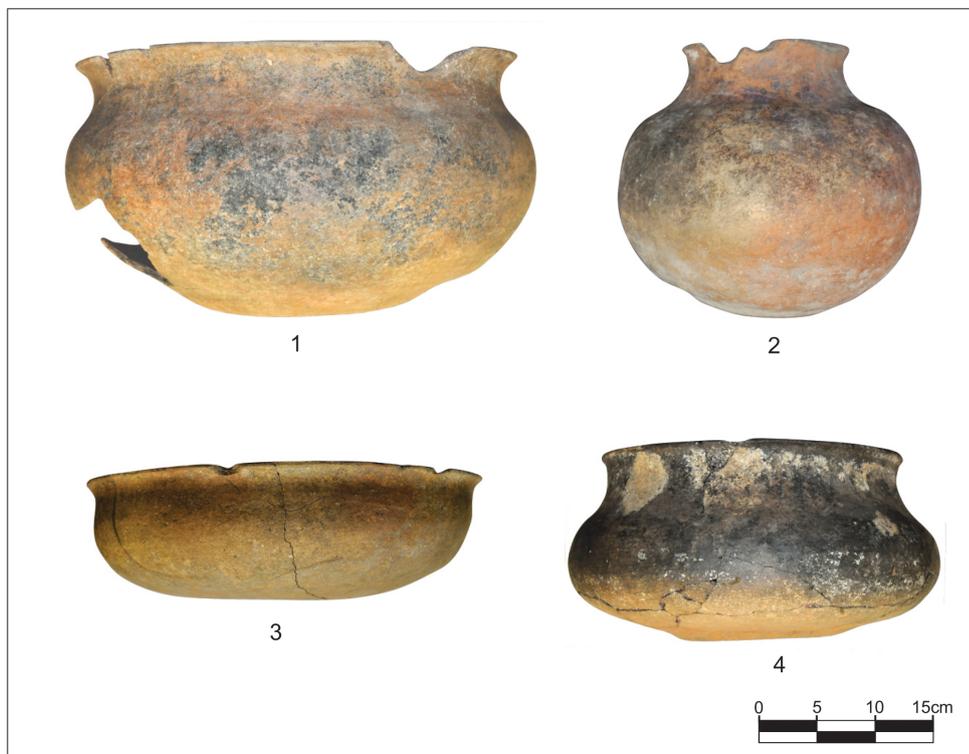


Fig.3 Vasilhas cerâmicas arqueológicas dos Asurini do Xingu no acervo do MAE/USP (1 – japepaí; 2 – yava; 3 – kumé; 4 – jaeniwá).

¹ Prof^a Dr^a Fabíola Andréa Silva é Docente e Pesquisadora do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. É Coordenadora do Laboratório de Estudos Interdisciplinares sobre Tecnologia e Território (Lintt) e Bolsista Produtividade CNPq (2).

² Projeto financiado pela Fapesp (Processo 2008/58278-6)

³ Um grupo de 55 pessoas (3 pesquisadores, 1 auxiliar de saúde, 2 professoras e 49 adultos e crianças asurini).

⁴ Projeto financiado pela Fapesp (Processo 2012/51312-0).

⁵ Um grupo de 98 pessoas (91 adultos e crianças asurini, 5 pesquisadores, 1 auxiliar de saúde e 1 cozinheira).

⁶ No final do texto apresento o mapa e tabela de localização das antigas aldeias e sítios arqueológicos.

⁷ Casa comunal asurini. *Tava* = aldeia; *yva* = sufixo que indica a qualidade de fazer algo existir; *tavyva* = aquilo que gera a aldeia.

⁸ Um abrigo feito de folhas de palmeira e que é utilizado pelos homens durante a caçada para espreitar e surpreender os animais na mata.

⁹ Nesse sentido, o que observei junto aos Asurini guarda certa semelhança com o que foi descrito sobre os Wajãpi, para quem a experiência é também o modo de legitimar e imputar verdade aos saberes, “seja ela fruto de uma percepção direta do sujeito do aprendizado, seja ela captada por outrem pertencente à cadeia de transmissão deferencial” (Oliveira, 2012: 65, 68).

Referências bibliográficas

ANAWAK, J.

1996 “Inuit perceptions of the past”. In PREUCEL, R.W. e HODDER, I. (orgs). *Contemporary Archaeology in Theory (a reader)*. Cambridge, Blackwell, pp. 649-651.

ANDRELLO, G.

2005 “Nossa história está escrita nas pedras: conversando sobre cultura e patrimônio cultural com os índios do Uaupés”. *Revista do Patrimônio Histórico Artístico Nacional*, vol. 32: 130-151.

BALEÉ, W.

1989 “The Culture of Amazonian Forests”. In POSEY, D. A; BALEÉ, W. (eds.). *Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies*, vol. 7: 1-17.

2000 “Antiquity of tradicional ethnobiological knowledge in Amazonia: The Tupí-Guaraní family and time”. *Ethnohistory*, vol. 47 (2).

2013 *Cultural Forests of the Amazon: A historical ecology of people and their landscapes*. The University of Alabama Press, Tuscaloosa, Alabama.

BALÉE, W. e CAMPBELL, D. G.

1990 "Ecological aspects of liana forest, Xingu River, Amazonian Brazil". *Biotropica*, vol. 22(1): 36-47.

BANNING, E.B.

2002 *Archaeological Survey*. Nova York, Kluwer Academic/Plenum Publishers.

BENAVIDES, O. H.

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

BORGSTEDTE, G.; YAEGER, J.

2008 "Notions of cultural continuity and disjunction in Maya social movements and Maya Archaeology". In LIEBMANN, M. e RIZVI, U.Z. (eds). *Archaeology and the Postcolonial Critique*. Lanham, Altamira Press, pp. 91-108.

COLWELL-CHANTHAPHONH, C. e FERGUSON, T. J. (eds)

2008 *Collaboration in Archaeological Practice. Engaging Descendent Communities*. Lanham, Altamira Press.

COLWELL-CHANTHAPHONH, C.

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

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

EREMITES DE OLIVEIRA, J. e PEREIRA, L. M.

2009 *Ñande Ru Marangatu: laudo antropológico e histórico sobre uma terra Kaiowa na fronteira do Brasil com o Paraguai, município de Antônio João, Mato Grosso do Sul*. Dourados, UFGD.

2012 *Terra Indígena Buriti: perícia antropológica, arqueológica e histórica sobre uma terra terena na serra de Macaraju*. Mato Grosso do Sul. Dourados, UFGD.

GALLOIS, D. T.

2001 "Esta incansável tradução". *Sexta Feira*, vol. 6: 103-122.

GNECCO, C. e ROCABADO, P. A. (eds.)

2010a *Pueblos Indígenas y Arqueología en América Latina*. Bogotá, Universidad de los Andes.

2010b “¿Qué hacer? Elementos para una discusión”. In *Pueblos Indígenas y Arqueología en América Latina*. Bogotá, Universidad de los Andes, pp. 23-47.

GONZÁLEZ-RUIBAL, A.

2009 “Vernacular cosmopolitanism: an archaeological critique of universalism reason”. In MESKELL, L (ed.). *Cosmopolitan Archaeologies*. Durham, Duke University Press, pp. 113-139.

GREEN, L.F.; GREEN, D.R. e NEVES, E.G.

2003 “Indigenous knowledge and archaeological science”. *Journal of Social Archaeology*, vol. 3(3): 366-398.

HABU, J.; FAWCETT, C. e MATSUNAGA, J. M. (eds)

2008 *Evaluating multiple narratives. Beyond nationalist, colonialist, Imperialist archaeologies*. Nova York, Springer.

HECKENBERGER, M.

2008 “Entering the *agora*: archaeology, conservation, and indigenous peoples in the Amazon”. In COLWELL-CHANTHAPHONH, C e FERGUSON, T.J. *Collaboration in Archaeological Practice. Engaging Descendent Communities*. Lanham, Altamira Press, pp. 243-272.

HODDER, I.

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

JAMESON JR., J. H.

2010 “Cultural heritage management in the United States: Past, present, and future”. In FAIRCLOUGH, G.; HARRISON, R.; JAMESON JR., J.H. e SCHOFIELD, J. (eds). *The heritage reader*. London, Routledge, pp. 42-61.

KERN, D.

1996 *Geoquímica e pedogequímica de sítios arqueológicos com terra preta a Floresta Nacional de Caxiuanã, PA*. Belém, tese, Universidade Federal do Pará.

LIEBMANN, M.

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

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

LIEBMANN, M. e RIZVI, U. Z. (eds)

2008 *Archaeology and the Postcolonial Critique*. Lanham, Altamira Press.

LILLEY, I.

2009 “Strangers and brothers? Heritage, human rights, and cosmopolitan Archaeology in Oceania”. In MESKELL, L (ed). *Cosmopolitan Archaeologies*. Durham, Duke University Press, pp. 48-67.

LUCAS, G.

2010 “Triangulating absence: exploring the fault-lines between archaeology and anthropology”. In GARROW, D. e YARROW, T. (eds.). *Archaeology and Anthropology: Understanding Similarity, Exploring Difference*. Oxford, Oxbow, pp. 28-39.

LUKESH, A.

1976 *Bearded Indians of the Tropical Forest. The Assurinis of the Ipiaçaba*. Graz, Akad, Druck und Verlag Anst.

LYDON, J.

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

MENDES DOS SANTOS, G. e MACHADO DIAS JR., C.

2009 “Ciência da floresta: por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada”. *Revista de Antropologia*, vol. 52(1): 137-160.

MESKELL, L. (ed).

2009 *Cosmopolitan archaeologies*. Durham, Duke University Press.

2009 “Introduction: Cosmopolitan heritage ethics”. In *Cosmopolitan archaeologies*. Durham, Duke University Press, pp. 1-27.

MILLION, T.

2005 “Developing an Aboriginal archaeology: receiving gifts from White Buffalo Calf Woman”. In SMITH, C. e WOBST, M.C. (eds). *Indigenous archaeologies*. London, Routledge, pp. 43-55.

MONTARDO, D. L. O.

2013 “Etnografia do Projeto Podáali valorização da música Baniwa, noroeste amazônico”. In AMOROSO, M. e MENDES DOS SANTOS, G. (orgs). *Paisagens Ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo, Terceiro Nome, pp. 219-229.

MÜLLER, R.

1990 *Os Asurini do Xingu (História e Arte)*. Campinas, Editora da Unicamp.

2002 “As Crianças no Processo de Recuperação Demográfica dos Asurini do Xingu”. In LOPES DA SILVA, A; SILVA MACEDO, A.V. L. da e NUNES, A (orgs). *Crianças Indígenas. Ensaios Antropológicos*. São Paulo, MARI/Fapesp, pp. 188-209.

NICHOLAS, G. (ed)

2010 *Being and becoming indigenous archaeologists*. Walnut Creek, Left Coast Press.

NOELLI, F. S. e FERREIRA, L. M.

2007 “A persistência da teoria da degeneração indígena e do colonialismo nos fundamentos da arqueologia brasileira”. *História, Ciências, Saúde: Manguinhos*, vol. 14 (4): 1239-1264.

OLIVEIRA, J. C. de

2012 “Vocês sabem porque vocês viram!?: reflexão sobre modos de autoridade do conhecimento”. *Revista de Antropologia*, vol. 55(1): 51-74.

PHILLIPS, C. e ALLEN, H. (eds.)

2010 *Bridging the Divide: Indigenous Communities and Archaeology into the 21st Century*. Walnut Creek, Left Coast Press.

PIKIRAYI, I.

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

RIZVI, U. Z.

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

SANTOS-GRANERO, F.

2009 “Introduction”. In _____. (ed). *The occult life of things. Native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson, The University of Arizona Press, pp. 1-29.

SILLIMAN, S. W. (ed).

2008 *Collaborating at the trowel's edge. Teaching and learning in Indigenous Archaeology*. Tucson, The University of Arizona Press.

SILVA, F. A.

2000 *As tecnologias e seus significados: um estudo da cerâmica dos Assurini do Xingu e da cestaria dos Kaiapó-Xikrin sob uma perspectiva etnoarqueológica*. São Paulo, tese, Universidade de São Paulo.

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

2003 “Cultural behaviors of indigenous populations and the formation of the Archaeological record in Amazonian Dark Earth: The Asurini do Xingu case study”. In LEHMANN, J.; KERN, D. C.; GLASER, B.; WOODS, W. I. (orgs.). *Amazonian Dark Earths. Origin, properties, management*. Norwell, Kluwer Academic Publishers, pp. 373-385.

2009a “Arqueologia e Etnoarqueologia na aldeia Lalima e na Terra Indígena Kayabi: reflexões sobre Arqueologia Comunitária e Gestão do Patrimônio Arqueológico”. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, vol. 19: 205-219.

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

2010 “A aprendizagem da tecnologia cerâmica entre os Asurini do Xingu”. In PROUS, A. e LIMA, T. A. (orgs). *Os ceramistas Tupiguarani: Eixos temáticos*. Belo Horizonte, Superintendência do Iphan de Minas Gerais, v. 3, pp. 7-26.

2011 “O Patrimônio Arqueológico em Terras Indígenas: Algumas considerações sobre o tema no Brasil”. In FERREIRA, L.M; FERREIRA, M. L. M. e ROTMAN, M. B. (orgs.). *Patrimônio Cultural no Brasil e na Argentina: estudos de caso*. São Paulo, Annablume, pp. 193-219.

2012 “O plural e o singular das Arqueologias Indígenas”. *Revista de Arqueologia*, vol. 25: 24-42.

2013 “Território, lugares e memória dos Asurini do Xingu”. *Revista de Arqueologia*, vol. 26(1): 28-41.

2014 “El pasado en el presente de los Asurini do Xingu: Narrativas arqueológicas y narrativas indígenas”. In RIVOLTA, M.C; MONTENEGRO, M; FERREIRA, L. M. (orgs.). *Multivocalidad y Activaciones Patrimoniales en Arqueología: Perspectivas desde Sudamérica*. Buenos Aires, Editora de la UBA, p. 35-59.

SILVA, F.; STUCHI, F. F.; BESPALAZ, E. e POUGET, F.

2010 “Arqueologia em terra indígena. Uma reflexão teórico-metodológica sobre as experiências de pesquisa na aldeia Lalima (MS) e na terra indígena Kaiabi (MTPA)”. In PEREIRA, E.S. e GUAPINDAIA, V. (orgs.). *Arqueologia Amazônica*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, pp. 265-283.

SILVA, F. A.; BESPALAZ, E. e STUCHI, F. F.

2011 “Arqueologia colaborativa na Amazônia: Terra Indígena Koatinemu, Rio Xingu, Pará”. *Amazônica. Revista de Antropologia*, vol. 3(1): 32-59.

SILVA, F. A. e GARCIA, L. G.

2015 “Território e memória dos Asurini do Xingu: arqueologia colaborativa na T.I. Koatinemo, Pará”. *Amazônica. Revista de Antropologia*, no prelo.

SMITH, C. e WOBST, M. (eds.)

2005 *Indigenous Archaeologies*. London, Routledge.

SMITH, L.

2010 “Towards a theoretical framework for archaeological heritage management”. In FAIRCLOUGH, G.; HARRISON, R.; JAMESON JR., J. H. e SCHOFIELD, J. (eds). *The heritage reader*. Londres, Routledge, pp. 62-74.

SMITH, N.

1980 “Anthroposols and Human carrying capacity in Amazonia”. *Annals of the Association of American Geography*, vol. 70 (4): 553-566.

STEWART, A. M.; KEITH, D. e SCOTTIE, J.

2004 “Caribou crossings and cultural meanings: placing traditional knowledge and archaeology in context in an Inuit landscape”. *Journal of Archaeological Method and Theory*, vol. 11(2): 183-212.

STEWART, P. J. e STRATHERN, A.

2003 “Introduction”. In STEWART, P.J. e STRATHERN, A (eds). *Landscape, memory, and history. Anthropological perspectives*. Londres, Pluto Press, pp. 1-15.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

2012 “‘Transformação’ na antropologia, transformação da ‘antropologia’”. *Mana*, vol. 18: 151-171.

WHITRIDGE, P.

2004 “Landscapes, houses, bodies, things: place and the archaeology of Inuit Imaginaries”. *Journal of Archaeological Method and Theory*, vol. 11(2): 213-250.

ZEDEÑO, M. I.

1997 “Landscapes, land use, and the history of territory formation: an example from puebloan southwest”. *Journal of archaeological method and theory*. vol. 4 (1): 63-103.

ZEDEÑO, M. I. e BOWSER, B. J.

2009 “The archaeology of meaningful places”. In BROWSER, B.J. e ZEDEÑO, M.N. (eds). *The archaeology of meaningful places*. Salt Lake City, The University of Utah Press, pp 1-14.

Collaborative Archaeology with the Asurini Xingu: A report on the research at the Piranhaquara creek, TI Koatinemo

ABSTRACT: The article presents some results of the project entitled Territory and Memory of the Asurini Xingu. Collaborative Archaeology at T.I Koatinemo - Pará, Brazil. The project took place within a research that was designed in partnership with this indigenous people and aimed at understanding their territorial occupation history in the T.I Koatinemo, and at the same time identifying the archaeological potential of the lower-middle Xingu area. Throughout the text, I will highlight the fieldwork held in May 2013, when Asurini's ancient settlements and other archaeological sites along the Piranhaquara creek were located. This research falls under the debate on collaborative researches and addresses the effects of the encounter between archaeologists and indigenous peoples in terms of their different ways of experiencing archaeological record.

KEYWORDS: Asurini Xingu, Collaborative Archaeology, Archaeological Record, Knowledge.

Recebido em janeiro de 2014. Aceito em março de 2015.