

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/335639110>

Arqueologia em perspectiva intercultural no alto rio Negro

Article · July 2019

CITATIONS
0

READS
251

2 authors:



Helena P. Lima

Museu Paraense Emilio Goeldi - MPEG

70 PUBLICATIONS 786 CITATIONS

SEE PROFILE



Juliana Lins

Radboud University

18 PUBLICATIONS 441 CITATIONS

SEE PROFILE

número 3 ■
abril 2019



aru

.....
revista de pesquisa intercultural
da bacia do rio negro, amazônia
.....

especial desta edição

**conhecimentos
sobre
o território
e os lugares
sagrados
no rio negro**

arqueologia em perspectiva intercultural no alto rio negro

“Mari ye kihti a’te uhtāpapu ohori oha õ’ke waña, mari kahtisetise, umukoho pati, ña keho peoropu nise ni”

“A nossa História está escrita nessas pedras, a nossa cultura está escrita nessas paisagens”

Poani Higino Tenório

Helena Pinto Lima

Juliana Lins

□Essa terceira edição da revista Aru, com seis trabalhos de autoria indígena que tratam dos chamados “lugares sagrados”, insere-se no contexto de uma série de iniciativas que acontecem desde os anos de 1990, de pesquisas de cunho intercultural e colaborativo, em que ocorreram expedições, intercâmbios, publicações, documentários, pesquisas em escolas indígenas e universidades; todas envolveram pesquisadores indígenas e não indígenas com o intuito de registrar as diversas formas de conhecimento associadas às paisagens do rio Negro.

1 *Wametise* em tukano, *yarodatti* em baniwa. “Lugar sagrado” é o termo que os próprios indígenas usam em português (tradução possivelmente influenciada pela presença dos missionários cristãos no alto rio Negro) para as referências geográficas presentes nas narrativas que sinalizam lugares relacionados à origem do mundo, a viagens dos ancestrais, locais de moradas de outras gentes, casas dos antepassados. De maneira mais literal, *wametise*, em tukano, pode ser traduzido como “lugares nomeados”; *yarodatti*, em baniwa, como “mundo subterrâneo” (Ramirez, 2001).

Ao lado Rama de *caapi* em *Diawi*, Uriri.

Entre essas iniciativas, vale destacar os mapeamentos iniciados em 1993 em parceria Foirn, ISA e associações locais que culminaram na conquista da homologação de cinco Terras Indígenas em 1998; a viagem dos Tuyuka refazendo a trajetória de origem de seu povo em 2008; o intercâmbio dos povos do rio Piraparaná (Colômbia) com os povos do lado brasileiro do rio Tiquié, também refazendo parte de sua rota de origem, em 2009; o Mapeo - projeto de iniciativa binacional entre Brasil e Colômbia, iniciado em 2009, que envolveu organizações governamentais, não governamentais e indígenas, com o objetivo de cartografar e salvaguardar sítios sagrados dos indígenas que vivem no noroeste amazônico; a coleção cartográfica da região do baixo Uaupés lançada em 2017.

A frase que abre esse texto, dita pelo conhecedor tuyuka Poani Higino Tenório aos estudantes da licenciatura indígena², motivou muitas das pesquisas desses estudan-

2 Trata-se da Licenciatura Indígena – Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável, oferecida pela Universidade Federal do Amazonas nas comunidades indígenas do município

tes e seus trabalhos de conclusão de curso (TCC), alguns publicados nesse volume da revista Aru. A frase foi dita em um lugar sagrado no baixo Uaupés. Esta mesma localidade foi escolhida, ainda nos primeiros anos do século XX, para implementação de uma das primeiras missões salesianas da região. Não por acaso, uma preocupação daqueles estudantes refere-se às mudanças vivenciadas nas comunidades que acarretam perda ou enfraquecimento de muitos dos conhecimentos do mundo indígena. Segundo eles, “cada ancião que morre é uma biblioteca se acabando”.

“A Mãe Natureza é imprescindível à vida dos *Pamuhahuari mahsa*. Ela fala através de petróglifos, da história de uma serra ou de um rio, e tudo isso é ligado à nossa origem. Os benzimentos, danças, rituais são interligados na nossa cultura e em nosso cotidiano”³.

No alto rio Negro, as relações entre pessoas, paisagens e coisas são carregadas de ancestralidade. O sentido de ancestralidade determina as formas de relação social, as obrigações e proibições, em temporalidades que extrapolam a linearidade do “tempo ocidental” e das cronologias construídas pela arqueologia. Hugh-Jones diz, sobre os Barasana, que “a sociedade contemporânea é ordenada de acordo com princípios que foram estabelecidos no passado mítico quando a sociedade foi criada. (...) Essa separação entre a sociedade contemporânea e seu passado mítico é vista como algo indesejável”.

de São Gabriel da Cachoeira/AM. A turma em questão (2014-2018) é do polo Tukano, que tem suas aulas realizadas no distrito de Taracua, no baixo rio Uaupés, com alunos que vivem nas calhas do rio Negro, Uaupés e Tiquié.

3 Texto coletivo elaborado pelos estudantes da Licenciatura Indígena/UFAM – Polo Tukano, Taracua, 2016.

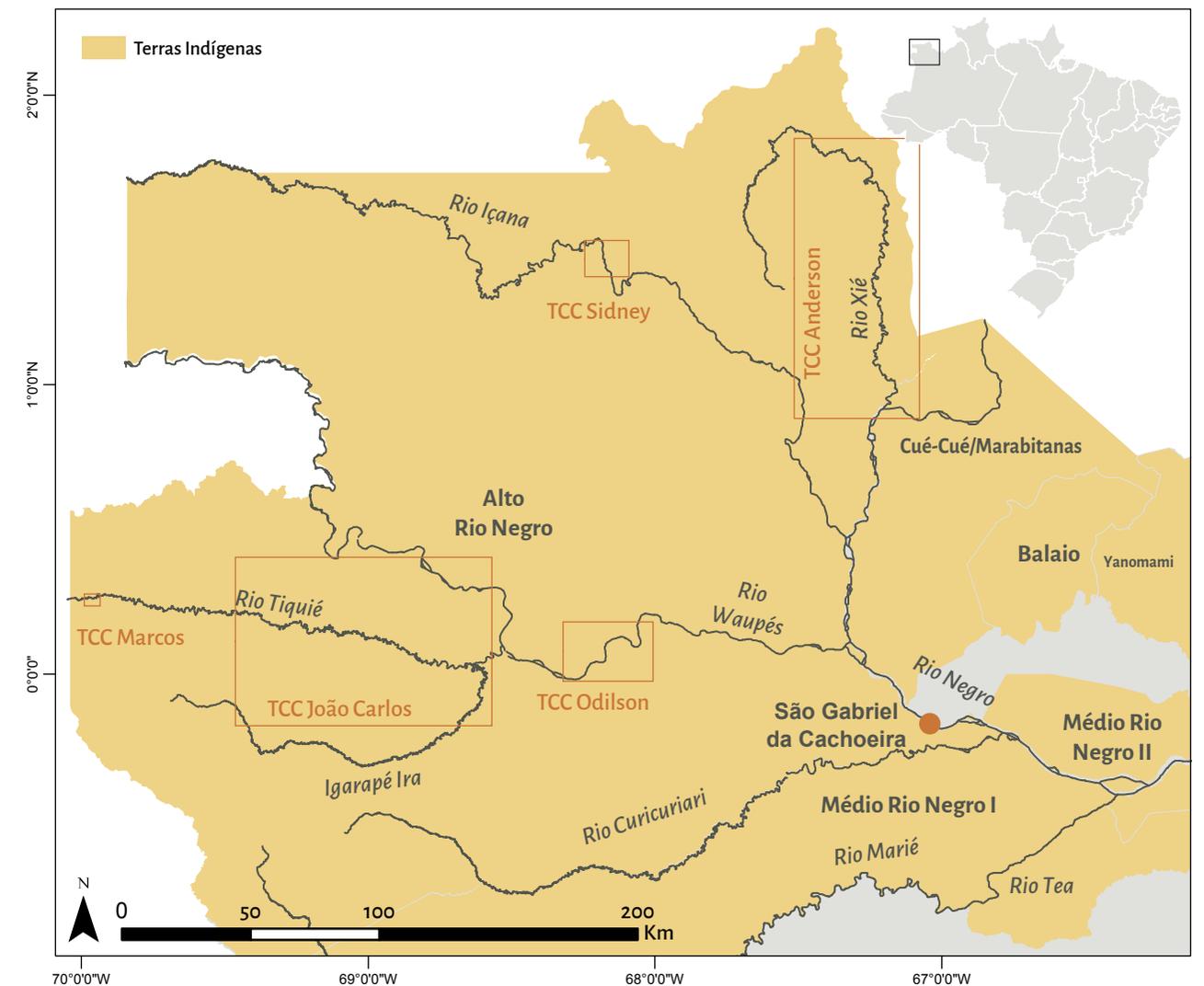
vel e perigoso, que deve ser superado por meios rituais” (1976: 209)⁴.

Assim, quando se faz pesquisas na Amazônia, a ideia da arqueologia como uma ciência restrita ao passado é repensada. Contribui para isso o fato de os sítios arqueológicos estarem em locais atualmente habitados por comunidades indígenas e ribeirinhas, o que permite uma abordagem dialógica entre o conhecimento local e o conhecimento dos pesquisadores vindo de fora. Os vestígios arqueológicos – vasos ou cacos de cerâmica, a *terra preta de índio*⁵ ou mesmo as próprias florestas – fazem parte, de diferentes maneiras, do mundo indígena. Pessoas, coisas e paisagens se entrelaçam nos saberes ancestrais, em um processo contínuo de formação e transformação do registro arqueológico.

“As histórias de transformações da humanidade deram esses nomes aos lugares sagrados, por isso são respeitados. Antigamente, esses lugares eram Casas, mas e agora nós vemos nesses lugares paisagens como lagoas, cachoeiras, morros, pedras e igarapés”. Este pequeno excerto da pesquisa do professor falante da língua tuyuka Marcos Rezende, um dos trabalhos publicados nessa edição da Aru, aponta a forma de se relacionar com as paisagens próprias dos povos do alto rio Negro.

4 “Contemporary society is ordered according to principles that were established in the mythic past when society was created. (...) They add that this separation of contemporary society from its mythic past is something undesirable and dangerous that that must be overcome by ritual means”.

5 Terra preta de índio é a denominação dada a solos antropogênicos, formados a partir da ação humana no passado. O descarte repetido de restos orgânicos e o uso do fogo modificaram as propriedades físicas e químicas do solo, tornando-o mais fértil. É muito comum encontrar nas terras pretas artefatos cerâmicos e líticos, bem como restos de plantas e animais, como ossos, carvão de madeira e sementes (Neves et al., 2003).



São cachoeiras, pedras, ilhas e serras que remetem aos tempos de origem, da transformação da humanidade. Por isso históricos. São paisagens embebidas de história. Alguns desses lugares possuem marcas reconhecíveis como vestígios arqueológicos para os não indígenas (*pehkasã*, em tukano), afinal, quando estes veem os petroglifos, comuns na região, não têm dúvidas de que se tratam de sítios e vestígios arqueológicos, o que não é o caso, por exemplo, de cachoeiras, morros e ilhas. Estes últimos, entretanto, no entendimento indígena, podem ser mais que paisagens ao carregarem a história de acontecimentos e viagens dos tempos dos ancestrais, podendo ser também Casas de outras gentes. Citamos mais uma passagem de uma pesquisa de autoria indígena aqui publicada: “Para gente de transformação, toda parada da canoa de transformação era considerada uma Casa (*wi’i*). E cada casa contém suas histórias do tempo dos seres invisíveis. Hoje em dia, essas casas de transformação são consideradas como lugares sagrados e são identificadas através dos igarapés, lagos, lagoas, poços, serras, paranás, cachoeiras, pedras e outros” (Pedrosa, 2018).

Como se vê, esses lugares de história, ainda no presente vivos e importantes, carregam em sua relação com os povos do rio Negro um importante conceito, também muito caro à arqueologia: o de ancestralidade. Para Pouget & Ramos (2014), na noção de ancestralidade se mostra especialmente relevante afirmações sobre o “patrimônio” indígena. Segundo eles, a temática da ancestralidade é um dos componentes-chave para entender a relação entre patrimônio e alteridades culturais. Para os mesmos autores, ampliar a ideia de ancestralidade, assim como a de patrimônio, para além da visão ocidental da ciência, faz parte de uma prática não só teórica da arqueologia, como também de valorização prática de referenciais nativos. Isso incentiva o interesse das populações locais sobre o tema de patrimônio, e ampliando a sua definição, ele se torna histórico e apoiado em múltiplas visões de mundo (Pouget & Ramos, 2014).

Como coloca o professor tukano Odilson Penha Almeida, “tanto os lugares sagrados como os sítios arqueológicos são lugares de memória, lugares de história onde ocorreram fatos importantes da nossa cultura indígena. Esses lugares são também conhecidos como patrimônios culturais, e pertencem ao território da nossa comunidade”. Assim como as moradas antigas são entendidas segundo a legislação como sítios arqueológicos e, por conseguinte, protegidas pela União, na perspectiva rionegrina os lugares sagrados são igualmente lugares de história e, portanto, patrimônios arqueológicos (Almeida, 2018a).

Assim, várias das pesquisas aqui publicadas, guiadas pelos velhos conhecedores, trazem recomendações de como proceder em cada lugar sagrado, a fim de evitar doenças e outras coisas ruins. Esses comportamentos são regulados pela vivência cotidiana e ritual nas comunidades. Em respeito e reconhecimento do Estado brasileiro às várias perspectivas de mundo existentes neste país, seria coerente a extensão da proteção legal de sítios arqueológicos aos lugares sagrados⁶.

Para além dos lugares, lembremos que a arqueologia nasceu como uma disciplina focada nos objetos. Entre muitos povos amazônicos (de ontologias decididamente não-ocidentais), as relações entre humanos, não-humanos e sobre-humanos atravessam o mundo material, acontecem através de “coisas”. Os objetos, por meio de sua agência, desempenham papéis importantes na produção e reprodução social (van Velthen, 2012). Enquanto elementos focais da pesquisa arqueológica, o entendimento sobre o mundo material (desde diferentes epistemologias), assim como das paisagens amazônicas, deve ser central a uma proposta de práxis arqueológica contemporânea no mundo indígena.

⁶ O que, no Brasil, já aconteceu pontualmente, com o reconhecimento da Cachoeira de Iauaretê como Patrimônio Imaterial do Brasil pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional do Brasil (Iphan, 2007).



Arqueologia, política e povos indígenas

A Constituição brasileira prevê o patrimônio arqueológico como um bem da União (Brasil, 1988), protegido por lei (Brasil, 1961). A legislação prevê ainda que a sua manipulação (sobretudo a recolha) seja reservada aos “especialistas” (Wichers, 2010:31). Assim, somente os profissionais arqueólogos autorizados pelo Iphan (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) podem realizar intervenções e coletas nos sítios arqueológicos.

Muitas vezes, o patrimônio arqueológico é colocado em destaque quando acontecem empreendimentos que acarretam impactos negativos nas sociedades envolvidas (Wichers 2010:32). Sobretudo, tendo em vista que “projetos de exploração de recursos naturais em grande escala (...) se caracterizam pelo enorme descompasso entre os investimentos voltados à geração de lucro e o retorno para as populações locais em termos de inclusão social e cidadania” (SAB Norte, 2018). A implantação de barragens, rodovias, portos, minerações etc., provocam danos e podem ter efeitos devastadores – tanto sobre o modo de vida dos povos e comunidades das regiões afetadas, quanto sobre o que esses povos e comunidades consideram lugares relevantes de sua memória histórica (Almeida, 2018b). Esses projetos envolvem necessariamente a arqueologia nas pesquisas e nas ações de educação patrimonial no âmbito do licenciamento ambiental. Avançar para a dissolução dos muitos descompassos da arqueologia amazônica significa buscar uma desalienação social dos processos de pesquisa e educação patrimonial, assim como da gestão dos acervos gerados (Lima, 2018).

A arqueologia amazônica tem passado por significativas mudanças nos últimos 20 ou 30 anos, que incluem um incremento das pesquisas, levando à geração de novos dados de regiões antes desconhecidas aos olhos da ciência, desenhando um novo quadro do passado humano profundo da Amazônia (Neves, 2018). Mais do que isso, a arqueologia tem atribuído relevância a seu papel político. Especialmente, ao trabalhar em contextos de

comunidades indígenas, necessariamente interfere nas relações políticas e sociais existentes interna e externamente. Esta discussão sobre o papel político da arqueologia tem sido abordada na Amazônia por pesquisadores como M. Bezerra (2011a e 2011b); Cabral (2014), Rocha et al., (2013); Lima et al., 2017, entre outros.

Conforme argumenta E. Neves, “os tradicionais compromissos somente com a pesquisa e destacados dos seus contextos sociais, claramente não são mais suficientes para fazer justiça às demandas apresentadas àqueles dispostos a desenvolver uma pesquisa engajada”. Para ele, deve-se usar a arqueologia para dar voz a “passados silenciados” (Neves, 2018 tradução das autoras). Este arqueólogo fez pesquisas no alto rio Negro ainda nos anos 1990 e trouxe uma importante contribuição ao conhecimento arqueológico sobre o passado indígena na região. Combinando história oral Tariana, os dados das escavações e mapeamentos arqueológicos ao longo do rio Uaupés, ele argumentou que os sistemas multi-étnicos e multilinguísticos próprios da região são muito antigos e remontam aos tempos pré-coloniais (Neves, 1998). Embora a pesquisa arqueológica na região do alto rio Negro seja ainda escassa, os estudos mostram que a ocupação humana remonta a milhares de anos; para o baixo rio Negro, são 8 mil anos (Neves, 2012).

As pesquisas arqueológicas mais recentes com povos indígenas têm buscado contemplar as necessidades destes grupos de modo mais explícito e que lhes seja potencialmente útil, especialmente quando se trata de comunidades em situação de insegurança fundiária e invisibilidade social em áreas de fronteira de expansão do capital e da sociedade nacional (Rocha et al., 2014), como regiões em áreas de fronteira agrícola ou ameaçadas por empreendimentos hidroelétricos ou de mineração.

Silva (2002) nos lembra que é preciso entender a incorporação dos vestígios arqueológicos no cotidiano indígena (independentemente de uma continuidade histórica comprovada por arqueólogos entre os povos

do presente e aquelas populações que produziram os vestígios) como um dos aspectos da construção e manutenção da identidade étnica, na medida em que são os elementos materiais que falam sobre a sua ancestralidade e contribuem para a manutenção da memória cultural (Silva, 2002). Esta percepção e utilização dos vestígios do passado é compartilhada por diferentes populações em todo o mundo e tem sido usada como argumento político para a manutenção de seus territórios.

Arqueólogos constroem narrativas sobre o passado. Antigamente, os arqueólogos (enquanto cientistas) reivindicavam para si, portanto, a “autoridade” para interpretar os tempos pretéritos. No entanto, o passado é construção que incorpora dimensões sociais, científicas, éticas e políticas. A arqueologia é uma maneira de fazer essa construção. Para os povos do rio Negro, as narrativas históricas e de origem são fundantes (lembrando, mais uma vez, que as noções de tempo, passado e presente, para esses povos, são outras). Entender como igualmente válidas essas outras epistemologias torna a práxis arqueológica mais humilde. Mais humilde, porém não enfraquecida – pois tais narrativas são poderosas e influenciam fortemente a vida das pessoas.

O discurso arqueológico é, portanto, um discurso sobre o passado com poderosas implicações políticas no presente, e possui impactos diretos e indiretos para estas populações. Há, de um lado, a atuação direta da pesquisa junto às comunidades, mas se considera também, de forma subjacente, a ideologia envolvida e a repercussão do discurso construído para as políticas públicas em longo prazo. Temos, então, a arqueologia como uma poderosa ferramenta nas lutas pelos direitos indígenas.

A carta de Lausane, de 1990, em seu art.2º, diz que “o patrimônio arqueológico é um recurso cultural frágil e não renovável” (ICOMOS, 1990). No entanto, muitas vezes as ações visando a preservação dos sítios arqueológicos desconsidera o que consideramos o elemento mais importante – as pessoas que vivem e se relacionam com esses locais. Desconsideram, também, a percepção

dessas pessoas quanto ao que é, para elas, “patrimônio”, lugares importantes a serem respeitados e cuidados. Nesse sentido, Rocha e colegas (2014) argumentam que o fato de muitas vezes trabalharmos em áreas de fronteira, onde comunidades locais resistem contra processos de desterritorialização, torna alguns dos resultados almejados por pesquisas arqueológicas particularmente relevantes. Para eles, os arqueólogos precisam trabalhar em parceria com as comunidades tradicionais com as quais interagem. A garantia dos direitos territoriais das comunidades tradicionais caminha junto com a preservação dos recursos arqueológicos neles depositados. (Rocha et al., 2014). Acrescentamos, como recursos arqueológicos igualmente importantes a serem cuidados, os lugares de história (Almeida, 2018a) das comunidades indígenas do rio Negro.

Por uma arqueologia sensível

A arqueologia engajada politicamente foi denominada por Lima (2018) como “arqueologia sensível?”. Uma arqueologia mais humilde, desalienada e, por conseguinte, comprometida. É ativa e ativista. “A arqueologia sensível vai necessariamente pensar os princípios de manuseio, acesso, guarda, etc. em conjunto com aqueles coletivos humanos para os quais o patrimônio arqueológico faz sentido. Ela trata de reconhecer toda a complexidade envolvida nas querelas frente ao patrimônio; trata de ouvir e de dialogar; trata do afeto” (Lima, 2018).

7 Esse nome vem da ciência da conservação, na qual há o conceito de “acervos sensíveis”, que são muito mais do que aqueles conjuntos de objetos frágeis do ponto de vista da conservação, que envolvem remanescentes humanos e materiais associados. Englobam toda sorte de objetos de alta carga simbólica cuja gestão “deve necessariamente envolver seus grupos e comunidades”, como versa a Carta de Prioridades para Ações Articuladas sobre os Acervos Arqueológicos elaborada conjuntamente pelo Iphan, Ibram (Instituto Brasileiro de Museus), REMAAE (Rede de Museus e Acervos Arqueológicos) e GT Acervos Arqueológicos da Sociedade de Arqueologia Brasileira em 2018.

Assim, voltando às narrativas que preenchem cachoeiras, pedras, morros e ilhas de histórias, levando a sério o conhecimento indígena (Viveiros de Castro, 2002), retornemos mais uma vez a Silva que, citando os trabalhos de Frickel entre os povos Tiryó, aponta que “a tradição funciona, pois, como um elo entre o passado e o presente, não só em termos de espaço e tempo, mas também culturalmente, como elo entre tipos de culturas passadas e a atual” (Frickel, 1964, p. 471, apud Silva, 2002). No alto rio Negro, memória e história se confundem. Tradição e ancestralidade constroem versões dessas histórias, versões diferentes e igualmente aceitas enquanto verdadeiras, factíveis. A ciência arqueológica, por outro lado, tende a advogar certa autoridade sobre o discurso histórico. Há que abrir a mente e, aprendendo com os povos indígenas, compreender o conhecimento indígena e o conhecimento arqueológico como diferentes linguagens narrativas, igualmente válidas. Há que se praticar a arqueologia sensível ■

Para Saber Mais

Andrello, G. (2012), ed., *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro*. São Gabriel da Cachoeira: Foin – ISA.

Pelas Águas do Rio de Leite (2018) Direção: Aline Scolfaro. Realização: ISA, Foin. Duração: 75 min.

No caminho da Cobra de Pedra, Equipe tuyuka refaz a trajetória de origem de seu povo, descendo do Tiquié para São Gabriel da Cachoeira e dali seguindo para Iauaretê. Disponível em: <<https://site-antigo.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=2643>>. Acesso em: 18 fev 2018.

Encontro refaz rota de origem de povos indígenas na Bacia do Tiquié (AM). Disponível em: <<https://site-antigo.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=2965>>. Acesso em: 18 fev 2018.

Brasil e Colômbia debatem mapeamento de lugares sagrados dos povos indígenas do noroeste amazônico. Disponível em: <<https://site-antigo.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=3683>>. Acesso em: 18 fev 2018.

Projeto Mapeo, de cartografia cultural do noroeste amazônico, divulga primeiros resultados. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-rio-negro/projeto-mapeo-de-cartografia-cultural-do-noroeste-amazonico-divulga-primeiros-resultados>>. Acesso em: 18 fev 2018.

Expedição Anaconda encerra segunda etapa registrando sítios sagrados nos rios Uaupés e Negro. Disponível em: <

Mapeando lugares sagrados e paisagens da Terra Indígena Alto Rio Negro, Amazônia. Disponível em: <<https://medium.com/hist%C3%B3rias-socioambientais/mapeando-lugares-sagrados-e-paisagens-da-terra-ind%C3%ADgena-alto-rio-negro-ama-z%C3%B4nia-97865f9a4994>>. Acesso em: 18 fev 2018.

Referências

Almeida, U. O. P. (2018a). *Lugares Sagrados e Sítios Arqueológicos no Entorno da Comunidade Matapi*. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Indígena), Universidade Federal do Amazonas, São Gabriel da Cachoeira, Amazonas.

Almeida, A. W. (2018b). Museus indígenas e quilombolas: os novos significados do conceito de processo de patrimonialização. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. 38: 39-57.

Barbosa, M. R. 2018. *Por que os Lugares Sagrados são Importantes para o Povo Tuyuka na Área da Comunidade São Pedro?* Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Indígena), Universidade Federal do Amazonas, São Gabriel da Cachoeira, Amazonas.

Bezerra, M. (2011). Sempre quando passa alguma coisa, deixa rastro. *Revista de Arqueologia* 24 (2): 74-85.

Bezerra, M. (2011b). “As moedas dos índios”: um estudo de caso sobre os significados do patrimônio arqueológico para os moradores da Vila de Joanes, Ilha de Marajó, Brasil. *Bol. Mus. Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 6 (1), p. 57-70.

Brasil. (1961). Lei 3.924 de 26 de julho de 1961. Dispõe sobre os Monumentos Arqueológicos e Pré-históricos. *Diário Oficial da União*, Brasília, 27 jul 1961.

Brasil. (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Senado Federal, Centro Gráfico, Brasília. 292 pp.

Cabral, M. P. (2014). *No tempo das pedras moles – arqueologia e simetria na floresta*. Tese de Doutorado, Universidade de Federal do Pará, Belém.

Hugh-Jones, S. (1976). Like the leaves on the forest floor. Space and time in Barasana ritual. *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, 2: 206-215.

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. (2007). Cachoeira de Iauaretê. Brasília: Iphan. (Dossiê Iphan, 7).

International Comitee on Archaeological Heritage Management (ICOMOS). (1990). *Carta de Lausanne. Carta para proteção e gestão do Patrimônio Arqueológico*, Lausanne.

Lima, H. P.; Andrade, E. B. ; Silva, C. A. (2017). Gestão do patrimônio arqueológico na Amazônia: desafios da curadoria compartilhada na REDES do Tupé, Manaus, Amazonas. In: *Revista de Arqueologia Pública*, 11: 114-137.

Lima, H. (2018). *Patrimônio para quem? O Ouro de tolo e os arqueólogos na Amazônia*. Palestra apresentada IV reunião da Reunião da Sociedade de Arqueologia Brasileira (SAB) – Regional Norte, Manaus.

Neves, E. G. (1998). *Paths in dark waters: Archaeology as indigenous history in the upper rio negro basin, northwest Amazon*. Tese de Doutorado, Indiana University, Bloomington.

Neves, E.G., Peterson, J.B., Bartone, R.N., da Silva, C.A. (2003). *Historical and socio-cultural origins of Amazonian dark earths*. p. 29-49. In: J. Lehmann, et al. (Eds.), *Amazonian Dark Earths: Origin, Properties, Management*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

Neves, E. G. (2012). *Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia Central (6.500 AC—1.500 DC)*. Tese de Livre Docência, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Neves, E. G. (2018). The heart of lightness: Doing archaeology in the Brazilian central Amazon. p. 79-86. In: W. Silliman, S.

(Ed.). *Engaging Archaeology: 25 Case Studies in Research Practice*. John Wiley & Sons, Inc., Nova Jersey.

Pedrosa, J. C. M. (2018). *Como revitalizar os conhecimentos sobre os lugares sagrados no baixo rio Tiquié?* Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Indígena), Universidade Federal do Amazonas, São Gabriel da Cachoeira, Amazonas.

Pouget, F. M. C., & Ramos, D. P. (2014). Ancestrais, tartarugas e moisés – interface dialógica entre arqueologia e antropologia na etnografia dos Hupd’äh (rio Negro). *Revista de Arqueologia Pública*, 9: 6-22.

Ramirez, H. (2001). *Dicionário Baniwa-Português*. Manaus: Universidade do Amazonas.

Rocha, B. C., et al. (2013). Arqueologia pelas gentes: um manifesto. Constatações e posicionamentos críticos sobre a arqueologia brasileira em tempos de PAC. *Revista de Arqueologia*. 26 (1): 130-140.

Rocha, B. C., Beletti, J., Py-Daniel, A. R., Moraes, C. P. & Oliveira, V. H. (2014). Na margem e à margem: Arqueologia amazônica em territórios tradicionalmente ocupados. *Amazônica Revista de Antropologia*, 6(2), 358–384.

SAB Norte. (2018). *Primeira Circular da IV Reunião da Sociedade de Arqueologia Brasileira (SAB) – Regional Norte*. Manaus, AM. Disponível em: https://www.sabnet.com.br/arquivo/download?ID_ARQUIVO=1517 Acessado em 17 de fevereiro de 2019.

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

van Velthem, L. H. (2012). O objeto etnográfico é irredutível? Pistas sobre novos sentidos e análises. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 7(1): 51-66.

Viveiros de Castro, E. 2002. O nativo relativo. *Mana*, 8(1): 113-148.

Wichers, C. A. M. (2010). *Museus e antropofagia do patrimônio arqueológico: (des) caminhos da prática brasileira*. Tese de Doutorado, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Lisboa.