

YÂDÉ KIIRÎBAWA YEPÉ WASÚ! Uma reflexão sobre a luta Tupinambá em defesa do seu território¹

Hudson Romário Melo de Jesus²

RESUMO

Está é uma breve, mas importante reflexão sobre como nós, os Tupinambás da região do Tapajós praticamos políticas de defesa ambiental e territorial. A partir da discussão sobre como ainda somos negados pela sociedade, mas que na verdade somos parte fundamental da história do Brasil, apresento como exemplo o *II Encontro Ancestral Tupinambá no rio Tapajós* que deliberou pelo *Manifesto de Defesa da Vida e Amor pelo Sagrado rio Tapajós*, ato em conjunto com as etnias Arapyun, Borary, Kumaruara e Tapuia. Por fim, debato que continuaremos resistindo as políticas do estado nacional que buscam usurpar nosso território e sobre a luta conceitual que travamos para nossa afirmação étnica.

Palavras-chave: Povo Tupinambá; II Encontro Ancestral Tupinambá; Resistência Étnica, Rio Tapajós.

ABSTRACT

This is an important reflection on how Tupinambá people in the Tapajósriver region have been practicing environmental and territorial protection politics. Here I discuss how we are still denied by society, but that, in fact, we are a first part of the history of Brazil. I present as an example the "II Tupinambá Ancestral Meeting" which deliberated for the manifesto in defense of life and love for the sacred Tapajós river, together with the Arapiun, Borari, Kumaruara and Tapuia ethnic groups. Finally, I reason that we will continue to resist the politics of the Brazilian government that they seek to infringe our territory and on the conceptual struggle we wage for our ethnic affirmation and resistance.

Keywords: Tupinambá People; II Tupinambá Ancestral Meeting; Ethnic Resistance; Tapajós River.

¹ Yâdé Kiiirîbawa Yepé Wasú” na língua Tupinambá significa: “Nossa união é nossa força”. Este artigo foi publicado originalmente em língua inglesa na Revista de Arqueologia Pública. Publicamos a tradução no português a convite especial da Revista Caderno 4 Campos.

² Mestre em Arqueologia pela Universidade Federal de Sergipe, professor da Escola Indígena Suraraitá Tupinambá, aldeia São Francisco. Contato: melohudson@rocketmail.com.

1) INTRODUÇÃO

Há mais de 522 anos, nosso Povo Tupinambá vive na região conhecida hoje como Baixo Tapajós. Vivemos na T.I. Tupinambá (Terra Indígena Tupinambá do Baixo Tapajós) com nossas aldeias localizadas na porção sudeste da unidade de conservação ambiental Resex Tapajós-Arapiuns (Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns) na margem esquerda do baixo curso do rio Tapajós, área sul do município de Santarém em divisa territorial com a cidade de Aveiro/PA (Vaz 2010; Jesus 2022a).

A Resex Tapajós-Arapiuns foi criada em 1998 após muitos debates sobre a importância da preservação ambiental na área. Sobre a regularização fundiária, os conflitos na região da T.I. Tupinambá e da Resex Tapajós-Arapiuns têm sido articulados em momentos históricos paralelos ao registro dos primeiros loteamentos federais na área da Flona Tapajós (Floresta Nacional do Tapajós), reserva ecológica localizada na margem direita do baixo curso do rio Tapajós defronte à Resex Tapajós-Arapiuns (IBAMA 2004: 35-37).

Segundo relatório federal (ICMBIO 2008) a grande trajetória de conflitos se intensificou politicamente na década de 1980, quando diferentes grupos comunitários da margem esquerda do rio Tapajós buscaram seu direito de política públicas para a titulação das terras tradicionais dos povos indígenas, no intuito de impedir o avanço de diversos projetos de extração ilegal de madeira.

Em 1981, após a constituição de documentos, reuniões e audiências públicas com o INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) ocorreu a primeira regularização de terrenos vinculados aos povos reconhecidos como famílias de uma comunidade tradicional. O local fica situado às margens do rio Tapajós com uma área de aproximadamente 64 x 13 km (quilômetros) e havia sido ocupado indevidamente por uma serraria construída para a realização de extração “legal” de madeira (GDA 1999 apud ICMBIO 2008: 7). Desde então, batalhas marcam a história das mobilizações dos povos indígenas durante as décadas de 1980 e 1990. Mais notavelmente, contra a entrada de um empreendimento da empresa madeireira e suas ações para derrubar floresta ilegalmente (ICMBIO 2008: 7-8).

Após pressão e campanha política de movimentos indígenas e comunitários pela conquista dos direitos tradicionais à terra, o presidente da república em exercício assinou carta de compromisso com a criação da Resex Tapajós-Arapiuns em 21 de setembro de 1998 e em 6 de novembro de 1998. O mandatário assinou a portaria que criou a referida reserva extrativista, com área delimitada em aproximadamente 6.476 km² (quilômetros quadrados) (647.611,64 hectares) (BRASIL 1998; ICMBIO 2008: 9; ISA 2021).

A batalha pela reintegração de posse da terra teve difícil conflito quando os coletivos étnicos com ancestralidade Tupinambá começaram a defender suas identidades, caracterizadas por serem diferentes da perspectiva de nacionalidade de um indivíduo. De acordo com nossa história oral,

resistimos e seguimos os caminhos de nossos ancestrais. Como na Praia da Ponta do Pau da Letra, local de memória dos conflitos com grupos de viajantes europeus que desde o século XVI invadiram terras originalmente pertencentes a populações indígenas da região amazônica. Em 2019, a referida Praia recebeu o “II Encontro Ancestral Tupinambá: Agir em defesa do nosso território, rio e floresta”. O rito indígena aconteceu entre os dias 18 e 20 de outubro e foi palco de cerimônias espirituais e cantos de resistência no rio Tapajós e no interior da nossa floresta.

Uma das principais decisões tomadas pelas guerreiras, jovens e pajés, anciões e cacikados foi lançar-se nas águas do rio Tapajós para “[...] interceptar cerca de oito balsas e barcaças do comboio contínuo de saques e destruição de nossos recursos naturais” a fim de realizar um movimento pacífico de alerta para o Estado e a sociedade pública em geral (Povo Tupinambá 2019a). Isso foi determinado como um modo de proteger o território, conforme afirmamos no manifesto Tupinambá que interceptamos (Povo Tupinambá 2019b):

[...] barcaças graneleiras do agronegócio, mineradoras e pecuária que passam na frente de nossas aldeias. Essas barcaças representam o modelo de desenvolvimento predatório e genocida que usa inescrupulosamente o rio Tapajós como rua para escoar os commodities, estes mesmos que estão sendo lavados com o sangue dos povos indígenas da Amazônia.

Nessa direção, nossas práticas de proteção territorial começaram a girar em torno de atitudes que visem apoiar nossa autogestão territorial e a regularização fundiária com estudos detalhados de nossa terra indígena ancestral. Experiência que passa por um forte ritmo de intensa articulação étnica, cultural e política, que obviamente têm seus “altos e baixos”. Nas vivências ocorre discussões políticas para conquista de demandas e momentos considerados “calmos”. Os aldeados vivenciam na aldeia aspectos da disputa pela manutenção dos saberes indígenas versus a ânsia dos capitalistas para introduzirem seus sistemas econômicos em nossas aldeias.

2) CARACTERIZAÇÃO DA PONTA DO PAU DA LETRA, LUGAR-RITUAL INDÍGENA

Nesta seção, demonstrarei informações técnicas sobre o clima, geologia, geomorfologia, vegetação, fauna e outras características da área. A Praia da Ponta do Pau da Letra localiza-se no território da aldeia Jaca da etnia Tupinambá e fica a jusante da Ponta do Enajatuba³. Os limites territoriais da aldeia Jaca são constituídos pelas aldeias Paranapixuna e Jacaré, pelas comunidades tradicionais de Surucuá, São Tomé e Boim, ambas localidades da margem esquerda do baixo curso do rio Tapajós. O rio Tapajós é de grande importância para o Povo Tupinambá não apenas pela sua

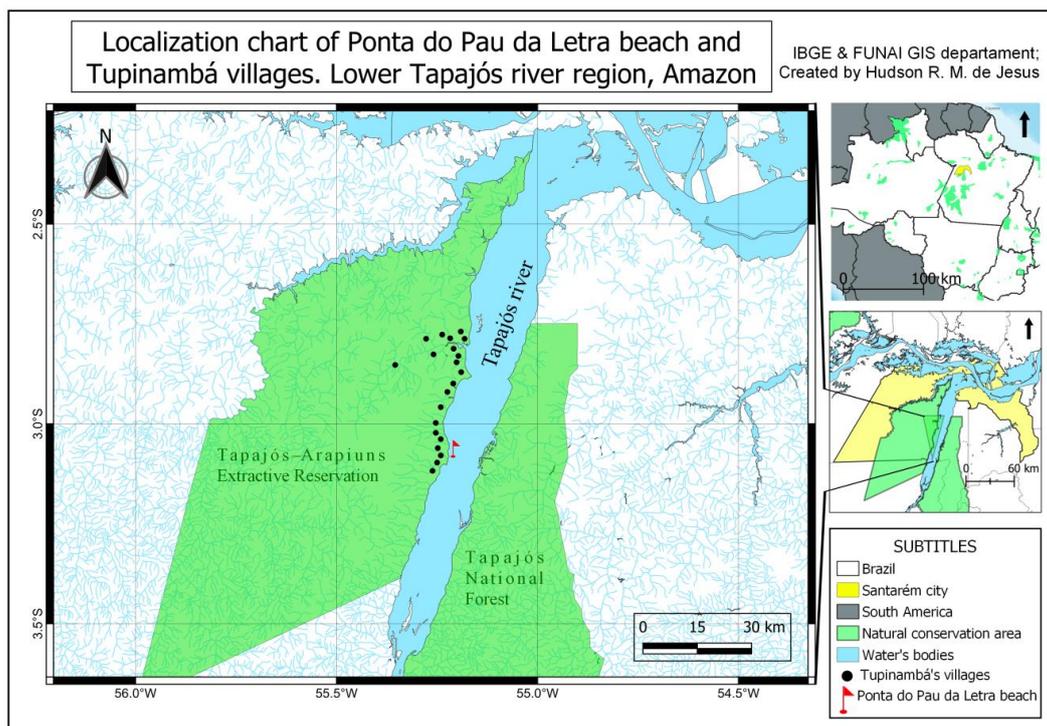
³ A Ponta do Enajatuba é um dos mais icônicos marcos territoriais da nossa T.I. Tupinambá. Trata-se de uma extensa área de praia que é moradia de povos encantados, alguns destes considerados protetores do território, estando ligados a origem da cultura Tupinambá.

alta navegabilidade, riqueza em variedade e quantidade de fauna aquática, mas também por abrigar os seres cosmológicos que ordenaram o mundo Tupinambá; os “Encantados do Tapajós”.

Nosso território é formado por diferentes aldeias, distribuídas em diversas localidades na margem esquerda do baixo Tapajós e na área de Terra Firme da RESEX Tapajós-Arapiuns. Nossas aldeias são: São Francisco, Pajurá, Limãotuba, Cabeceira do Amorim, Enseada do Amorim, Castanhal, Brinco das Moças, Mirixituba, Jaca, Paranapixuna, Santo Amaro, Jacaré, Paricatuba, São Tomé, São Caetano, São Pedro, Paricatuba, Muratuba (Mura), Vista Alegre, Jauarituba, Tucumãzinho, São Pedro e Ukena (figura 1).

O povo Tupinambá localiza a história de seus ancestrais ao longo do rio Tapajós e da floresta encantada, em torno do rio, onde também vivem diferentes etnias, como: Arapyun, Tapajó, Kumaruara, Munduruku, Munduruku Cara-Preta, Tapuia, Tupinambá, Apaká, Arara Vermelha, Tupayu, Jaraki, Borari, Maytapu e Yawaretê (Arantes 2020; Arnaud 2015; Arruti et al. 2019; Beltrão 2013; Cardoso 2019; Colares 2013; Costa & Vaz 2019; Costa Lima 2018; Figueira & Santos 2020; Garcia L.F. 2020; Iores 2009, 2011; Jesus 2018, 2020, 2021; Lima 2013, 2015, 2017, 2019; Marques 2019; Medaets 2018; Peixoto 2017; Peixoto & Peixoto 2019; Peixoto et al. 2013; Rodrigues G. 2018; Silva A. 2018; Silva S. 2013; Silva & Rodrigues 2019; Silva et al. 2021; Pereira & Brasileiro 2020; Tapajós 2019; Tapajós & Silva Neto 2019; Teixeira et al. 2018; Vaz 2010, 2013).

Figura 1: mapa de localização da Praia Ponta do Pau da Letra e aldeias Tupinambá, Baixo Tapajós, Amazonas.



Fonte: Jesus (2022b).

Segundo informações do Cacique Braz Tupinambá a última etapa da autodemarcação da extensão do território Tupinambá delimitou uma área de aproximadamente 200 mil hectares. Tradicionalmente a ancestralidade Tupinambá marca a ocupação indígena na região uma história que reside na complexidade das relações que temos com o lugar onde vivemos.

Para nós a T.I. Tupinambá deve ser um lugar harmonioso para se viver, com nossas belezas naturais, praias de areia branca, água doce e cristalina, fauna e florestas encantadoras, lagos, igapós, e, principalmente, igarapés e caminhos indígenas (Povo Tupinambá 2018: 12).

O espaço onde se realiza o ato ritual caracteriza-se por ser uma zona geográfica com extensa área de praia, com depósitos arenosos de morfologia extensa⁴ que formam belas paisagens de areia branca paralelas à margem litorânea do rio Tapajós.

Em um processo milenar de sedimentação geológica, a Praia da Ponta do Pau da Letra possui como características de paisagem estar próxima de profundos canais fluviais, que são áreas rochosas que emergem com a seca das bacias hidrográficas. Sofrem alterações da sazonalidade idiossincrática do período de vazante deste sistema hidrográfico (Branches Farias & Souza Carneiro 2012; Dantas et al. 2017; Mendes et al. 2020; Oliveira et al. 2000).

Há uma vegetação no local denominada Restinga que margeia a área de floresta, conhecida como Floresta Ombrófila (CONAMA 1996; TNC 2019: 7). A vegetação de Restinga do rio Tapajós é uma floresta de tipo litorânea arenosa que consiste em possuir terreno bastante próximo a corpos d'água, com vegetação com fisionomias do tipo: herbácea aberta e/ou fechada de praia; herbácea fechada de cordão arenoso; arbustivas aberta e/ou fechada inundável e arbóreas. Também pode ser dividida em diferentes comunidades ecológicas de plantas, como as halófilas, as psamófilas reptantes, os brejos herbáceos, a praias gramíneas e o gênero palmeas (*Arecaceae*) (Amaral et al. 2016; Zacardi et al. 2017, 2018).

Esse complexo mosaico de cobertura vegetal é influenciado pela ação fluvial e eólica, processos mecânicos e químicos responsáveis pela deposição dos sedimentos que formam as zonas de Restinga. Pela sua importante função ambiental e ecológica de fixação e estabilização de solos e vegetação, a Restinga tem recebido atenção especial para sua proteção legal de acordo com o Código Florestal Brasileiro, que classificou esses espaços como Área de Preservação Permanente (APP), ou seja, não podem ser ocupadas e/ou devastadas por atores exógenos as referidas áreas (BRASIL 2012).

A temperatura do ar e o clima na Praia da Ponta do Pau da Letra são temperados, com umidade e calor divididos entre uma estação composta por grande quantidade de chuvas no primeiro semestre

⁴ Esses depósitos também são conhecidos como cristas arenosas e litorâneas, sendo responsáveis pela formação de áreas de dunas e depressões de diversos tipos, além de servirem como material de sustentação em várias etapas sucessivas de sedimentação do solo em áreas florísticas típicas de vegetações de Restinga (Costa et al. 1996; Mendes 2012; Scoles 2016).

de cada ano e outra estação de característica ensolarada com pouca precipitação de chuvas durante o segundo semestre de cada ano (Bentes et. al. 2018; Mandù et al. 2020; Souza et al. 2018).

Além da vegetação de Restinga que têm seu limite determinado pela zona de linha de *preamar*⁵ existem outros tipos de ecossistemas vegetais nas imediações das áreas de Terra Firme⁶ que podem ser diferenciados a partir dos tipos de solo e drenagem das águas que estão submetidos, são elas: Floresta Ombrófila (Floresta Tropical) e Florestas de Igapó.

A Floresta Ombrófila ocupa a maior porção de vegetação nativa e compreende a três subgrupos de cobertura florestal. A Floresta Ombrófila Densa Sub-Montana Dossel Emergente (Floresta Densa de Terra Firme) é caracterizada por árvores de grande porte que medem entre 25 a 35 metros de altura com predominância de vegetação exuberante geralmente com uma ou duas espécies que se sobressaem ao estrato arbóreo uniforme; A Floresta Ombrófila Densa Terras Baixas Dossel Emergente (Floresta Aberta com Cipoal) apresenta árvores de altura média em torno de 20 metros cercadas e envolvidas por diversos cipós e trepadeiras. Neste tipo de floresta geralmente encontra-se a ocorrência de manchas de vegetação densa, semelhantes ao tipo de cobertura vegetal mencionado anteriormente; A Floresta Ombrófila Densa Aluvial Dossel Uniforme (Floresta Aberta com Palmeiras) é uma formação mista de palmeiras e de árvores bem espaçadas de altura bastante irregular que varia de 10 a 25 metros de altura (ICMBIO 2014: 31-32).

Com relação as Florestas de Igapó do entorno podemos defini-las como ambientes com terrenos brejosos e pantanosos, periodicamente inundáveis e cobertos por vegetação composta por grandes raízes expostas e/ou submersas. Existe uma correlação entre a Floresta Aberta com Cipoal e as Florestas de Igapó, que em convergência no período das cheias, representam áreas temporariamente sujeitas às inundações do rio Tapajós e seus afluentes (op. cit.).

⁵ Na área do estudo em questão, esta é uma zona geográfica que delimita o espaço de constituição da floresta de Restinga e faz fronteira com outros tipos de grupos de vegetação que possuem aspecto de floresta densa no que concerne a quantidade de árvores, característica fisionômica mais conhecida da floresta amazônica.

⁶ A floresta de Terra Firme é um ecossistema que apresenta grande riqueza vegetal, assim como alta complexidade na composição, distribuição e densidade de espécies e que requer um “habitat” fundamentalmente determinado por condições climáticas e edáficas (ver Araujo et al. 1986: 138 e Gama et. al. 2005: 613).

Figura 2: Cerimônia de proteção territorial durante o II Encontro Ancestral Tupinambá no rio Tapajós



Fonte: Povo Tupinambá (2019)

3) DESCORTINANDO A HISTÓRIA RECENTE DO POVO TUPINAMBÁ DO RIO TAPAJÓS

A invasão territorial dos últimos séculos no Baixo Tapajós foi realizada por diversos grupos *Kariwa*⁷ (não indígenas), como: as missões jesuíticas; o diretório indígena em Santarém; o movimento da cabanagem; os ciclos da borracha; a ditadura militar; e o liberalismo econômico capitalista. Lutamos para que nossos costumes e práticas culturais não fossem perdidos e/ou esquecidos no decorrer do tempo histórico. Passados mais de 500 anos de violência física, psicológica e epistemológica resistimos ao genocídio implantado pelas diferentes políticas econômicas e sociais para os indígenas do Tapajós (figura 2).

A história que nós manifestamos, transversalmente, expressa o nosso modelo de vida e de proteção do território indígena, contexto que informa sobre o que significa ser da etnia Tupinambá nos tempos atuais. Conforme o Protocolo de Consulta Prévia Livre e Informada (Povo Tupinambá 2018: 11) produzido no seminário de autodemarcação territorial ocorrido na aldeia São Francisco:

Somos originários dessa terra, mas naquela época nosso povo tinha medo de ser afirmar devido as ameaças de morte. Após a Constituição de 1988, com o apoio do Grupo Consciência Indígena (GCI), perdemos o medo e voltamos a nos auto afirmar enquanto indígenas. Por meio de nossa união, passamos a lutar pelos nossos Direitos. Lembramos que ficamos todo esse tempo adormecidos como estratégia de sobrevivência e com medo da violência que poderíamos sofrer.

Atualmente o Povo Tupinambá do rio Tapajós fala a língua Nheengatu⁸ e a língua portuguesa.

⁷ *Kariwa* na língua Nheengatu significa “Homem Branco Invasor”.

⁸ Parte importante do desenvolvimento da língua Nheengatu e sua expressão linguística Tupinambá procedeu do contato entre populações Tupinambá e falantes de outras línguas ameríndias como o Arawakan. Trata-se, portanto, da

O Nheengatu é a língua usada pelo Povo Tupinambá da bacia do rio Tapajós, ela pertencente ao tronco Tupi amazônico e vem sendo reinserida nas aldeias a partir da prática docente da disciplina Nheengatu nas escolas indígenas. Os conteúdos linguísticos estão interseccionados com observações do nosso cotidiano e com aspectos lexicais dos aldeados. Por isso, a revitalização e o fortalecimento desta língua são importantes, porque: “[...] é uma língua que vive em nossas memórias, em nossas histórias, cantos, lugares, é uma língua que nos remete não à colonização pelo Kariwa, mas sim aos nossos antepassados, é uma língua verdadeiramente indígena [...]” (Cruz & Ferreira 2020: 10).

No contexto público, a aldeia São Francisco vem sendo uma das primeiras do rio Tapajós a se reafirmar etnicamente como Povo Tupinambá. Este contexto conformou-se com a contínua transmissão de histórias orais e memórias sobre as origens étnicas que tem fortalecido os aspectos da luta política recente e a revitalização de nossos conhecimentos e cultura. Por motivos de proteção legal do território e das pessoas, nossa aldeia possui Ata de convenção que atesta atenção ao plano jurídico como ferramenta a favor dos direitos dos povos indígenas. Afirmo que a ancestralidade indígena da ocupação humana na nossa aldeia possui também testemunhos de assentamentos da época anterior a invasão colonial (Povo Tupinambá 2013).

A partir de 2012 nosso modo de vida voltou a ser fortemente ameaçado diante da possibilidade de construção de uma ferrovia em nosso território. O projeto estava sendo realizado em parceria entre os governos nacionais da China e do Brasil, além de outros parceiros do setor privado. A estrada serviria para o escoamento mais rápido de grãos e cereais para a São Luís no Maranhão, cidade que possui um importante porto de grãos na região norte e seria responsável pelo envio de soja para outros países. Esse momento exigiu do Povo Tupinambá um forte processo de reorganização nas aldeias, o que levou à formação de instituições de representação dos aldeados.

Outros problemas seriam o roubo diário que as mineradoras provocam no rio Tapajós e principalmente o prelúdio da construção de cinco grandes hidrelétricas no rio Tapajós e a possibilidade de edificação de outras duas (Ferreira 2013). Consideradas a última fronteira dos megaprojetos do governo brasileiro na Amazônia, existem 44 projetos de operação de usinas hidrelétricas distribuídas entre os rios Tapajós, Juruena, Teres Pires, Jamaxim e seus afluentes, com grandes hidrelétricas já em funcionamento (TNC 2019: 10).

A plena construção dessas hidrelétricas alteraria a bacia hidrográfica do rio Tapajós afetando uma área substancial em biodiversidade e belezas naturais, cerca de 1.979 km² (197.200 hectares). Extensões de terra, vegetação, rios e igarapés são fortemente impactados durante a construção e operação destas usinas hidrelétricas. As áreas florestais são inundadas e desconsidera-se as moradias

continuidade linguística da língua Tupinambá antiga, agora falada também fora das aldeias indígenas. Uma língua que esteve sujeita a influências externas ao longo do tempo.

de ribeirinhos e populações indígenas (Santini 2012).

A escolha do nome da aldeia São Francisco foi uma homenagem histórica e simbólica à matriarca do Povo Tupinambá no rio Tapajós; Acendina Lina de Melo, falecida uma década antes da reconstrução da aldeia. Por muito tempo, São Francisco foi considerado o padroeiro da comunidade, tanto que, anualmente, entre os meses de outubro e novembro é realizada a festa de São Francisco. Esta festa faz parte da tradição Tupinambá e atende de forma anacrônica às percepções de que o catolicismo romano-português teria destruído as culturas indígenas em suas tradições. É certo que esta nomeação além de demonstrar a ambiguidade do tempo histórico, revela também a importância da memória local para reviver e dar vida ao respeito pelas pessoas que morreram e que lutaram pela nossa cultura.

Sabe-se que a partir dos séculos XVI e XVII as populações indígenas do rio Tapajós sofreram redução populacional em uma tentativa de desestabilizar e desarticular seus modos de vida (Symansky & Gomes 2012). Para nós do povo Tupinambá não foi diferente; mesmo assim foi possível ressignificar nossas tradições e percepções imateriais situação que nos levou à formação de novas formas de indigeneidade. Sobre isso, Souza e Gois (2017: 121) são enfáticos ao dizer que na região do Baixo Tapajós:

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

Por muito tempo, o povo Tupinambá foi considerado um grupo ribeirinho e caboclo. Nesse sentido, nossa história no rio Tapajós foi marcada pela discriminação e negação de nossos direitos. Somos uma nação indígena que está passando por um processo de consolidação como um coletivo reestabelecido, mas entendemos que ainda estamos longe da finalização do processo de retomada.

O Povo Tupinambá e demais grupos indígenas originários do rio Tapajós reorganizaram o movimento indígena a partir da década de 1990. O objetivo primordial do movimento era o reconhecimento da condição étnica indígena diferenciada destes povos e o início da reaquisição de suas terras tradicionais. A partir disto, em maio de 2000, foi criado o CITA (Conselho Indígena Tapajós-Arapiuns) (Vaz 2014: 3) responsável por reunir diversos povos indígenas dos rios Tapajós, Arapiuns e Maró, e que passou a responder também pela mobilização indígena no Baixo Tapajós, principalmente em termos da regulamentação e demarcação de terras indígenas.

As experiências históricas recentes do século XXI, a proximidade geográfica e a trajetória de ocupação dos Tupinambá em parceria com o povo Arapyun estão intrinsecamente ligadas com a

criação da Resex Tapajós-Arapiuns. Que teve sua constituição oficial através do IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente) em 1998; uma grande conquista dos povos indígenas que vivem nesta unidade de conservação ambiental.

A criação da Resex Tapajós-Arapiuns foi a consagração de avanços nas conquistas indígenas. Para isso importantes lutas foram travadas a partir do início da reabertura democrática do estado brasileiro entre as décadas de 1980 e 1990. Sobre isso Peixoto e Fleuri (2018: 537) enfatizam que:

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

Em sua gênese a Resex Tapajós-Arapiuns teve como justificativa principal a proteção de grandes áreas de floresta da expansão de empresas madeireiras. Ao mesmo tempo, este contexto provocou nas principais lideranças da época o tema da história indígena e da identidade cultural (Vaz 2011). Assim, a concepção da Resex Tapajós-Arapiuns representa um marco importante nas mobilizações étnicas do Baixo Tapajós, em nosso caso significou o retorno definitivo do Povo Tupinambá na luta por seus direitos originários.

A partir de 2011, a luta Tupinambá pela regularização fundiária do território tradicional aguçou-se e passou a ser encabeçada diretamente pelo CITUPI (Conselho Indígena Tupinambá do Baixo Tapajós). Uma entidade criada para nos representar jurídica e etno-politicamente, composta pelos *Caciques*, *Tuxawas*, *Pajés*⁹, *Parteiras* e *Benzedeiras* das aldeias¹⁰. As lideranças foram escolhidas em um processo coletivo, eles têm a função de lutar pela melhoria de todos e devem sempre se comunicar com o nosso povo sobre as atividades políticas.

⁹ Ser *Cacique* está relacionado as relações de parentesco, prestígio e generosidade da família principal da aldeia. Ele é responsável por organizar e cuidar de questões referentes aos indígenas como modo de vida e rituais, devendo ser um exímio articulador de assuntos políticos e culturais. O *Tuxawa* possui atribuição a um posto de liderança dentro da aldeia que se refere a sua tradição como agricultor e articulador político. Enquanto o *Pajé* é um líder e intermediário espiritual. Sábio indígena sobre os espíritos da floresta e espíritos anciões que em sua Pajelança utiliza medicamentos naturais de poder como banhos produzidos através de raízes de plantas e chás feitos de ervas e sementes da floresta. Além disso, ele também utiliza substâncias animais e minerais para expulsar espíritos malignos e curar diversas doenças físicas e/ou espirituais. Ambas as denominações possuem origem na língua Tupi-guarani.

¹⁰ Já as *Parteiras* são as responsáveis por realizarem partos domiciliares por meio de técnicas de massagem. Um aprendizado adquirido desde a infância que tem como base a vivência e os saberes e práticas indígenas. As *benzedeiras* são as pessoas que carregam a bondade em suas práticas e possuem conhecimentos sobre o uso de plantas que curam e sabem cada remédio natural específico para cada problema de saúde. A sabedoria antiga destas mulheres une plantas medicinais oração e fé.

A situação fundiária da T.I. Tupinambá e de suas aldeias ainda é alvo de muitas batalhas no campo jurídico das reivindicações indígenas. Mesmo hoje sendo reconhecida pela comissão local da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), ainda não há indicação de data para a demarcação. Mesmo sendo um direito indígena garantido pela constituição brasileira (BRASIL 1988) e também configurado na “Convenção 169” da OIT (Organização Internacional do Trabalho) (OIT 1989, 2011), que teve seu texto aprovado pelo governo brasileiro passando a ser validada no território nacional a partir de 2003 (BRASIL 2002, 2004).

4) TERRITÓRIO, PAISAGEM, LUGARES SIGNIFICATIVOS E MEMÓRIA

Existem muitos conceitos de território na arqueologia. Segundo Zedeño (1997) o conceito pode ser compreendido como parte da história socioambiental da interação humana no meio em que vive, assim é uma demonstração da territorialidade humana. O território estaria na esfera econômica, social, política e ritual, possui forte dimensão espacial que envolve as habitações e a vida diária das pessoas.

É importante ressaltar que a paisagem da Praia da Ponta do Pau da Letra é um indicador que define parte do território ambiental, mas isto não deve ser observado somente de tal maneira, pois existem inúmeras formas de observarmos e conceituarmos um território. Principalmente, se estivermos pensando do ponto de vista identitário e étnico indígena.

O conceito de território em arqueologia é observado não somente como um espaço através do qual as culturas e pessoas no passado ocuparam e habitaram a terra, contextos que geralmente são interpretados através da distribuição espacial e geográfica de artefatos. O território registra lugares e paisagens muito antigas. Destaco o conceito de territorialidade como elemento significante às populações tradicionais, pois são locais de seres espirituais (Zedeño 2008: 211-213). Essa interação tridimensional é construída pela combinação da modificação humana de uma paisagem, vista antes como meio ambiental. Atualmente, elas empregam historicidade na formação de territorialidades específicas (Zedeño 2008: 212).

Na definição de Garcia (2017: 29) “[...] a paisagem é o que entrelaça os diferentes “significados” [...] daquilo que “[...] corresponde à temporalidade da experiência humana conectadas aos caminhos, lugares, toponímias e topográficas”. Estas experiências são narrativas e histórias indígenas que ouvimos, escrevemos, cantamos e também transmitimos na construção da memória do Povo Tupinambá.

Silva (2013) ao estudar o Povo Assurini nos apresentou a ideia de que lugares significativos trazem consigo registros ancestrais de visitação e historicidade. Do ponto de vista da diversidade cultural são espaços de narrativas arqueológicas. São lugares significativos física e simbolicamente

transformados pelas percepções da identidade e da cultura, invocam encontros culturais que os tornam persistentes (BOWSER & ZEDENO, 2009) e que são defendidos pelos povos indígenas em diversas partes do mundo.

Jácome (2017: 497) em seu estudo sobre a sociedade WaiWai e sua vivência nas margens dos rios Trombetas e Nhamundá demonstrou que os lugares significativos dos WaiWai:

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

Nessa perspectiva, Jácome (2017: 197) aponta que os lugares significativos não são necessariamente “[...] sítios arqueológicos, ou seja, lugares com vestígios materiais que nós reconhecemos como tal. Mas são lugares com histórias e marcas (visíveis ou não) que fazem parte da narrativa histórica de humanos e não humanos [...]”.

A memória indígena auxilia na interpretação de tais paisagens sociais e parques culturais. Por isso, é imprescindível entender como estes lugares estão presentes na vida diária dos povos indígenas. Existem lugares de memória que estão ligados ao conceito de ancestralidade indígena dos lugares significativos (Silva 2013). Como resultado a identificação e/ou medição de tamanho de sítios arqueológicos é normalmente baseada a partir do recolhimento de informações prévias creditadas aos conhecimentos locais sobre o território. Nisto esta memória pode ser relacionada a identidade étnica explícita na relação das pessoas indígenas com seu território.

O conceito de paisagem é imprescindível para entendermos o significado de território, lugares importantes e a memória a eles associada. Para Machado (2013: 78) o conceito de paisagem cultural não envolve somente as paisagens materialmente modificadas, mas também aquelas que são transformadas pela percepção humana.

Há muitos entendimentos sobre o que é paisagem. Um inicial que o entende a paisagem como sinônimo de meio ambiental e que a classifica como responsável por oferecer diferentes condições ambientais de recursos necessários à sobrevivência e subsistência de uma sociedade humana. Observa-se a paisagem como espaço ambiental composto por sistemas ecológicos com estrutura e vida de transformação própria na qual a humanidade passou os milhares de anos de sua evolução adequando-se a está e domesticando-a (Arroyo-Kalin et al. 2008; Machado 2017; Magalhães 2013; Neves 2013; Neves & Heckenberger 2019; Piperno 2011; Scheel-Ybert 2016; Thomas & Van Damme 2010; Wiersum 1997).

Na arqueologia, somente mais recentemente pode ser considerada a segunda visão que trata

da paisagem ambiental como um lugar significativamente marcado pela experiência social e cultural (Bednarik 1995; Zedeño & Bowser 2009). Hodder (1986, 1992) em sua perspectiva histórica e interpretativa alertou para o registro arqueológico como uma alegoria não redutiva da adaptação biológica humana ao meio ambiente, mas de uma interação social no ambiente e com o ambiente. O que inclui não apenas o uso do meio ambiente para sobrevivência, mas sua significação através de rituais e práticas simbólicas.

As paisagens são locais constituídos e carregados de histórias que são acionadas e desencadeadas através de atividades rotineiras nos territórios. Cada um dos lugares que fazem parte das paisagens possuem uma memória associada a ele que é ativada durante uma visitação ou na vivência na aldeia. Com predicados e significados específicos e distintos, as paisagens possuem particularidades derivadas das suas relações com as pessoas e sua inter-relação (interação) com outros lugares da paisagem criados pela performance humana de utilização deste lugar e também pelo ato de contar a história local (David & Thomas 2010).

Por isso pensar a longa duração da ocupação ameríndia de um determinado local significa produzir uma arqueologia do presente em território indígena que pode ser transversal a uma arqueologia do sentimento de pertencimento Tupinambá e no seu cerne ser calcada na relevância das fontes que a história oral possui (Garcia 2020). Com isso, a tradição indígena sua cosmologia, valores, saberes nativos, maneiras particulares de historicidade e significação dos lugares tornam-se os atores principais da prática arqueológica. A esse respeito Garcia (2017: 36-37) aponta que a metodologia aplicada à pesquisa de campo em arqueologia e na escrita etnográfica deve frisar na:

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

Os regimes de conhecimento e a sabedoria do Povo Tupinambá são constituídos, dentre outras formas, por suas relações de vivência e convivência em suas aldeias e território. Neste sentido, posso dizer que o conhecimento indígena não é diametralmente oposto as ciências arqueológicas. Entretanto, durante muito tempo o nosso conhecimento tem sido dicotômico em relação ao fazer arqueológico. A partir de minhas experiências como arqueólogo e aldeado tem reacendido minhas expectativas científicas, pois vivo na aldeia e tenho tido um olhar local para as paisagens, fenômenos ambientais e caminhos indígenas do território.

5) A FLORESTA E A PRAIA DA PONTA DO PAU DA LETRA COMO CASA DE DESCANSO PARA CONSTRUIR UMA TEORIA INDÍGENA NA PERSPECTIVA DOS TUPINAMBÁS

As paisagens são espaços territoriais, simbólicos e sagrados que emergem das visões de mundo controladas e contestadas pela prática social e ontológica. Seu entendimento é permeado pela vivência nas paisagens e lugares em um território tradicional (Lui & Molina, 2009).

Os lugares significativos na T.I. Tupinambá contam histórias indígenas sobre a criação, gênese da vida, cosmologia e sobre a importância de seres mitológicos na constituição de nossa cultura como a Cobra-grande, a Onça e o Uirapuru. Essas histórias fazem parte da construção cosmológica e narrativa de existência do povo Tupinambá.

A vida vinculada ao território e uso cultural inserida do território, seja na perspectiva das práticas sociais ou nas práticas de conhecimentos etnobotânico, são os principais argumentos que atestam os significados para os nativos permanecerem em suas terras. A vivência vinculada ao território na perspectiva das práticas sociais e dos saberes etnobotânicos é um argumento que atesta significados para os indígenas permanecerem em suas terras (Bicker et al. 2005; Gomes 2021).

Grande parte das culturas nativas amazônicas têm sido mal definidas e interpretadas pelas correntes epistêmicas do fazer científico que tratam do comportamento humano (Arruti 1997; Almeida 2004; Bensusan 2004; Bolínos 2010; Costa 2019; Iores 2018; Vadjunec et al. 2011). Por exemplo, a ideia naturalista a partir do século XIX de que os índios foram aculturados, perpassando pela generalização da denominação de campesinato amazônico presente nos registros e estudos sociológicos da primeira metade do século XX, chegando a formulação conceitual de grupos periféricos pensados pela antropologia recente (Calegare et al. 2014; Below 2015; Costa et al. 2013; De Castro 2013; Emmi 2007; Harris 1998; Iores 2014; Kawa 2012; Lacerda 2013; Lima 2015; Medaets 2019, 2021; Oliveira 1988; Pace 1997, 2006; Peixoto et al. 2013; Pontual 2015; Reis 2017; Sarquis 2010) (Figura 3).

Figura 3: Intercepção de minério saqueado de terras indígenas, participação das etnias Tupinambá, Arapiun, Borari, Kumaruara e Tapuia.



Foto: Povo Tupinambá (2019).

No Brasil, agora mais profundamente, nós indígenas que somos comumente referidos em pesquisas e publicações como “objetos de estudo” assumimos uma posição de intelectualidade para propor uma teoria diferente daquelas precedidas pelo “ocidente” para caracterizar e classificar as formas como estamos imersos na sociedade contemporânea (Amado 2019; Angelo 2018; Arantes 2019; Baniwa 2006, 2019a; Correa C. 2019; Correa E 2019; Fernandes 2017; Kayapó 2013; Priprá 2021; Ramos 2016; Vaz 2019a, 2019b).

Considero a Praia da Ponta do Pau da Letra como um local sagrado no nosso território porque contempla a nossa história cosmológica. Devido a isso, a construção da teoria indígena sobre a noção de identidade e sua relação com o território e as noções de territorialidade, por meio da definição de lugares sagrados, só pode ser constituída ao nos posicionarmos pela tomada de posição nos ambientes acadêmicos. Uma questão que podemos responder através das nossas experiências sobre nossa tradição ameríndia de vivência em aldeias. Nosso pertencimento étnico não pode ser mais visto como a imagem de que para sermos sociedade indígena devemos viver “isolados” e de que nossa cultura social teria sido encapsulada no tempo.

Essa visão errônea de povos isolados deriva de uma concepção equivocada da ideia de vivência em aldeias (Shelton et al. 2013). Porque os povos indígenas estão praticando o isolamento na Floresta Amazônica para buscar abrigo ali para escapar do genocídio homogeneizador do governo brasileiro e de sua necropolítica. Esse isolamento voluntário se deve aos contatos forçados realizados no passado e no presente que visam somente o acesso aos recursos naturais disponíveis nas terras indígenas. Condições históricas opressivas como massacres e escravização também são fatores que

contribuem para tal contexto e que ameaçam nossas vidas e territórios.

Refugiar-se na floresta é uma forma de evitar contatos forçados que ocorrem por meio de diversas violências como mortes, estupros e epidemias. É legítimo pensarmos que antes da invasão europeia não havia essa concepção de povos isolados ou até mesmo em isolamento voluntário. Esta visão romântica e preconceituosa do isolamento é equivocada devido aos povos indígenas considerados isolados terem sim contatos furtivos com outras coletividades vizinhas, especialmente em áreas com diferentes etnias e povos tradicionais (CIDH, 2013; Shelton et al. 2013).

No século XX, o asilo voluntário na floresta por parte de povos indígenas ocorreu devido as políticas do governo brasileiro de uma suposta “atração” e “pacificação” empreendida inicialmente pelo SPI (Serviço de Proteção ao Índio) e posteriormente pela FUNAI. Estas políticas perduram fortemente até o final da década de 1980 e no século XXI e voltaram com força durante o atual governo federal (Baniwa 2019b; Stoll 2019; Povo Tupinambá 2021; Vaz 2019c) (Figura 4).

Figura 4: Guerreiras em defesa de nosso patrimônio ambiental no rio Tapajós



Foto: Povo Tupinambá (2019).

Segundo a FUNAI existem cerca de 120 coletividades indígenas no Brasil que ainda não foram contactadas (FUNAI 2021). O contato forçado de quaisquer desses povos tem uma dimensão incalculável, pois confronta a noção de direitos humanos, significando a continuação do genocídio contra os povos indígenas originários da Amazônia e América do Sul. Nesse sentido, são necessárias políticas de proteção aos povos indígenas que respeitem a sua autodeterminação (Shelton et al. 2013).

Qualquer tipo de contato forçado viola os direitos fundamentais de nossos povos que vivem em asilo na floresta. Considerando que temos o direito constitucional e internacional de escolher qual nosso próprio modo de vida, organização político-social e linguística cultural. Assim, é preciso fazermos uma reflexão real sobre o que aconteceu com nosso Povo Tupinambá na região do rio

Tapajós após o início do contato e conflito interétnico desde o século XVI. Particularmente, não acreditamos que desaparecemos nos primeiros duzentos anos dos conflitos étnicos e bélicos com o branco. Em vez disso, continuamos a resistir nos últimos cinco séculos.

O motivo para que a diversidade de etnias indígenas da região do Baixo Tapajós não fosse mencionada nos documentos da “narrativa historiográfica oficial” (Iores 2019; Jesus 2019) foi a visão evolucionista que viu nos nomes indígenas um primitivismo e permissividade, desde o século XVII. Uma concepção errônea que determinou povos como selvagens e em estágios de evolução (Curi 2015; Garcia S. 1993; Geertz 2004; Laraia 2001; Lévi-Strauss 1989; Wagner, 2010).

Com este cenário, pesquisas e documentos históricos passaram então a falar das populações nativas cunhando-as com termos como: caboclos e ribeirinhos. Na verdade, esses foram chamados assim sem terem sido consultados sobre como se viam. Assim, não houve o fim das culturas indígenas, mas simplesmente uma opção dos autores de não visibilizar as diferenças culturais entre coletivos de pessoas.

Em outras palavras, não é que não existam mais referenciais na contemporaneidade, mas sim que os povos originários resistiram e não negaram suas identidades. Sempre souberam que possuíam uma forte ancestralidade indígena e agora, mais que nunca, têm uma coragem excepcional para afirmar sua etnicidade identitária e fugir das categorias culturais colonizantes e homogeneizadoras.

A diversidade nunca deixou de existir, certamente que modificações transculturais ocorreram, mas a afirmação da identidade indígena da Nação Tupinambá da região sempre existiu. E sempre fez parte da paisagem sociopolítica e cultural do rio Tapajós.

Isso não significa pensar ou atribuir visão estática aos Tupinambá ou simplesmente propor um modelo de rupturas e continuidades, pois este modelo acaba gerando uma seletividade cultural e promove segregações ao escolher os “apetrechos” culturais que poderiam ou não permanecer em nossa sociedade no tempo presente.

6) CONSIDERAÇÕES FINAIS

O nosso processo de mobilização étnica só fica mais forte. O longo silêncio sobre a existência de diferenças sociais entre os povos indígenas originários do Baixo Tapajós foi uma escolha da forma como a ciência em geral caricaturou a cultura. Por isso, não se pode afirmar que em algum momento desta história houve um findado e finalizado apagamento étnico da cultura Tupinambá. Ao contrário, resistimos e vivemos em harmonia com nosso território.

Uma das problemáticas que enfrentamos em nosso território são as políticas públicas que o Estado nacional brasileiro busca implantar na região desde a década de 1950, as quais foram baseadas em um suposto “povoamento” da região amazônica, lugar onde hipoteticamente não haveria

ocupações humanas densas. Como resultado, muitos territórios indígenas foram e têm sido invadidos sendo sobrepujados.

Conjuntamente, a literatura histórica convencional tentou nos fazer invisíveis, assim como outros povos, como: os Borary, Arapyun, Tapajó, Maytapu, Tupayú, Corarienses, Kumaruara, Arara Vermelha, Munduruku, Comandy, entre tantos outros. E por isso, sofremos com a violência e a negação de nossos direitos e identidade indígenas.

Além de termos que proteger nosso patrimônio ambiental temos que lutar também contra a ideia equivocada sobre a descendência indígena que para nós é ligada à nossa ancestralidade e não às questões fenotípicas e genéticas. O exemplo que apresentamos para proteger nosso território foi realizar uma ação direta de defesa de nossas riquezas naturais em conjunto com nossos parentes Arapiun, Borari, Kumaruara e Tapuia com seus maracás, cantos, adornos, corpos pintados de jenipapo e urucum, faixas, arcos e flechas.

Nossa afirmação é uma resistência étnica e territorial na qual acredito ser melhor escrever outra história que trate do tema da existência indígena do que reescrever uma história de evolução cultural da região. É importante mostrar a todos nossa verdadeira e coletiva história ancestral, bem como nossas experiências, práticas cotidianas e formas de organização política. Afirmarmos que vivemos uma renovação em nossa vida indígena e que após séculos de suspiros de resistência e de direitos negados pela sociedade hegemônica, herdamos está luta. Mesmo assim, nunca acreditamos que estamos em “extinção”, como proclama a sociedade em geral. Fazemos um movimento de alteridade que levanta uma luta conceitual sobre quem somos, com isso derrotamos os conceitos arcaístas da formação da sociedade brasileira e fazemos um movimento de resistência a usurpação dos *kariwa* em nosso território.

O Grito Ancestral do Povo Tupinambá é uma expressão máxima de luta pela defesa e proteção de nosso rio Tapajós e da nossa floresta amazônica que deve permanecer em pé. Este ritual que ocorre anualmente em nossa terra indígena vem trazer um alerta para a vida dos nossos ancestrais que deram sua vida em troca do lucro imoral da sociedade do capitalismo.

REFERÊNCIAS

- Almeida, A. 2004. Terras tradicionalmente ocupadas – processos de territorialização e movimentos sociais. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, 6 (1): 9-32.
- Amado, L. 2019. *Vukápanavo: o despertar do povo Terena para os seus direitos – movimento indígena e confronto político*. (Tese de doutorado). PPGAS/UFRJ, Rio de Janeiro.
- Amaral, D.; Costa-Neto, S.; Jardim, M.; Santos, J.; Bastos, M. 2016. *Curatella americana* L. (Dilleniaceae): primeira ocorrência nas restingas do litoral da Amazônia. *Revista Brasileira de Biociências*, 14(4): 257-262.
- Angelo, F. 2018. *Educação escolar entre os povos indígenas de Mato Grosso: cinco casos, cinco estudos*. Tese de doutorado. PPGAS-UFRJ, Rio de Janeiro.
- Arantes, L. 2019. Reflexões sobre processos de constituição do movimento indígena no Baixo Tapajós a partir de narrativas femininas. *Revista Ciências da Sociedade*, 3(5): 92-117.
- _____. 2020. *Mulheres indígenas do baixo rio Tapajós (Pará) em exercício de mediação social*. Tese de doutorado. PPGSND-UFOPA, Santarém.
- Araújo, A.; Jordy Filho, S.; Fonseca, W. A vegetação da Amazônia brasileira. 1986. In: *1º Simpósio do trópico úmido*. Brasília: EMBRAPA-CPATU, p. 137-152.
- Arnaud, M. 2015. Conflitualidades socioterritoriais nas reservas extrativistas Tapajós-Arapiuns e “Verde Para Sempre” no Estado do Pará. In: *XI Encontro nacional da ANPEGE*. Dourados: Editora UFGD, p. 1-12.
- Arroyo-Kalin, M.; Clement, C.; Fraser, J. 2008. *Extensive to intensive, or first fruits and then roots? Bitter/sweet thoughts on agricultural intensification in pre-Columbian Amazonia*. Dublin: World Archaeological Congress, p. 1-12.
- Arruti, J. 1997. A emergência dos remanescentes. *Mana*, 3(2): 7-38.
- _____; Vieira, J.; Silva, S. 2019. Território, educação e língua: notas sobre a afirmação étnica Munduruku no Baixo Tapajós. *Revista Ciências da Sociedade*, 3(5):118-139.
- Baniwa, G. 2006. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação.
- _____. 2019a. Antropologia colonial no caminho da antropologia indígena. *Novos Olhares Sociais*, 2(1): 22-40.
- _____. 2019b. Indígenas na política e o poder tutelar no (des)caminho da autonomia indígena no Brasil. In: Garcés, C.; Silva, T.; Morales, E. (orgs.). *Desafiando leviatãs: experiências indígenas com o desenvolvimento, o reconhecimento e os Estados*. Belém: MPEG, p. 115-138.
- Bednarik, R. 1995. Concept-mediated marking in the lower Paleolithic. *Current Anthropology*, Chicago, 36(4): 605-634.
- Below, J. 2015. Educación, ciudadanía diferenciada y conflictos: el caso brasileño de la Reserva Extractivista Tapajós-Arapiuns. In: Potthast, B.; Büschges, C.; Gabbert, W.; Hensel, S.; Kaltmeier, O. (eds.). *Dinámicas de inclusión y exclusión en América Latina: conceptos y prácticas de etnicidad, ciudadanía y pertenencia*. Iberoamericana/Vervuert, Madrid/ Frankfurt, p. 155-177.
- Beltrão, J. 2013. Pertencas, territórios e fronteiras entre os povos indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns versus o Estado brasileiro. *ANTARES*, 5(10): 5-21
- Bensusan, N. 2004. Terras indígenas: as primeiras unidades de conservação. In: Ricardo, F. (org.). *Terras indígenas & unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, p. 66-72.
- Bentes, K.; Oliveira, L.; Zacardi, D.; Barreto, N. 2018. A relação entre a variação hidrológica e os recursos pesqueiros no Baixo Amazonas, Santarém, Pará. *Revista Brasileira de Geografia Física*, 11(4): 1478-1489.
- Bicker, A; Ellen, R.; Parkes, P. *Indigenous environmental knowledge and its transformations critical anthropological perspectives*. Studies in environmental anthropology, Volume 5. Amsterdam:

- e-Library edition, 2005.
- Bolaños, O. 2010. Reconstructing indigenous ethnicities: the Arapium and Jaraqui peoples of the lower Amazon, Brazil. *Latin American Research Review*, 45(3): 63-86.
- Branches Farias, E.; Souza Carneiro, D. 2012. Alterações geomorfológicas no rio Amazonas – Santarém/PA. *Revista Geonorte*, 3(5): 72-79.
- BRASIL. 1988. *Constituição da República Federativa do Brasil (1988)*. Brasília: Senado Federal.
- BRASIL. 1998. *Decreto de 6 de novembro de 1998*: cria a Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, nos Municípios de Santarém e Aveiro, no Estado do Pará, e dá outras providências. Brasília: DOU.
- BRASIL. 2002. *Decreto legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002*: aprova o texto da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre os povos indígenas e tribais em países independentes. Brasília: DOU.
- BRASIL. *Decreto nº 5.051, de 19 de abril De 2004*: promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Brasília: DOU.
- BRASIL. 2012. *Lei nº 12.651 de 25 de maio de 2012*: dispõe sobre a proteção da vegetação nativa e dá outras providências. Brasília, Presidência da República.
- Calegare, M.; Higuçgi, M.; Bruno, A. 2014. Povos e comunidades tradicionais: das áreas protegidas à visibilidade política de grupos sociais portadores de identidade étnica e coletiva. *Ambiente & Sociedade*, 17 (3): 115-131.
- Cardoso, L. 2019. Memorial de uma liderança indígena: a construção política da trajetória... driblando as armadilhas da colonização. *TELLUS*, 19 (39): 293-307.
- Colares, A. 2013. Afirmação étnica e educação escolar indígena do povo Munduruku de Marituba (Belterra-Pará). *Revista HISTEDBR On-line*, 13 (50): 99-122.
- CONAMA. 1996. *Resolução nº 7, de 23 de julho de 1996*: aprova como parâmetro básico para análise dos estágios de sucessão de vegetação de restinga para o estado de São Paulo. Brasília: MMA.
- Correa, C. 2019. *O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá*: reativação da memória por uma educação territorializada. Dissertação de mestrado. MESPT-UNB, Brasília.
- Correa, E. 2019. *Etnovisão: o olhar indígena que atravessa a lente*. Dissertação de mestrado. PPGAn-UFGM, Belo Horizonte.
- Costa, F.; Vaz, F. 2019. Linguagem e memória entre indígenas e povos tradicionais na Amazônia. *Revista de Extensão da Integração Amazônica*, 1(1): 60-62.
- Costa, J.; Bemerguy, R.; Hasui, Y.; Borges, M.; Ferreira Júnior, C.; Bezerra, P.; Costa, M.; Fernandes, J. 1996. Neotectônica da região amazônica: aspectos tectônicos, geomorfológicos e deposicionais. *Geonomos*, 4(2): 23-44.
- Costa, S. 2019. Violência, discriminação, racismo e conflitos envolvendo os povos indígenas do Baixo Tapajós. *Temporalis*, 19(38): 87-100.
- Costa, S.; Vieira, J.; Lima, M.; Mileo, B. 2013. Territorialização e identidade indígena no Baixo Tapajós no estado do Pará. In: *VI Jornada internacional de políticas públicas: o desenvolvimento da crise capitalista e a atualização das lutas contra a exploração, a dominação e a humilhação*. São Luiz: JR Gravadora, p. 1-10.
- Costa Lima, M. 2018. Resistência indígena frente aos agentes dos mercados neocoloniais no baixo rio Tapajós. *Revista Terceira Margem*, 3(11): 13-152.
- Cruz, C.; Ferreira, I. 2020. (Orgs.). *Nheëgatu Asuí Kuxiimawara Kuausawa Tapajowara*. Nheengatu e Notório Saber do Tapajós. Santarém: CEEI.
- Curi, M. 2015. Direito dos povos indígenas: das teorias antropológicas evolucionistas à formação do Estado-Nação. *Revista Jurídica da Presidência*, 17(112): 341-364.
- Dantas, A.; Ribeiro, A.; Santos, L.; Mendes, A.; Mendes, K. 2017. Characterization and distribution of the background sediments of Green Lake, Alter do Chão village, Pará state. *II Congresso Internacional de Hidrossedimentologia*, p. 1-6.
- David, B.; Thomas, J. 2010. Landscape archaeology: introduction. In: David, B.; Thomas, J. (Eds.).

- Handbook of landscape archaeology*. Walnut Creek: Left Coast Press, Inc., chapter 1, p. 27-43.
- De Castro, F. 2013. A identidade denegada. Discutindo as representações e a autorrepresentação dos caboclos da Amazônia. *Revista de Antropologia*, 56(2): 431-475.
- Emmi, M. 2007. Minorias étnicas na Amazônia: índios e negros no processo de construção de identidade de resistência. In: Campos, Í. (org.). *Plano de desenvolvimento sustentável da Amazônia Legal – Estudos – Diagnósticos de aglomerações – PDSA 2005-2008*. Belém: ADA, p. 393-424.
- Ferreira, R. 2013. *Hidrelétricas do Tapajós: em mapa, números e gráficos*. OEco, 19 de julho de 2013. Disponível em: <<https://www.oeco.org.br/reportagens/27374-hidreletricas-do-tapajos-em-mapa-numeros-e-graficos/>>. Santarém (PA), último acesso em 13/09/2021.
- Fernandes, R. 2017. *Na educação continua do mesmo jeito*”: retomando os fios da história Tembê Tenetehara de Santa Maria do Pará. Tese de doutorado. PPGA-UFGA, Belém.
- FUNAI. 2021. *Povos indígenas isolados e de recente contato*. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/povos-indigenas-isolados-e-de-recente-contato>>. Santarém (PA), último acesso em 12/09/2021.
- Figueira, C.; Santos, B. 2020. A festa de Sairé: uma narrativa de resistência da cultura Borari em Alter do Chão (PA). *História Unicap*, 7(13): 263-274.
- Gama, V.; Souza, A.; Martins, S.; Souza, R. 2005. Comparação entre florestas de várzea e de terra firme do estado do Pará. *Revista Árvore*, 29(4): 607-616.
- Garcia, L. G. 2017. *Paisagens do médio baixo Xingu*. Arqueologia, temporalidade e historicidade. Tese de doutorado. PPGArq-USP, São Paulo.
- _____. 2020. Arqueologia e histórias de vida: uma experiência com os Tupinambá de Belmonte, BA. *Brasiliiana*, 9(2): 52-71.
- Garcia, L. F. 2020. Autodemarkação no Maró: a luta territorial dos Borari e Arapium. *Geografia em Questão*, 13(3): 202-222.
- Garcia, S. 1993. Antropologia, modernidade, Identidade: notas sobre a tensão entre o geral e o particular. *Tempo Social*, 5(1/2): 123-143.
- GDA. 1999. *Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns: a história da luta dos comunitários pela defesa de sua terra*. Santarém: GDA.
- Geertz, C. 2004. O selvagem cerebral: sobre a obra de Claude Lévi-Strauss. *Cadernos de Campo*, 12(12): 119-133.
- Gomes, J. 2021. Desvios e encantados: Uma outra arqueologia da paisagem na Amazônia. *Revista de Arqueologia*, 34(2): 61-73.
- Harris, M. 1998. ‘What it means to be caboclo’. Some critical notes on the construction of Amazonian caboclo society as an anthropological object. *Critique of Anthropology*, 18(1): 83-95.
- Hodder, I. 1986. *Reading the past*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1992. *Theory and practice in archaeology*. New York: Routledge.
- IACHR. 2013. *Indigenous peoples in voluntary isolation and initial contact in the Americas*. Washington: Official records.
- IBAMA. 2004. *Floresta Nacional do Tapajós*. Plano de Manejo. Volume I – Informações Gerais. Brasília, Brasil.
- ICMBIO. 2008. *Plano de Manejo*. Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns. Brasília: MMA.
- ICMBIO. 2014. *Plano de Manejo*. Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns. Volume 1 - Diagnóstico. Brasília: MMA.
- Iores, E. 2009. Identidades negadas, identidades construídas: processos identitários e conflitos territoriais na Amazônia. *Ilha*, 11(2): 220-264.
- _____. 2011. Fragmentos que fazem diferença: narrativas indígenas na reconstrução do passado e das identidades étnicas. *Antropologia em Primeira Mão*, 125(2): 1-17.
- _____. 2014. *Uma floresta de disputas: conflitos sobre espaços, recursos e identidades sociais na Amazônia*. Florianópolis: Editora da UFSC.

- _____. 2018. Memory regimes, struggles over resources and ethnogenesis in the Brazilian Amazon. *Vibrant*, 15(2): 1-23.
- _____. 2019. Chamado do pajé: regimes de memória, apagamentos e protagonismo indígena no baixo Tapajós. *Revista Ciências da Sociedade*, 3(5): 39-60.
- ISA. 2021. *Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns*. 2021. Disponível em: <<https://uc.socioambiental.org/pt-br/arp/1353>>. Santarém, último acesso em 10/11/2021.
- Jácome, C. 2017. *Do Waiwai ao Pooco - fragmentos da história e arqueologia dos povos dos rios Mapuera (Mawtohrî), Cachorro (Katxuru) e Trombetas (Kahu)*. Tese de doutorado. PPGArq-USP, São Paulo.
- Jesus, H. 2018. *Traços dos Tapajó: análises de cerâmicas arqueológicas do Sítio Porto de Santarém (PA-ST-42)*. Monografia em Arqueologia. PAA-UFOPA, Santarém.
- _____. 2019. Patrimônio *Tapajowara* no Sítio Porto: herança cultural e resistência étnica na região de Santarém, rio Tapajós. *Revista de Ciências Humanas CAETÉ*, 1(2): 83-99.
- _____. 2020. Traços dos Tapajó: análises de cerâmicas arqueológicas do Sítio Porto de Santarém (PA-ST-42). In: Mageste, L.; Amaral, A.; Cardoso, R. *Arqueologia e patrimônio*. Vol I – experiências, métodos e teorias. São Raimundo Nonato: UNIVASF, cap. 7, p. 92-105.
- _____. 2021. Entre vivências e cerimônias: estudo arqueológico de contexto cerâmico em Santarém, Pará. *Tarairiú*, 1(18): 77-93.
- _____. 2022a. *Yané Rêdáwa Têdáwa São Francisco: arqueologia ancestral no território indígena Tupinambá, rio Tapajós*. Dissertação de mestrado. PROARQ-UFS, São Cristóvão.
- _____. 2022b. *Yâdé Kiiirîbawa Yepé Wasú! Reflection on the Tupinambá battle for the protection your territory*. **Revista de Arqueologia Pública**, v. 17, p. 1-30.
- Kawa, N. 2012. Magic plants of Amazonia and their contribution to agrobiodiversity. *Human Organization*, 71(3): 225-233.
- Kayapó, E. 2013. Literatura indígena e reencantamento dos corações. *LEETRA Indígena*, 2(2): 31-35.
- Lacerda, B. 2013. Tensiones étnico-ambientales: dilemas de construcción de la categoría povos e comunidades tradicionais. In: Bejarano, E. (ed.) *Movilizando etnicidad: políticas de identidad en contienda en las Américas: pasado y presente*. Madrid: Vervuert Verlagsgesellschaft, p. 179-198.
- Laraia, R. 2001. *Cultura: um conceito antropológico*. 14.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Lévi-Strauss, C. 1989. A ciência do concreto. In: Lévi-Strauss, C. *O pensamento selvagem*. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus.
- Lima, L. 2013. Sobreposições e equivocções entre populações indígenas e tradicionais no baixo rio Arapiuns (Santarém/PA). *RURIS*, 7(2): 57-86.
- _____. 2015. *No Arapiuns, entre verdadeiros e -ranas: sobre os espaços, as lógicas, as organizações e os movimentos do político*. Tese de doutorado. FFLCH-USP, São Paulo.
- _____. 2017. Redes de parentesco e dinâmicas de integração do social entre populações indígenas e tradicionais na confluência Arapiuns, Tapajós e Amazonas. *Anais da ReACT*, 3(3): 1-21.
- _____. 2019. Pajelança nas adjacências do rio Amazonas: dimensões sociopolíticas e cosmológicas. *Revista de Ciências da Sociedade*, 3(5): 61-91.
- Lui, G.; Molina, S. 2009. Ocupação humana e transformação das paisagens na Amazônia brasileira. *Amazônica*, 1(1): 200-228.
- Machado, J. 2013. História(s) indígena(s) e a prática arqueológica colaborativa. *Revista de Arqueologia*, 26(2): 72-85.
- _____. 2017. Arqueologias indígenas, os Laklãno Xokleng e os objetos do pensar. *Revista de Arqueologia*, 30(1): 89-119.
- Magalhães, M. 2013. Território cultural e a transformação da floresta em artefato social. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, 8(2): 381-400.
- Mandù, T.; Gomes, A.; Coutinho, M. 2020. Caracterização do conforto térmico da cidade de Santarém-PA. *Revista Geonorte*, 11(37): 279-291.
- Marques, D. 2019. O direito ao Autorreconhecimento na reafirmação étnica na região do Tapajós,

- Santarém-PA. *Revista Ciências da Sociedade*, 3(5): 169-186.
- Medaets, C. 2018. Crianças na economia familiar do Baixo-Tapajós (Pará): Ajudar, aprender, “se acostumar”. *Civitas*, 18(2): 411-430.
- _____. 2019. Dentro y fuera de la escuela. Comparando modos de relacionarse en una comunidad del Tapajós (Pará, Brasil). *RUNA*, 40(2): 113-130.
- _____. 2021. A aprendizagem vista pela antropologia: reflexões a partir de uma etnografia na região do Baixo Tapajós. *Horizontes Antropológicos*, 60(1): 191-222.
- Mendes, A.; Dantas, A.; Ribeiro, A.; Santos, L.; Mendes, K.; Moraes, D.; Almeida, R. 2020. Provenance of heavy and clay minerals in bottom sediments of Green Lake, an Amazonian fluvial lake in Brazil. *Acta Amazonica*, 50(2): 159-169.
- Mendes, J. 2012. A formação geológica da Amazônia: uma visão elementar. Peleja, J.; Moura, J. (Orgs.). *Estudos Integrativos da Amazônia – EIA*. São Paulo: Acquerello, texto 2, p. 57-85.
- Moore, D. 1994. A few aspects of comparative Tupi syntax. *Revista Latinoamericana de Estudios Etnolingüísticos*, 8: 157-168.
- _____; Storto, L. 2002. As línguas indígenas e a Pré-história. In: PENA, S. (Org.). *Homo brasilis*. São Paulo: FUNPEC – Editora, p. 73-92.
- _____. 2014. Historical development of Nheengatu (Língua Geral Amazônica). In: Mufwene, S. (Ed.). *Iberian imperialism and language evolution in Latin America*. Chicago: University of Chicago Press, chapter four, p. 108-142.
- Neves, E. 2013. Was agriculture a key productive activity in pre-Colonial Amazonia? The stable productive basis for social equality in the central Amazon. In: Brondízio, E.; Moran, E. (eds.) *Human-environment interactions*, vol 1. New York: Springer, p. 371-388.
- _____; Heckenberger, M. 2019. The call of the wild: rethinking food production in ancient Amazonia. *Annual Review of Anthropology*, 48(1): 371-388.
- Noble, G. 1965. *Proto-Arawakan and its descendants*. Bloomington: Indiana University.
- OIT. 1989. *Convenção nº 169 da OIT, de 07 de junho de 1989*. Disponível em: <<https://www.oas.org/dil/port/1989%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%20%C2%BA%20169.pdf>>. Santarém, último acesso em 10/10/2021.
- _____. 2011. *Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e resolução referente à ação da OIT*. Brasília: OIT.
- Oliveira, A. 1988. Amazônia: modificações sociais e culturais decorrentes do processo de ocupação humana (séc. XVII ao XX). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 4(1): 65-115.
- Oliveira, J.; Pastana, J., Navegante, P. Schalken, C. 2000. Caracterização hidrogeológica da cidade de Santarém e das vilas de Mojuí dos Campos e Alter-do-Chão com proposta técnica para a perfuração de poços tubulares profundos. *Águas Subterrâneas*, p. 1-23.
- Pace, R. “The amazon caboclo: what's in a name?”. *Luso-Brazilian Review*, Madison, v. 34, n. 2, p. 81-89, 1997.
- _____. 2006. Abuso científico do termo 'caboclo'? Dúvidas de representação e autoridade. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 1(3): 79-92.
- Peixoto, K.; Peixoto, R. 2012. A luta territorial dos indígenas da Terra Maró. *Somanlu*, 12(2): 175-197.
- _____. 2017. Racismo contra indígenas: reconhecer é combater. *ANTHROPOLÓGICAS*, 28(2): 7-56.
- _____; Fleuri, R. 2018. “um pouquinho de cada”: os indígenas ensinam a educar. In: Rodrigues, A.; Berle, S.; Kohan, W. (orgs.). *Filosofia e educação em errância: inventar escola, infâncias do pensar*. Rio de Janeiro: NEFI, p. 523-542.
- _____; _____. 2019. Os Borari e os Arapium: história do tempo presente. *Revista de Ciências Sociais*, 3(5): 140-168.
- Peixoto, R.; Arenz, K.; Figueiredo, K. 2013. O movimento indígena no Baixo Tapajós: etnogênese, território, Estado e conflito. *Novos Cadernos NAEA*, 15(2): 279-313.

- Pereira, T.; Brasileiro, T. 2020. Educação superior indígena na universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa): um olhar pedagógico pós-colonial a partir das perspectivas inter e multicultural. *Brazilian Journal of Development*, 6(11): 90728-90741.
- Piperno, D. 2011. The origins of plant cultivation and domestication in the new world tropics patterns, process, and new developments. *Current Anthropology*, 52(4): 453-470.
- Pontual, F. *The last move of the ribeirinho: indigenous sovereignty and servitude in the middle and lower rio Negro basin, brazilian Amazonia*. Doctoral thesis. Department of Philosophy-UC, Berkeley: ProQuest LLC, 2015.
- Povo Tupinambá. 2013. *Ata de Convenção jurídica*. Santarém, Brasil.
- _____. 2018. *Protocolo de Consulta Livre Prévia e Informada*. Santarém: MPF.
- _____. 2019a. *II Encontro Ancestral Tupinambá no Tapajós. Povos Indígenas em Manifesto de Resistência Pela Vida*. Santarém, Brasil.
- _____. 2019b. *Carta manifesto em defesa do rio Tapajós e do Território Tupinambá*. II Encontro Ancestral dos Povos Indígenas do Tapajós. Santarém, Brasil.
- _____. 2021. *Autodemarcação Tupinambá reivindica reconhecimento do território no Pará*. Disponível em: <<https://jornalistaslivres.org/autodemarcacao-tupinamba-reivindica-reconhecimento-do-territorio-no-para/>>. Último acesso em 14/09/2021.
- Priprá, W. 2021. *Lugares de acampamento e memória do povo Laklãnõ/Xokleng, Santa Catarina*. Dissertação de mestrado. PPGH-UFSC, Florianópolis.
- Ramos, A. 2016. Por uma crítica da razão antropológica. *Série Antropologia*, 455: 1-22.
- Reis, J. 2017. Há uma condição de possibilidade de diálogo entre regimes de conversação e regimes de conhecimentos: de um lado as cosmologias ameríndias e suas materialidades e, de outro, a arqueologia. *Revista de Arqueologia*, 30(1): 120-143.
- Rodrigues, A. 1964. A classificação do tronco lingüístico Tupi. *Revista de Antropologia*, 12(1/2): 99-104.
- _____. 1985. Evidence for tupi-carib relationships. In: Klein, H. & Stark, L. (eds.). *South american indian languages: retrospect and prospect*. Austin: University of Texas Press, chapter 9, p. 371-404.
- Rodrigues, G. 2018. Quando a escola é uma flecha. Educação escolar indígena e territorialização na Amazônia. *Revista Exitus*, 8(3): 396-422.
- Santini, D. 2012. *No Tapajós, complexo de hidrelétricas ameaça indígenas e ribeirinhos*. Disponível em: <<https://reporterbrasil.org.br/2012/11/no-tapajos-complexo-de-hidreletricas-ameaca-indigenas-e-ribeirinhos/>>. Santarém, último acesso em 13/09/2021.
- Sarquis, G. 2010. Baixo Amazonas/PA: memória, patrimônio, desafios. In: IPHAN (org.). *Patrimônio: práticas e reflexões*, nº 5. Rio de Janeiro: IPHAN, p. 147-155.
- Scheel-Ybert, R. 2015. Arqueobotânica na América do Sul: paisagem, subsistência e uso de plantas no passado. *Cadernos do LEPAARQ*, 13(25): 118-130.
- Schweickardt, J.; Mânica, F.; Schweickardt, K. 2017. Epistemologia do cuidado pelas lentes do tradicional: saberes de parteiras e rezadores. In: Schweickardt, J.; Albuquerque, R.; Ferla, A.; Guimarães, M. (orgs). *Divulgação e jornalismo científico em saúde e ambiente na Amazônia*. Porto Alegre: Editora Rede UNIDA, cap. 10, p. 130-140.
- Scoles, R. 2016. Caracterização ambiental da bacia do Tapajós In: Alarcon, D.; Millikan, B.; Torres, M. *Ocekadí: hidrelétricas, conflitos socioambientais e resistência na Bacia do Tapajós*. Brasília: IRB; Santarém: PAA, UFOPA, p. 29-42.
- Shelton, D.; Vaz, A.; Castillo, B.; Nassar, C; Bello, L.; Colleoni, P.; Proanõ, J.; Dany Mahecha R. & Carlos Eduardo Franky C. 2013. (Eds.) y la Unión de Nativos Ayoreo de Paraguay and Iniciativa Amotodie. *Pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial*. Copenhagen: IWGIA and Pamplona Iruña: IPES.
- Silva, A. 2018. *Educação escolar indígena diferenciada: um estudo de caso de uma escola Arapiun*. Dissertação de mestrado. DCEC-UFP, Porto.
- Silva, F. 2013. Território, lugares e memória dos Asurini do Xingu. *Revista de Arqueologia*, 26(26):

28-41.

- Silva, M.; Diniz, R.; Alencar, J. 2021. A questão da cidadania sob o olhar dos indígenas na terra indígena Cobra Grande, Santarém/PA. *Educação e Pesquisa*, 47: 1-19.
- Silva, J.; Rodrigues, G. 2019. Educação escolar indígena: a cultura e a história do povo Borari na escola indígena de Alter do Chão. *Revista de Estudos Aplicados em Educação*, 4(8): 189-202.
- Silva, S. 2013. *Dimensões identitárias da língua Munduruku na aldeia Taquara-Pará*. Dissertação de mestrado. Faculdade de Letras-UFG, Goiânia.
- Silva Meirelles, S. 2020. *A reinscrição de uma língua destituída: o Nheengatu no Baixo Tapajós*. Tese de doutorado. IEL-UNICAMP, Campinas.
- Souza, E.; Gois, D. 2017. Estudantes indígenas em la Universidad Federal del Oeste de Pará (UFOPA), Santarém (Brasil): Waiwai, Arapium y Tupinambá. *Boletín Americanista*, 2: 113-131.
- Souza, E. L.; Rabelo, L.; Tapajós, R.; Martorano.; Bentes, R. 2018. Caracterização climática de Taperinha, Pará - Brasil. In: *Congresso Brasileiro de Meteorologia*. Desafios do monitoramento meteorológico: anais. Maceió: UFAL, p. 2007-2014.
- Stoll, E. 2019. Paisagem em movimento e domínio dos lugares no rio Arapiuns. In: Stoll, E.; Alencar, E.; Folhes, R.; Medaets, C. (orgs.). *Paisagens evanescentes: estudos sobre as percepções das transformações nas paisagens pelos moradores dos rios amazônicos*. Belém: Editora NAEA, cap. 5, p. 137-162.
- Symanski, L.; Gomes, D. 2012. Mundos mesclados, espaços segregados: cultura material, mestiçagem e segmentação no sítio Aldeia em Santarém (PA). *Anais do Museu Paulista*, 20(2): 53-90.
- Tapajós, I. 2019. Terra Indígena Maró e conflito socioambiental na Gleba Nova Olinda: um olhar etnográfico, In: Silvestre, L. (Org.). *As Ciências Humanas e Sociais Aplicadas e a competência no desenvolvimento humano*, Volume 3. Ponta Grossa: Atena Editora, cap. 8, p. 69-82.
- _____; Silva Neto, M. 2019. Emergência indígena e abertura da história no Baixo Tapajós. *Revista Ciências da Sociedade*, 3(5): 14-38.
- Teixeira, B.; Herrera, J.; Terra, A. 2018. As dinâmicas territoriais do capital agrícola na Amazônia e resistência campesina: os diferentes usos do território na comunidade indígena de açai em Santarém – Pará. *GEOSUL*, 33(69): 165-188.
- Thomas, E.; Van Damme, P. 2010. Plant use and management in homegardens and swiddens: evidence from the Bolivian Amazon. *Agroforest Systems*, 80: 131-152.
- TNC. 2019. *Tapajós 3D: Atores econômicos atuantes na bacia e potencial aplicação do Blueprint*. São Paulo: Santander.
- Vadjunec, J.; Schmink, M.; Greiner, A. 2011. New Amazonian geographies: emerging identities and landscapes. *Journal of Cultural Geography*, 28(1): 1-20.
- Vaz, F. 2010. *Emergência étnica de povos indígenas no baixo rio Tapajós, Amazônia*. Tese de doutorado. PPGCS-UFBA, Salvador.
- _____. 2011. Povos indígenas no Baixo Tapajós querem reconhecimento. In: Ricardo, B.; Ricardo, F. (eds.). *Povos indígenas no Brasil, 2006-2010*. São Paulo: ISA, part. 8, p. 423-426.
- _____. 2013. Os conflitos ligados à sobreposição entre terras indígenas e a Resex Tapajós-Arapiuns no Pará. *RURIS*, 7(2): 143-183.
- _____. 2014. O movimento indígena no baixo rio Tapajós. In: *Caderno Nova Cartografia*. Manaus: UEA Edições.
- _____. 2016. *Pajés, Benzedores, Puxadores e Parteiras*. Os imprescindíveis sacerdotes do povo na Amazônia. Santarém: UFOPA.
- _____. 2019a. O nativo revestido com as armas da antropologia. *Novos Olhares Sociais*, 2(1): 51-78.
- _____. 2019b. A rebelião indígena na UFOPA e a forçada interculturalidade no ensino superior. *Novos Olhares Sociais*, 2(1): 79-98.

- _____. 2019c. A incômoda reorganização dos povos indígenas no baixo rio Tapajós. In: Garcés, C.; Silva, T.; Morales, E. (orgs.). *Desafiando leviatãs: experiências indígenas com o desenvolvimento, o reconhecimento e os estados*. Belém: MPEG, p. 115-138.
- Wagner, R. 2010. *A invenção da cultura*. Tradução de Marcela Souza e Alexandre Morales. São Paulo: COSACNAIFY.
- Wiersum, K. 1997. Indigenous exploitation and management of tropical forest resources: an evolutionary continuum in forest-people interactions. *Agriculture, Ecosystems & Environment*, 63(1): 1-16.
- Zacardi, D.; Chaves, C.; Ponte, S.; Lima, M. 2017. Variação espacial e temporal de larvas de Anostomidae (Pisces, Characiformes) na região do Baixo Amazonas, Pará, Brasil. *ActaFish*, 5(1): 91-100.
- _____; Ponte, S.; Chaves, C.; Oliveira, L.; Cajado, A. 2018. Variação interanual no recrutamento de larvas de *Mylossoma* (Characidae; Characiformes) no Baixo Amazonas, Pará, Brasil. *ActaFish*, 6(1): 17-28.
- Zedeño, M. 1997. Landscapes, land use and the history of territory formation: an example from the Puebloan Southwest. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 4(4): 67-103.
- _____. 2008. The archaeology of territory and territoriality. In: David, B.; Thomas, J. (eds.). *Handbook of landscape archaeology*. New York: Routledge, cap. 19, p. 210-217.
- _____; Bowser, B. 2009. The archaeology of meaningful places. In: Bowser, B.; Zedeño, M. (eds.). *The archaeology of meaningful places*. Salt Lake City: University of Utah Press, chapter 1, p. 1-14.