



UNIVERSIDADE FEDERAL DO VALE DO SÃO FRANCISCO

PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA

GÉSSIKA SOUSA MACÊDO

**RETALHOS AFETIVOS DE TECIDOS COLETIVOS: vivências de
arqueologias decoloniais em São Braz do Piauí**

SÃO RAIMUNDO NONATO-PI

2021

GÉSSIKA SOUSA MACÊDO

**RETALHOS AFETIVOS DE TECIDOS COLETIVOS: vivências de
arqueologias decoloniais em São Braz do Piauí**

Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-graduação em Arqueologia da Universidade Federal do Vale do São Francisco – UNIVASF, Campus Serra da Capivara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Arqueologia.

Orientador: Prof. Dr. Leandro Elias Canaan Mageste

SÃO RAIMUNDO NONATO-PI

2021

Macêdo, Géssika Sousa

M141r Retalhos afetivos de tecidos coletivos: vivências de arqueologias decoloniais em São Braz do Piauí / Géssika Sousa Macêdo - São Raimundo Nonato - PI, 2021.

177 f.: il.

Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Universidade Federal do Vale do São Francisco, Campus Serra da Capivara, São Raimundo Nonato, 2021.

Orientador: Prof. Dr. Leandro Elias Canaan Mageste.

1. Arqueologia pública. 2. Patrimônio arqueológico. 3. São Braz do Piauí. I. Mageste, Leandro Elias Canaan. II. Título. III. Universidade Federal do Vale do São Francisco.

CDD 930.1

UNIVERSIDADE FEDERAL DO VALE DO SÃO FRANCISCO
PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA

FOLHA DE APROVAÇÃO PARA DISSERTAÇÃO

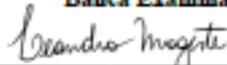
GÉSSIKA SOUSA MACÊDO

**RETALHOS AFETIVOS DE TECIDOS COLETIVOS: vivências de
arqueologias decoloniais em São Braz do Piauí**

Dissertação de Mestrado apresentada como
requisito parcial para obtenção do título de
Mestre em Arqueologia, pela Universidade
Federal do Vale do São Francisco.

Aprovado em: 22/12/2021

Banca Examinadora



Prof. Dr. Leandro Elias Canaan Mageste – UNIVASF (Orientador)



Prof. Dra. Vanessa Linke – UNIVASF

Prof. Dr. Alencar Miranda Amaral
ARQUEOLOGIA – UNIVASF

Prof. Dr. Alencar de Miranda Amaral – UNIVASF



Prof. Dra. Jéssica Cristina Aguiar Ribeiro – FIOCRUZ/IFPI

À minhas minhas ancestrais

Minhas avós,

Maria Pereira da Silva e Quintina Mendes de Sousa

Minha Bizavós

Maria Rosa de Sousa e Joaquina Dias de Macêdo

AGRADECIMENTOS

“Nunca se vence uma guerra lutando sozinho”

Por quem os sinos dobram – Raul Seixas

Os desafios desse texto é tentar agradecer por um trabalho que começou antes mesmo deste mestrado. Antes mesmo de defender o meu TCC, em janeiro de 2019, eu dividia esse sonho com amigos e família. Os dias entre a minha defesa do TCC e a seleção do mestrado foram curtos e mal tive tempo de me preparar para prova. A maior parte do tempo achava que eu era pequena demais para as minhas ideias. Ainda bem que tive pontos de apoio, os quais me ajudaram a enxergar o alcance do meu olhar e da minha escrita.

Assim, agradeço às mulheres costureiras da minha família, especialmente à minha mãe Marineide, a quem eu agradeço pela vida e pela porta que abriu antes de mim, tão importante para que desse um passo a mais na nossa história.

Ao meu pai Silvestre, que entre idas e vindas, me ensinou a olhar para a terra com atenção, especialmente quando e como se cuida, planta, água e colhe. Obrigada pelos ensinamentos.

Nesse caminho, me deparei com alguns outros nós e muitas armadilhas de auto-sabotagem, principalmente em época de pandemia. Foram situações que só consegui vencer de mãos dadas com meus irmãos Iunny e Estalone e meus sobrinhos Guilherme, Saulo, Luna Pietra e Arcanjo Gabriel.

Ao meu avô, Pedro Dias de Macêdo (paizinho), pelas longas histórias do mato e pelos ensinamento sobre a vida em poucas palavras.

Agradeço à Juliana (Ju), minha prima gêmea, que veio para o Piauí e provocou revoluções no meu pensamento. Obrigada por ter sido tão necessária.

À Jessica Carvalho pela força, amizade e por todas as nossas vivências em São Raimundo Nonato

À família Maroto que, com muito amor e alegria, me lembrou que celebrar a vida juntos é mais gostoso.

Ao Leandro Mageste, que me acompanhou desde o início dessa trajetória. Para além de uma orientação de trabalho, Mageste acreditou e comprou as minhas ideias, ainda que carregadas de medos e dores, e segurou a minha mão nos momentos mais difíceis, vibrando comigo em cada pequena conquista.

À Vanessa Linke, Henrique Alcântara e Victor Salvio, família mineira que abriu as portas da casa e do coração para mim. Obrigada por serem caminho e aconchego. Em especial, à Vanessa Linke, minha professora e amiga, que me lembrou de que eu escrevo poesia e de que a escrita poética é o coração deste trabalho.

À Turma de mestrandos de 2019, primeira turma do Programa de Pós-graduação em Arqueologia da Univasf. Tenho muito orgulho da nossa trajetória.

À Sarah Tayrã, que não me deixou desistir. Fomos força uma para outras nesse processo! Amiga, nós somos incríveis!

Ao Professor Alencar Amaral, essencial para o meu crescimento, especialmente pelos seus puxões de orelha, que me deram ânimo para levantar e continuar.

A Professora Jéssica Aguiar pela atenção e contribuição na discussões que propus aqui. Seu olhar e sua dedicação foram essenciais para consolidação deste trabalho.

Aos professores Mauro Alexandre Farias e Jaciara Andrade, que me salvaram na época da seleção do mestrado, nos momentos finais de inscrição e organização dos documentos.

Aos demais professores do colegiado que participaram da minha formação: Rodrigo Lessa, Giseli Felice Daltrine, Vivian Karla Sena, Leandro Surya, Fátima Barbosa e Waldmir Leite Neto.

À equipe do Laboratório de Preservação Patrimonial-LAPA: Mageste, Lilianara, Evanilza, Mariza, Raiane, Mayk, Samara, Sandra, Carlos Eduardo, Jordânia, Pablo, Bianca e Geane. Tenho muito orgulho do que a gente construiu juntos!

Em São Braz do Piauí, agradeço imensamente a todos que participaram de forma direta ou indireta dos projetos do LAPA.

Às arqueólogas e aos arqueólogos sanbrazenses que me acompanharam nos meus objetivos: minha irmã Iunny, minha amiga Jodânia e meu amigo de longa data, Carlos Eduardo.

Aos diretores, coordenadores e professores das escolas Gercílio de Castro Macedo, Francisco Antônio da Silva, Manoel Vincente da Silva e Higinio José de Souza.

A todos os alunos das unidades escolares que embarcaram com a gente numa viagem pela nossa própria história. Que essas sementes brotem lindas e fortes!

A todas as famílias que abriram as portas de suas casas, nos receberam, nos acolheram, nos orientaram e ainda nos permitiram compartilhar das suas memórias, afetos e desabafos. Muito obrigada!

À Aline Maria, Larissa, Ellen Caroliny, Caroline Augusta e Dhara, amigas que (ainda que de longe) sempre estiveram presentes em cada passo que eu dei para chegar até aqui.

Aos indígenas e *cabocos* encantados de São Braz do Piauí e região.

Por fim, e não menos importante, aos ensinamentos do inesquecível Divino, o amigo visionário que me ensinou a lidar com o público e a trabalhar em equipe organizando as festas do São Rock. Divino vive!

(...) Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você. Para me tornar mais íntima comigo mesma e consigo. Para me descobrir, preservar-me, construir-me, alcançar autonomia. Para desfazer os mitos de que sou uma profetisa louca ou uma pobre alma sofredora. Para me convencer de que tenho valor e que o que tenho para dizer não é um monte de merda. Para mostrar que eu posso e que eu escreverei, sem me importar com as advertências contrárias. Escreverei sobre o não dito, sem me importar com o suspiro de ultraje do censor e da audiência. Finalmente, escrevo porque tenho medo de escrever, mas tenho um medo maior de não escrever.

Gloria Anzaldúa - Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo (1981).

RESUMO

Para esta dissertação, tenho como objetivo propor um diálogo entre narrativas e epistemologias distintas. Por meio de uma metáfora de costuras de tapetes de retalhos, trago os resultados de uma pesquisa desenvolvida com a Comunidade de São Braz do Piauí, município do Sudeste e Sudoeste do estado do Piauí, no âmbito do Programa de Pós-graduação em Arqueologia-PPArque/UNIVASF. Neste trabalho, busco refletir criticamente sobre seus patrimônios arqueológicos, considerando sua inserção no presente e suas possibilidades de associação. A construção do conceito de “conhecimento” é o meu ponto de partida para uma reflexão teórica. Chamo atenção para os estigmas colonialistas que compõem os discursos autorizados sobre o patrimônio. Como possibilidade de crítica à norma, lanço mão do pensamento “decolonial”, postura epistemológica, teórica e política formulada a partir da América Latina. Alinhada a estas provocações, proponho um estudo de Arqueologia Pública atenta para as diferentes epistemologias que permeiam as narrativas sobre as coisas arqueológicas de São Braz do Piauí. Nesses termos, a realização desta pesquisa teve como pilar a memória individual e coletiva das moradoras e moradores da comunidade, registradas em momentos de trocas de experiências, observações e conversas. Desse modo, realizei Auto-etnografia Arqueológica, alinhada às premissas da Pesquisa-ação e Museologia Social, onde a minha história de vida se entrelaça às histórias das (os) minhas colaboradoras e colaboradores. Assim, a arqueologia aqui é entendida como uma forma de ver e interpretar o mundo, um lugar de conflitos e de compartilhamento de saberes, sendo expressão diferentes interesses.

Palavras-chave: Conhecimento; Arqueologia Pública decolonial, Auto-etnografia Arqueológica. São Braz do Piauí.

ABSTRACT

For this dissertation, I aim to propose a dialogue between different narratives and epistemologies. Through a metaphor of patchwork carpet seams, I bring the results of a research developed with the Community of São Braz do Piauí, a municipality in the Southeast and Southwest of the state of Piauí, within the scope of the Postgraduate Program in Archaeology-PParque /UNIVASF. In this work, I seek to critically reflect on its archaeological heritage, considering its insertion in the present and its association possibilities. The construction of the concept of “knowledge” is my starting point for theoretical reflection. I draw attention to the colonialist stigmas that make up authoritative discourses about heritage. As a possibility of criticizing the norm, I resort to “decolonial” thinking, an epistemological, theoretical and political posture formulated from Latin America. In line with these provocations, I propose a study of Public Archeology paying attention to the different epistemologies that permeate the narratives about the archaeological things of São Braz do Piauí. In these terms, this research was based on the individual and collective memory of community residents, recorded in moments of exchange of experiences, observations and conversations. In this way, I carried out Archaeological Auto-ethnography, in line with the premises of Action Research and Social Museology, where my life story is intertwined with the stories of my collaborators and collaborators. Thus, archeology here is understood as a way of seeing and interpreting the world, a place of conflicts and knowledge sharing, expressing different interests.

Keywords: Knowledge; Public Decolonial Archeology; Archaeological Auto-ethnography.

São Braz do Piauí.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Tapete de Retalho

Figura 2: Áreas de plantio de milho e feijão do meu pai

Figura 3: Caminho da lagoa

Figura 4 : Fragmentos cerâmicos

Figura 5: Fragmentos cerâmicos

Figura 6: Fragmentos cerâmicos

Figura 7: Fragmentos cerâmicos

Figura 8: Machadinha polidas

Figura 9: Machadinha polidas

Figura 10: Currais e estradas do sertão do Piauí e médio rio São Francisco no século XVIII.

Figura 11: Sudeste da Capitania do Piauí. Detalhe da “Carta Geográfica da Capitania do Piauí” e parte das adjacentes levantada pelo engenheiro João Antonio Galici em 1761.

Figura 12: Distribuição espacial dos sítios referentes as Fazendas reconhecidos no sudeste-sudoeste do Piauí.

Figura 13: Carta topográfica e administrativa da Província do Piauí, 1850.

Figura 14: Localização do município de São Braz do Piauí

Figura 15: Lagoa da Tranqueira

Figura 16: Material cerâmico encontrado nas proximidades da Lagoa Tranqueira

Figura 17: Material cerâmico encontrado nas proximidades da Lagoa Tranqueira

Figura 18: Sede da Fazenda Tranqueira

Figura 19: Sede da Fazenda Tranqueira

Figura 20: Sede da Fazenda Tranqueira

Figura 21: Sede da Fazenda Tranqueira

Figura 22: Estrutura do Engenho de Cachaça, ao lado da Fazenda Tranqueira

Figura 23: Registros de louça

Figura 24: Registros de louça

Figura 25 : Roda de ralar mandioca

Figura 26: Vidro

Figura 27: Lítico em sílex

Figura 28: Cerâmica

Figura 29: Vista aérea do centro de São Braz do Piauí

Figura 30: Lagoa São Braz

Figura 31: Professora Benedita e Professor João Higino (1979)

Figura 32: Unidade Escolar Francisco Antônio da Silva e Praça José Gregório

Figura 33: Pote produzido por Dona Joana

Figura 34: Painéis e potes produzidos pela família de Dona Teresinha Vieira

Figura 35: Painéis e potes produzidos pela família de Dona Teresinha Vieira

Figura 36: Roda de São Gonçalo

Figura 37 : Sanfoneiros Ascendino José da Silva (2019) e

Figura 38: Ulisses Ribeiro (2015)

Figura 39: Apresentação da Lapinha no Povoado Bom Jesus (2017)

Figura 40: Urnas funerárias do sítio São Braz

Figura 41: Centro de São Braz do Piauí - Sítio São Braz

Figura 42: Centro de São Braz do Piauí - Sítio São Braz

Figura 43: Localização das ocorrências de achados de urnas funerárias

Figura 44: Localização das Comunidades Novo Bom Jesus, Centro e Lagoa de Cima

Figura 45: Rua Jose S. Da Costa

Figura 46: Rua Dionísio Pereira da Silva

Figura 47: Registro do segundo achado de Eduardo

Figuras 48: Oficina de Cerâmica

Figura 49: Oficina de Cerâmica

Figura 50: Oficina de Cerâmica

Figura 51: Oficina de Cerâmica

Figuras 52 :Escavação para a retirada de urna funerária na residência do Seu. Brás e

Figura 53: Urna retirada da casa de Seu José Hilário de Sousa

Figura 54: Urna Funerária do Acervo FUMDHAM.

Figura 55: Quintal da Casa da Dona Divina

Figura 56: Coras de pedras

Figura 57: Coras de pedras

Figura 58: *pedra* de Eliana e Aparador de porta

Figura 59 : *pedra* de Eliana e Aparador de porta

Figura 60: Conversa com Dona Dora

Figura 61: Rádio Tapuyo FM

Figura 62: Raimundo Damasceno

Figura 63: Pé de figueira em frente à casa da Dona Dedite

Figura 64: Caboco da Lapinha

Figura 65: Apresentação dos Cabocos da Lapinha

Figura 66: Família observando a exposição e Newton de camisa Verde

Figura 67: Carlos (à esquerda) e outro colaborador lembrando como era andar no ônibus amarelo da foto

Figura 68: Dona Neusa, posando para fotografia junto aos banners da exposição

Figura 69: Apresentação na Escola Francisco Antônio

Figura 70: Exposição na Escola Francisco Antônio

Figura 71: Exposição na Escola Francisco Antônio

Figura 72: Apresentação na Live da I Mostra Cultural

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
ICMBIO	Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
IFPI	Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
LAPA	Laboratório de Preservação Patrimonial
PARNA	Parque Nacional
PNSC	Parque Nacional Serra da Capivara
PPARQUE	Programa de Pós-Graduação em Arqueologia
UESPI	Universidade Estadual do Piauí
UNIVASF	Universidade Federal do Vale do São Francisco

SUMÁRIO

CARTA CONVITE (INTRODUÇÃO).....	18
---------------------------------	----

ATO I - CORTE E COSTURA: ESCOLHENDO RETALHOS EPISTEMOLÓGICOS PARA CONFECCIONAR TAPETES TEÓRICOS E METODOLÓGICOS

CAPÍTULO 1 - CONHECIMENTOS, PATRIMÔNIOS E COLONIALIDADE...28

1.1 Cortes Iniciais: como conhecemos o que conhecemos	28
1.1.1 Conhecimento e Modernidade	30
1.1.2 A Invenção de Patrimônios	34
1.1.3 Discursos autorizados sobre o Patrimônio	37
1.2 A Possibilidade de crítica à norma: conhecimentos Pós-Coloniais e Decoloniais.....	39
1.2.1 Violência epistêmica	44
1.2.2 Desobediência epistêmica	46

CAPÍTULO 2 – ARQUEOLOGIAS PÚBLICAS E PATRIMÔNIOS: TRANÇANDO REDES DE CONHECIMENTOS.....49

2.1 Arqueologia Pública.....	49
2.1.1 Provocações Latino-Americanas para Arqueologias Públicas Decoloniais.....	52
2.1.2 Os Públicos das Arqueologias Públicas: refletindo sobre comunidades.....	55
2.2 Memórias, Afetos e Múltiplas Arqueologias	57
2.3 Patrimônios, Arqueologias e Colonialidade em São Braz do Piauí: alguns pontos de partida	59

CAPÍTULO 3 – DESATANDO NÓS E DANDO NOVOS PONTOS.....63

3.1 Da Etnografia Arqueológica à Autoetnografia Arqueológica.....	65
3.2 Pesquisa-ação	73
3.3 Museologia Social	75

ATO II - VERMELHO SANGUE: OS RASGOS DE RESISTÊNCIA NOS TECIDOS DA COLONIALIDADE

CAPÍTULO 4 – DESCOSTURAR OS SERTÕES E (RE)CONHECER MEMÓRIAS SILENCIADAS.....79

- 4.1 Passados Coloniais e Vidas Presentes: conflitos, negociações e resistência nos currais do Sudeste e Sudoeste do Piauí.....79
- 4.2 A(s) História(s) de São Braz do Piauí92
- 4.3 São Braz do Piauí no Contexto da Institucionalização da Arqueologia.....103

ATO III - BORDADOS DE MEMÓRIAS AFETIVAS E RESISTENTES

CAPÍTULO 5 – COSTURANDO RETALHOS AFETIVOS.....116

- 5.1 Afetar e ser Afetada: seguindo as coisas arqueológicas em São Braz do Piauí117
- 5.2 Movimentos Iniciais: Coisas Arqueológicas no Presente.....120
- 5.3 (Des) Encontros com a Arqueologia Institucionalizada.....127
- 5.4 Arqueologias, Memórias e Amefricanidades: tensões e acordos134
- 5.5 Costurando Tecidos Coletivos.....153

CARTA DE DESPEDIDA OU ATÉ LOGO? (CONSIDERAÇÕES FINAIS).....161

REFERÊNCIAS165

CARTA DE ABERTURA (INTRODUÇÃO)

Lagoa Grande, São Braz do Piauí, dezembro de 2021

Querida pessoa leitora,

Esta carta é um convite para vislumbrar o meu ateliê de costuras arqueológicas, organizado no trabalho que acompanha estes escritos. Gostaria que você imaginasse um lugar simples, uma sala cheia de retalhos de diversas cores e tecidos espalhados pelo chão, uma bagunça na qual eu me organizo quando consigo me conectar com outras pessoas e histórias. Essa imagem é uma boa metáfora para contar para você a respeito do meu processo de pesquisa, dos encontros que estabeleci e das coisas que tenho refletido nos últimos tempos. Inspirada em autoras como Grada Kilomba (2019) e Conceição Evaristo (2009), me senti um pouco mais livre para realizar uma escrita criativa, elaborando *escrevivências* que ilustram o lugar de onde venho. Pensando nisso, escolhi intuitivamente uma peça que marca o trabalho das mulheres da minha família: os tapetes de retalhos, na foto que te mostro abaixo (**Figura 1**).

Figura 1: Tapete de Retalho



Fonte: Acervo da autora (2021)

Como o próprio nome já diz, é um tapete confeccionado com retalhos de tecidos diferentes, que são dobrados em formas geométricas. Veja só: um único tapete é capaz de contar muitas histórias, pautadas nos retalhos das sobras de outros tecidos, que viraram roupas diferentes. Essa analogia para ilustrar os movimentos que realizei no trabalho que se segue surgiu em um momento em que eu observava minha mãe dobrando e costurando os tecidos cuidadosamente, ao mesmo tempo em que eu estava escrevendo esta dissertação. Percebi que tinha algo de comum nos nossos movimentos, pois, uma vez que ela coletava os retalhos para produzir um tapete, eu escolhia citações dos meus referenciais teóricos-metodológicos e passagens dos meus colaboradores para construir os capítulos sobre as vivências de arqueologias decoloniais em São Braz do Piauí. No entanto, antes de apresentar as minhas confecções, trançados, costuras e bordados, sinto necessidade de me apresentar e falar sobre o lugar de onde eu venho. Quem sabe assim consigo quebrar o gelo desta nossa primeira conversa?!

Eu sou de São Braz do Piauí, um município do Sudeste/ Sudoeste do Piauí. Localizada entre os Parques Nacionais Serra da Capivara e da Serra das Confusões, minha cidade está dentro da área de preservação ambiental denominada como Corredor Ecológico¹. Possui uma área de 55,76 km² e cerca de 4.444 habitantes. Nesse lugar, são frequentes os achados de coisas arqueológicas, como, por exemplo: urnas funerárias, machadinhas polidas, fragmentos de cerâmica no centro da cidade e ainda, registros de fogueiras e pinturas rupestres nas Serras da Lagoa de Cima e do Sucumbido. Os moradores contam várias histórias a respeito dessas coisas, sendo muito comum relacioná-las aos indígenas e *cabocos*² da região. O lugar de onde eu escrevo agora se chama Lagoa Grande, um povoado localizado na zona rural do município e onde meus pais moram atualmente.

Como está o clima por aí? Aqui na caatinga estamos no período chuvoso há mais de um mês. As épocas das chuvas representam para a região Sudeste e Sudoeste do Piauí e, especificamente, para São Braz do Piauí, períodos de expectativas. É quando os produtores rurais plantam milho, feijão e outros alimentos para o próprio sustento, tratam dos animais e interagem com os comércios locais. É o momento de preparação da terra e manutenção das cercas e das roças. À medida que os primeiros pingos de chuva vão caindo, as matas vão

¹ “Art. 2º Fica criado um corredor ecológico conectando o Parque Nacional da Serra da Capivara e o Parque Nacional da Serra das Confusões, com o fim de assegurar a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais da área do corredor e a efetiva conservação da diversidade biológica das unidades de conservação componentes do Mosaico”. Disponível em: <https://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/mosaicos/portaria-capivara.pdf>. Acesso em novembro de 2021.

² Variação regional do termo “caboclo”, conforme registrado junto à comunidade de São Braz do Piauí.

ficando verdes e o clima, úmido, assim transformando a paisagem. Quando passa essa época, é da natureza da caatinga murchar e secar. Os meses de julho e agosto anunciam as mudanças na cor das folhas, exibindo um degradê amarelo-cinza, que vai ficando cada vez mais acinzentado com o passar do tempo. O quadro perdura até chegar o tempo da seca e do calor, chamado aqui no Piauí de “B-R-O-bró”, sigla que representa os meses mais quentes do ano: setembro, outubro, novembro e dezembro, quando as chuvas voltam a cair. Viver na caatinga e, especificamente do que se produz nela, é um constante adaptar-se. A caatinga, com todas as suas fases e mudanças, representa o tempo cíclico em que as coisas nascem e morrem para nascerem novamente.

Inspirada pelas transformações da caatinga, enquanto escrevo essa carta para você, observo meu pai, Silvestre da Silva Macêdo, no plantio de milho e feijão na roça ao lado de nossa casa. Sempre que posso, vou dar uma olhada no que ele está fazendo. Sinto que isso me ajuda a pensar em associações entre a escrita e o meio no qual eu estou inserida. Em um desses passeios pelas roças, percebi que nas áreas reservadas para o plantio e também nos caminhos de lagoa próxima à nossa residência (**Figuras 2 e 3**) emergem também coisas arqueológicas da terra remexida pelo arado e pela movimentação do sedimento causado pelas águas das chuvas, como fragmentos de cerâmica (**Figuras 4, 5, 6 e 7**) e peças líticas (**Figuras 8 e 9**). Quando vi, logo fotografei, já imaginando em te mostrar nesse espaço. Acredito que na vida de quem mora por aqui, esse período é o mais importante para as famílias, pois demanda a preparação da terra e a organização com o manejo. É dentro do trabalho com a terra que as coisas arqueológicas aparecem e fazem parte da paisagem e da vida no presente.

Figuras 2 e 3: Áreas de plantio de milho e feijão do meu pai e caminho da lagoa



Fonte: Acervo da autora (2021)

Figuras 4, 5, 6 e 7 : Fragmentos cerâmicos



Fonte: Acervo da autora (2021)

Figuras 8 e 9: Machadinha polidas



Fonte: Acervo da autora (2021)

Para mim, ver essas coisas acontecerem em tempo real é mágico. Me surpreendo todas as vezes que as coisas arqueológicas saltam para as nossas vidas e relacionam-se com diferentes temporalidades e sentidos. Foi nesse cenário de surpresas e descobertas que me envolvi com a Arqueologia.

É difícil estabelecer a origem de movimentos e processos, mas nem tenho essa pretensão nessa carta. Quero te contar sobre algumas vivências que permanecem em minha memória, que atravessaram a minha trajetória de vida, refletindo-se em muitos dos caminhos e escolhas teóricas e metodológicas que fundamentaram a dissertação que encaminho. Lembro do ano de 2004, quando meus pais se mudaram da Lagoa Grande para o centro de São Braz do Piauí, para trabalharem em uma padaria da família. Estivemos lá por 8 anos seguidos. Na época eu tinha 12 anos de idade e guardo as lembranças dos diferentes lugares da cidade em que moramos, pois a padaria passava por reformas quase todos os anos, exigindo o nosso deslocamento. Em uma das casas que ficamos por mais tempo, Dona Divina e seus filhos Humberto Cardoso e Eliana Cardoso foram nossos vizinhos, com os quais eu estabeleci laços familiares. O quintal da casa deles fazia divisa com o quintal da minha casa e eu adorava passar as tardes brincando debaixo do pé goiaba com as netas da Dona Divina e suas vizinhas. O cenário e o aconchego que eu sentia me lembravam da casa da minha avó na Lagoa Grande.

Salvos os momentos na escola e as brincadeiras e conversas com amigos e vizinhos, os meus dias eram sempre muito parecidos: tínhamos uma rotina de trabalho que começava pela manhã e só terminava à noite. Nos revezávamos entre fazer salgados, pães, realizar a limpeza e atender as pessoas. A tarefa que eu mais executava era o atendimento aos clientes. Gostava de ficar ali na frente observando o movimento das ruas e conversando com as pessoas que apareciam. Foram nessas oportunidades em que eu conheci muitas pessoas de São Braz do Piauí, ainda que “só de vista”, e que muitos rostos se tornaram familiares nos tempos em que morei ali no centro.

A Arqueologia misturou-se com essas memórias a partir de 2010, por intermédio da minha irmã Iunny Macêdo, que ingressou no curso de Arqueologia e Preservação da UNIVASF naquele mesmo ano. Nessa fase, a Arqueologia ainda era um nome estranho para mim e até mesmo difícil de entender o seu significado. Mesmo assim, me empolgava sempre que minha irmã falava sobre o que uma arqueóloga poderia fazer. Certa vez, ela me disse que equipes de arqueólogos já tinham vindo em São Braz do Piauí para realizar escavações de

urnas funerárias na Praça José Gregório, em frente à padaria. O nome “urnas funerárias” por si só parecia mais estranho do que a própria Arqueologia. Mais estranho ainda foi a explicação que ela me deu, de que urnas funerárias eram potes de barro com um morto dentro. Eu sempre me surpreendia com as novas informações que minha irmã trazia da universidade para casa e, dessa forma, as coisas começaram a fazer um certo sentido, estimulando a minha curiosidade e o meu interesse em torno desses assuntos.

Antes dessas conversas, as coisas arqueológicas já tinham se apresentado em minha vida de outras formas, sem ser nomeadas de Arqueologia ou de “urnas funerárias”. Lembrei-me de uma vez em que eu estava saindo da escola com meus colegas e nos deparamos com uma barraca montada no meio da praça. Tinha muitas pessoas ao redor de um buraco, em meio às reformas que aconteciam no lugar. Movida pela curiosidade que se instalara na cidade, tentei chegar perto para ver do que se tratava. Não consegui ver nada, mas me chamou atenção um tripé montado próximo ao local. Ouvi dos meus colegas que aquilo era um aparelho para detectar ouro. Me animei ao imaginar a possibilidade, mas não tive tempo para conferir, pois logo retornei para a padaria, afinal, minha família me esperava para ajudar no trabalho. Ainda que eu não soubesse naquela época que o movimento nas ruas da cidade era por conta do achado de uma urna funerária, as ferramentas dos arqueólogos, a curiosidade e as expectativas em torno do achado, fazem parte das minhas memórias mais vivas da época em que morei no centro de São Braz do Piauí.

Em 2012, minha vida e da minha família mudaram abruptamente. Meus pais venderam o estabelecimento e, assim, nos mudamos para o povoado Novo Bom Jesus. De lá, eu segui para São Raimundo Nonato para estudar. Depois de ter uma experiência de um ano com o curso de licenciatura em História na Universidade Estadual do Piauí-UESPI, optei por me aventurar no curso de Arqueologia e Preservação Patrimonial da UNIVASF, o mesmo da minha irmã e com o qual eu sentia que possuía alguns assuntos pendentes. A partir daqui eu comecei a refletir mais profundamente sobre as coisas arqueológicas de São Braz do Piauí, por meio de projetos do Laboratório de Preservação Patrimonial da Univasf, que culminaram em Iniciação Científica (2017-2019), Trabalho de Conclusão de Curso (2019) e, atualmente, este mestrado (2019-2021). Nesse mergulho, me interessei em problematizar a inserção dos materiais arqueológicos no presente, buscando entender as relações que são estabelecidas com os moradores.

Nessas investidas pude entender melhor as relações da minha cidade com o processo de institucionalização da Arqueologia na região, quando os materiais que despontavam nas

paisagens do presente passaram a chamar a atenção de arqueólogas. Permita-me explicar melhor: de modo geral, com os estudos, observei que a região de São Braz do Piauí fez parte das pesquisas conduzidas pela Missão Francesa, vinculada à criação do Parque Nacional Serra da Capivara, no início da década de 1970. Na época, a notícia da presença de arqueólogas na região instigou a curiosidade da população, levando-os a buscar o auxílio das pesquisadoras para verificar os achados de urnas funerárias que aconteciam em suas residências. Foi a partir dessa provocação que, em 1974, a pesquisadora Silvia Maranca (1974) realizou escavações de urnas funerárias na rua principal de São Braz do Piauí, que, nessa época, ainda estava na condição administrativa de povoado de São Raimundo Nonato.

As notícias de evidências de urnas funerárias aumentaram conforme o crescimento do povoado que, com a emancipação, se tornou o centro da cidade. O surgimento frequente de achados, relatados à medida que o povoamento se adensava, fez com que a área fosse delimitada por Silvia Maranca como Sítio São Braz, registrado desse modo junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN. Em pesquisas posteriores, os especialistas efetuaram o registro de pinturas rupestres, registros de fogueiras e material lítico e cerâmico em sítios do tipo abrigo sob-rochas, localizados nas Serras da Lagoa de Cima e Sucumbido. As datações para esses registros giram em torno de 10.000 anos para os sítios abrigo sob-rocha e entre 800 e 500 anos para as urnas funerárias (MARTIN, 2008; GUIDON ET AL, 2007).

Por outro lado, como te contei no início desta carta, esses mesmos materiais se ligam a outras histórias e fluxos de vida, não situados em um passado tão remoto, mas catalisando distanciamentos e possibilidades de aproximação no presente: falam dos achados que aconteciam nas praças, dos materiais que brotam da terra na época dos plantios e que, às vezes, são ignorados ou incorporados a esta atividade, da curiosidade e encanto que tem inspirado os jovens de São Braz do Piauí a buscarem a Arqueologia como formação. Como você perceberá nos capítulos que acompanham essa carta, caminhar por essa direção me direcionou para pensar sobre conhecimento, buscando entender porque alguns saberes e temporalidades se tornam prioritárias sobre as demais. Sinto que queria entender porque as experiências da minha comunidade não figuravam com relevância na hora de falar sobre a região. O fato de morarmos em cima de um sítio arqueológico quase sempre era sinônimo de risco e perigo, mas raramente de novas possibilidades de relações.

Acho que sintetizei aqui elementos suficientes para te contar a respeito das questões que me moveram para realizar uma pesquisa de mestrado. São perguntas que atravessam as

experiências e o contexto que apresentei até agora. Para além da arqueologia exercida pelos pesquisadores, como acontecem os engajamentos com as coisas arqueológicas que insistem em aparecer nas paisagens do cotidiano? Como arqueólogos, comunidades e coisas arqueológicas se relacionam ou se afastam em São Braz do Piauí? Como produzem memórias, versões de histórias e sentidos para a materialidade? Certamente, não tenho a pretensão de esgotar todas as questões nesta pesquisa, mas almejo indicar os tensionamentos que estimularam minhas incursões.

Para responder a esses questionamentos, organizei os objetivos da pesquisa, que passaram por diversas modificações ao longo de todo este processo. Conforme você lerá nas páginas a seguir, meu objetivo principal foi desenvolver uma proposta de Arqueologia Pública, aberta para refletir a respeito dos conhecimentos que se articulam em torno das coisas arqueológicas, considerando a sua inserção no presente e suas conexões com memórias e experiências. No tocante aos meus objetivos específicos, me apoiei em quatro frentes: 1) Aprofundar os estudos no campo da teoria decolonial, percebendo suas potencialidades em redimensionar as definições vigentes de Arqueologia; 2) Efetuar a contextualização histórica de São Braz do Piauí, incluindo a institucionalização da Arqueologia na região, no intuito de problematizar os discursos produzidos; 3) Compartilhar experiências e memórias junto com os moradores de São Braz do Piauí, visando perceber as narrativas e práticas com as quais as coisas arqueológicas se associam; 4) Comprometer-se politicamente e afetivamente com o contexto estudado, priorizando a avaliação e a comunicação de questões coletivas emergentes ao longo do trabalho.

Dessa forma, para alcançar os meus objetivos, busquei costurar as provocações do meu contexto em três Atos (KILOMBA, 2019). Você poderá lê-los em breve, mas gostaria de já instigar a sua curiosidade e mostrar como eles efetivamente se encaixam. No Ato I, CORTE E COSTURA: ESCOLHENDO RETALHOS EPISTEMOLÓGICOS PARA CONFECCIONAR TAPETES TEÓRICOS E METODOLÓGICOS, proponho a discussão sobre **Conhecimentos, Patrimônios e Colonialidade**, que se constitui no primeiro capítulo desta peça. Nele faço uma reflexão sobre “como conhecemos o que conhecemos”, ou seja, os efeitos dos conceitos da Modernidade e os problemas da consolidação de um conhecimento único, assim considerando a invenção dos patrimônios e os discursos autorizados sobre os mesmos. Frente a este cenário, proponho possibilidades de crítica à norma utilizando das provocações dos movimentos pós-coloniais e decoloniais para discutir sobre violências epistêmicas.

Dentro do campo da Arqueologia especificamente, escolho desenvolver essas provocações dentro segundo capítulo denominado como **Arqueologias Públicas e Patrimônios: Traçando redes de Conhecimentos**, trazendo as colocações Latino-Americanas para incrementar as problematizações. Nesse percurso, evidencio a construção da memória a partir dos afetos relacionados às coisas arqueológicas e as múltiplas arqueologias que se constituem em São Braz do Piauí.

Para amarrar todas as discussões teóricas e metodológicas que trago neste ato, no terceiro capítulo **Desatando nós e dando novos pontos**, discorro sobre o desenvolvimento de uma auto-etnografia arqueológica, onde eu considero as minhas experiências corporais e afetivas dentro de um contexto familiar. Busquei também ilustrar sobre os meus trânsitos por diferentes espaços da comunidade por meio da pesquisa-ação, assim como também criar espaços de comunicação e trocas, fundamentados na Museologia Social.

O Ato II traz uma carga sentimental mais densa, pois é aqui onde eu me debruço sobre os contextos históricos coloniais do Piauí, especificamente para a região Sudeste-Sudoeste do estado. Denominado como VERMELHO SANGUE: OS RASGOS DE RESISTÊNCIA NOS TECIDOS DA COLONIALIDADE, o ato é o momento para **Descosturar os sertões e (re)conhecer memórias silenciadas**, que constitui no quarto capítulo deste trabalho. Nessa oportunidade, discorro sobre os passados coloniais e a repercussão de discursos de extermínio de populações indígenas e invisibilidade negra na formação da sociedade piauiense. É o momento em que me direciono para a história de São Braz do Piauí, transitando também pelo contexto de institucionalização da Arqueologia na região.

O Ato III, BORDADOS DE MEMÓRIAS AFETIVAS E RESISTENTES, comporta as minhas experiências com pesquisa na comunidade desde 2017, em que busquei expressar os fluxos das coisas arqueológicas e as narrativas que eu encontrei nesses caminhos. No quinto capítulo, **Costurando retalhos afetivos**, apresento como eu afetei e fui afetada com as representações e significados que encontrei nas confluências (SANTOS, 2015) das coisas arqueológicas, considerando os encontros e desencontros das arqueologias institucionalizadas com as arqueologias locais nas interpretações dos achados. Entre significados e representações ilustrados pelas memórias da comunidade, destaco os que estão relacionados aos indígenas e *cabocos* como expressão de amefricanidade (GONZÁLEZ, 1988).

Para encerrar essa carta, devo contar que a imersão em contextos familiares por meio das coisas arqueológicas me levou a lugares que eu jamais imaginaria. Eu estava preparando minhas confecções quando li um artigo de Patrícia Hill Collins (2018), intitulado

Epistemologias feministas negras, no qual a autora se debruça sobre metodologias de produção de conhecimento a partir da experiência. Me tocou quando a autora fez uma citação a Elsa Barkley Brown (1989) sobre a produção de *Quilts*³ por mulheres negras artesãs como uma forma de expressão individual e coletiva. Conforme Collins (2018, p. 156), “as mulheres negras artesãs costuram cores e padrões marcantes lado a lado, tomando as diferenças individuais não como algo depreciativo, mas como algo que enriquece a colcha como um todo”. Para mim, que vi os tapetes de retalhos como uma expressão de mim mesma, encontrar ali uma referência às mulheres negras me emocionou e me direcionou para confrontar alguns silenciamentos que atravessam os saberes e experiências que são expressões de *amefricanidades* (GONZÁLEZ, 1988).

Desde já, fico grata por ter chegado até aqui e desejo que as minhas confecções te inspirem a pensar além do que eu consegui registrar nesta oportunidade. No mais, boa leitura!

Com carinho e expectativa,

Géssika

³ Termo inglês para designar uma técnica artesanal de origem africana, “realizada a partir do uso de pedaços de tecidos unidos” (MENEGUCCI, 2016, p.74).

ATO I

CORTE E COSTURA: ESCOLHENDO RETALHOS EPISTEMOLÓGICOS PARA
CONFECCIONAR TAPETES TEÓRICOS E METODOLÓGICOS

*Cheguei à teoria porque estava machucada –
a dor dentro de mim era tão intensa que eu não
conseguiria continuar vivendo. Cheguei à teoria
desesperada, querendo compreender – aprender o
que estava acontecendo ao redor e dentro de mim.
Mais importante, queria fazer a dor ir embora. Vi na
teoria, na época, um local de cura.
Ensinando a transgredir – bell hooks⁴*

*(...) Sim, eu trago o fogo,
o outro,
aquele que me faz,
e que molda a dura pena
de minha escrita.
é este o fogo,
o meu, o que me arde
e cunha a minha face
na letra desenho
do auto-retrato meu.
Do fogo que em mim arde – Conceição Evaristo*

⁴ O nome “bell hooks” é uma homenagem a bisavó da escritora. A escrita em letras minúsculas é uma escolha epistemológica da autora, que tinha o desejo de destacar o conteúdo de sua escrita, não de sua pessoa.

1. CONHECIMENTOS, PATRIMÔNIOS E COLONIALIDADE

No presente capítulo tenho como objetivo construir diálogos e conexões entre narrativas e epistemologias diferentes. Nesse sentido, este trabalho não se constitui dentro de uma única tradição teórica, mas sim em torno de um propósito: construir uma reflexão crítica sobre as relações entre as ideias elaboradas de patrimônio arqueológico, as práticas arqueológicas e a sociedade. Para a construção desse pensamento, as autoras e autores escolhidos para entrar na interlocução aqui proposta, por vezes, extrapolam a própria Arqueologia enquanto disciplina rígida, abarcando conhecimentos da História, Antropologia, Museologia, entre outros campos. Recorro, portanto, à interdisciplinaridade para abarcar os usos e significados do que pode ser entendido como patrimônio arqueológico de São Braz do Piauí.

Em um primeiro momento, busco nas minhas referências pontos para delinear e problematizar a construção histórica da ideia de um conhecimento único. Esse é um passo importante para a interpretação das narrativas das moradoras e moradores de São Braz do Piauí e, especialmente, para a construção de uma narrativa em primeira pessoa. Para isso, o texto está dividido em dois tópicos, compostos por temáticas sobre formas de conhecimento e patrimônio da modernidade; e proposições das críticas decoloniais como possibilidades de crítica à norma.

1.1 CORTES INICIAIS: COMO CONHECEMOS O QUE CONHECEMOS

Para início de conversa, convido a pensarmos sobre o conceito de conhecimento. Refletir sobre como os saberes a respeito de objetos, lugares, humanos e não-humanos são construídos torna-se necessário frente aos objetivos perseguidos com esse trabalho. Afinal, ao longo desta pesquisa me deparei com diferentes formas de produção de percepções a respeito da materialidade dos sítios arqueológicos de São Braz do Piauí. Por esse motivo, essa discussão me ajuda a ampliar os horizontes interpretativos, situando a construção de narrativas arqueológicas mais inclusivas como operação relevante para a produção de uma Arqueologia múltipla no tocante aos seus saberes e mais sensível para a dimensão da experiência e dos afetos (HAMILAKIS, 2011; 2016). Ao mesmo tempo, em uma perspectiva histórica, esse posicionamento me permite situar a construção de juízos de valor, que

configuraram uma separação entre conhecimento científico – visto como próximo da verdade – e outras formas de saber, agrupadas pelo termo de conhecimento tradicional/popular.

Na língua portuguesa, a palavra conhecimento tem origem do latim, da palavra *cognoscere*, que significa ato de perceber ou conhecer por meio da razão e/ou experiência (SILVA, 2017). Dentro do campo da filosofia, as diferentes cosmovisões são investigadas pela epistemologia, que estão relacionadas justamente com a produção de conhecimento. O empreendimento se conecta com as formas pelas quais concebemos o mundo e produzimos saberes sobre ele. Essas diferentes maneiras de perceber a realidade configuram a ideia de ontologia. Segundo Oliver Harris e John Robb (2012, p. 668), trata-se de “um conjunto fundamental de entendimentos sobre como o mundo é”⁵, envolvendo pontos de vista de diferentes seres, contextos e particularidades (ALBERTI, 2016). Assim, existem muitos mundos, dependendo do ponto de vista que buscamos apreender, que se expressam e são acessados de diferentes maneiras.

Em uma breve definição crítica sobre o assunto, Patrícia Hill Collins (2018, p. 140) argumenta que a epistemologia “investiga padrões utilizados para avaliar o conhecimento ou o porquê de considerarmos algo como verdadeiro”. Sem a pretensão de ser uma análise despolitizada, ela se debruça sobre as formas como as relações de poder determinam o que é passível de confiança e o que não é. Por seu turno, Silva Rivera Cusicanqui (2018) entende a epistemologia como ética, um conhecimento corporal e subjetivo, uma autoconstrução através do diálogo e conexão com a ancestralidade. Essa perspectiva, como indica Eduardo David de Oliveira, aproxima-se de algumas cosmovisões africanas, que definem a filosofia ancestral enquanto experiência cultural e ética, “um território sobre qual se dão trocas de experiências: sígnicas, materiais, linguísticas, etc.” (OLIVEIRA, 2007, p. 257).

Essa visão de epistemologia, pautada em ideias como experiência, ancestralidade e diversidade de mundos e saberes, pode encontrar consonância com algumas formas de operacionalizar a Arqueologia, com as quais busco dialogar. Refiro-me, particularmente, à abordagem defendida por Mariana Petry Cabral (2014), em seu trabalho com o povo Wajãpi da Amazônia. A autora entende a própria Arqueologia como uma forma de produzir conhecimento sobre o mundo, podendo, por isso mesmo, ser engendrada nos vértices de outras epistemologias e ontologias (CABRAL, 2014). De fato, pesquisas arqueológicas nos mostram as várias maneiras empregadas pelas sociedades para arquitetar saberes e seus engajamentos com o mundo, impressos por vezes em marcas materiais e memórias

⁵ “a fundamental set of understandings about how the world is” (HARRIS & ROBB, 2012, 668).

distribuídas e reelaboradas pelo tempo e pelo espaço. Cada cultura, grupo ou povos manifestam um desejo por entender o mundo por meio de múltiplas epistemologias, ressaltando que o conhecimento pode seguir por muitos caminhos. Esse é o meu ponto de partida de reflexão. No entanto, considero que essa pluralidade dos saberes foi apagada como uma possibilidade de vida desde a ascensão das Ciências Modernas e a invenção do que se convencionou chamar de Modernidade, inaugurada com a Conquista das Américas (QUIJANO, 2005).

1.1.1 Conhecimento e Modernidade

Os efeitos da Modernidade impactam diretamente no que se entende como conhecimento. Em um sentido clássico, a Modernidade pode ser entendida como um estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII. Posteriormente, esses aspectos se tornaram relativamente mundiais em sua influência, no âmbito da expansão e aprofundamento do capitalismo (FERREIRA, 2013). Contudo, principalmente a partir da década de 1940, outros estudiosos (MEMMI, 1947; CÉSAIRE, 1950; FANON, 1961; SAID, 1978) têm ampliado o conceito de Modernidade para demarcar o seu início com a Conquista das Américas. Entendem, dessa forma, que a Modernidade só foi produzida dentro das condições instauradas pela dominação e violência que caracterizaram esse processo (QUIJANO, 2005).

Seja pelo afluxo de recursos materiais ou pela elaboração de imagens de representação, foi nessas relações que a própria Europa se inventou como centro do mundo. O sangue dos indígenas, dos africanos escravizados e dos colonos pobres foi a moeda e o alicerce para as elucubrações intelectuais conduzidas por membros das elites europeias. Esses eventos históricos e sociais contribuíram para configurar a noção de um conhecimento único, mais tarde denominado de científico. Isto aconteceu por meio do estabelecimento de uma epistemologia qualificada como racional, sistemática e com métodos e instrumentos adequados para investigação. Conforme as formulações de Karl Popper, o conhecimento científico distingue-se pela capacidade de produzir informações que podem ser refutadas ou testadas (STRACHULSKI, 2017). A construção dessa forma de pensar deve-se, sobretudo, à influência do Empiricismo de Francis Bacon (1561-1626) e do Racionalismo de Renè Descartes (1596-1650). Bacon defendeu que a obtenção de fatos verdadeiros só se dava a partir da observação e experimentação por meio de um raciocínio indutivo. Por sua vez,

Descartes enfatizou os aspectos relacionados com a razão humana e trouxe a noção de separação entre corpo e alma, natureza e cultura. Tal pensamento encontra-se na base do que foi consolidado como método cartesiano, o qual, baseado em conceitos matemáticos, tem como princípios a evidência, a análise, a ordem e a enumeração.

A partir do século XV, esses métodos passaram a ser amplamente utilizados para a constituição das Ciências Naturais, sendo estabelecidos como parâmetro para entender objetivamente o mundo (THOMAS, 2004). A figura do cientista, nesse ínterim, constituiu-se como uma pintura neutra e separada do seu meio social em busca de um conhecimento “puro” e desvinculado de emoções e assim foi traçada a divisão entre humanos e natureza, que implica na eliminação do indivíduo e da subjetividade (STENGERS, 2002). À vista disso, uma imensa quantidade de formas de conhecer foi resumida a uma simples acumulação desarticulada e pouco significativa para as bases científicas, pois não poderiam ser comprovadas, testadas ou encaixadas nos moldes ocidentais (STRACHULSKI, 2017).

Este período – demarcado entre os séculos XVII e XVIII – é conhecido como “Grande Racionalismo Clássico” e marcado por mudanças intelectuais. A Filosofia moderna se caracteriza pela reflexão, isto é, pela volta do pensamento sobre si mesmo para conhecer a sua própria capacidade de conhecer. De meados do século XVIII ao século XIX, foi inaugurado o que ficou conhecido como “Século das Luzes” ou “Iluminismo”. Nessa fase, a razão ainda era o foco, pois acreditava-se que, por meio dela, o “homem” poderia conquistar a liberdade e a felicidade social e política. O pensamento iluminista foi o propulsor das ideias da Revolução Francesa (1789-1799), que se constituiu de movimentos revolucionários responsáveis pelo fim do Regime Absolutista no país (CHAUÍ, 2000; FONSECA, 2005).

Na conjuntura, a visão de mundo ocidental estabeleceu o cenário de sustentação da Ciência, sendo vendida na Era das Luzes como promessa de um futuro liberal e racional. Nessa perspectiva, a exploração de populações colonizadas fixadas nas Américas, África e Ásia ou era escondida ou precisou ser justificada cientificamente, com o intuito de buscar na verdade da Ciência a ordem natural para as desigualdades produzidas pelo processo colonial. Nesse contexto, o mundo ocidental passou a ser supervalorizado como ideal de civilização. Como efeito da Modernidade, recebeu a alcunha de “universal desejável”. Desse modo ficou ainda mais fácil sufocar tudo que não se encaixava em conhecimento científico em uma outra caixa, com a etiqueta de “conhecimento tradicional”, que são operados a partir de aproximações com a natureza e denominados como “folclore”, “bruxaria”, “macumba”,

“superstição”, entre outros estereótipos⁶. Nessa classificação, estão incluídas todas as bases de saberes pautadas nos campos das emoções, experiências e sentidos, que fazem referência às populações impactadas pelo projeto colonial europeu (CUNHA, 2007).

Conceitualmente, os saberes ditos tradicionais são definidos como aqueles que possuem eixos nas relações cotidianas e são fundamentados na experiência. Acredita-se que é por meio dessa experiência que ensinamos e aprendemos uns com os outros. Esses conhecimentos são transmitidos de geração a geração, com forte apelo para a oralidade e memória, sendo responsável por promover a interação humana e social de modo dinâmico (STRACHULSKI, 2017). Nesse âmbito, a hegemonia de um único tipo de saber é expressa até mesmo na linguagem comum. Como assinala a antropóloga Manoela Carneiro da Cunha (2007, p. 303), o termo “ciência” não é marcado, isto é, quando se diz ‘ciência’, ‘ciência’ *tour curt*, está se falando de ciência ocidental; para falar de ‘ciência tradicional’, é necessário acrescentar o adjetivo”. Prosseguindo na fala da autora, é notório saber que os conhecimentos tradicionais são tão diversos quanto a existência de povos, grupos sociais e seres, com diferentes ontologias que fundamentam uma pluralidade de saberes.

A dogmatização de outras epistemologias e a elitização da ciência moderna ocidental, fundamentada em preceitos e condições particulares, reforçaram preconceitos e ignoraram os saberes classificados como tradicionais, espacial e temporalmente localizados. Por consequência, os saberes de populações indígenas, negros, pobres, mulheres, LGBTQIA+K – ou seja, todos os corpos diferentes do ideal universal – tornaram-se invisíveis e foram tomados como não legítimos. O sistema dominante desenvolveu projetos de apagamento, silenciando as realidades que estes princípios representam. Vandana Shiva (2003) chamou de “monocultura mental” as estratégias de dominação epistêmica, uma produção única que leva à substituição e destruição da diversidade local (STRACHULSKI, 2017).

Cumprido lembrar que grande parte dessa produção é alimentada pelo capital econômico, o qual estimula o crescimento econômico a favor da hegemonia da ciência (SANTOS, 2008). Particularmente, me chama a atenção que, por mais que se apresente uma proposição de “Ciência” como neutra, ela é claramente machista, branca, europeia, cristã, patriarcal e elitista, para citar alguns adjetivos, de modo que, quando mulheres são inseridas no campo, como assinala Ingrid Adrielle Santana (2019), estas são configuradas em proposições binárias, ou seja, em uma construção de um oposto ideal do padrão normativo.

⁶ Nessa conjuntura, é importante mencionar que a institucionalização da Antropologia e, especialmente, o evolucionismo cultural, foram ferramentas importantes no processo de separação de conhecimentos “científicos” e “tradicionais”. Visto que temos o desenvolvimento de uma “ciência” que busca entender e classificar os comportamentos e padrões humanos, tendo como base os modelos ocidentais (STRACHULSKI, 2017).

São “mulheres também brancas, heteronormativas e com poder aquisitivo, geralmente filhas, esposas ou até mães do ‘cientista’” (SANTANA, 2019, p. 39).

É importante destacar que a Modernidade possui um caráter multidimensional e é configurada por três instituições, quais sejam, Estados-nação, capitalismo e desenvolvimentismo. A formulação destas instituições pressupõe a separação do tempo e do espaço e, conseqüentemente, a sua padronização. “Modernizar”, em seu sentido de ação, significa desarticular sistemas sociais e reordenar relações humanas para aquilo que se acredita ser universal. Nesse sentido, elabora-se uma lógica de desencaixe ou, de acordo com Anthony Giddens (1991, p. 29), um “deslocamento das relações sociais de contextos locais de interação e a sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço”. Em outras palavras, para que a Modernidade pudesse constituir-se como tal, criou-se a ideia de tradição, aqui entendida como “uma maneira de lidar com o tempo e o espaço, que insere qualquer atividade ou experiência particular dentro da continuidade do passado, presente e futuro, sendo estes por sua vez estruturados por práticas sociais recorrentes” (*Ibidem*, p.38).

A lógica na Modernidade se fundamenta, em parte, nas tentativas de superação dessa ruptura, na medida em que os Estados reivindicam para si o poder de consagrar determinadas tradições como legítimas. Para isso, conta-se com a Ciência Moderna, a qual desempenhou um papel fundamental na reprodução de sistemas de desarticulação de saberes e constituição dos Estados modernos (FERREIRA, 2013). Assim, os Estados-nações são definidos como organização política que mantém o monopólio administrativo sobre um território delimitado. Constituem-se como uma unidade composta por três elementos: o território, a nação e o governo. Por território, nessa conjuntura, entende-se o limite físico do Estado-Nação, espaço delimitado por fronteiras políticas, que posteriormente, incorporou aspectos culturais (DIAZ-ANDREU, 2007). A nação tem o propósito de construir laços coletivos, estimulada pela invenção da ideia de comunidades imaginadas, conforme defendido por Benedict Anderson (2008), que é o reconhecimento de laços em comum entre pessoas que não se conhecem face a face. Nessa realidade, o poder é exercido pelo “Governo”, entidade que tem o monopólio da violência e, também, de produção de verdades, por meio de suas instituições. Logo, a partir da configuração nacionalista, o conhecimento passou a ser um privilégio exercido também dentro do Estado, um lugar onde a “verdade” é produzida e consagrada.

1.1.2 A Invenção de Patrimônios

Nessa conjuntura, para que exista uma conexão entre a comunidade imaginada do Estado-nação, é necessário que haja uma história comum, um passado a ser glorificado, com símbolos que despertam nas pessoas um sentimento de união. Não é surpreendente constatar que a ciência atua como importante aliada na construção de uma soberania simbólica, chancelando discursos oficiais que promovem o sentimento de nacionalidade. Nesse âmbito, cabe destacar que seleção e exclusão são determinantes na invenção dessa coletividade (GONÇALVES, 1996; FONSECA, 2005). A necessidade de definir o nacional se faz justamente no confronto com tudo o que não mereceria esse rótulo: corpos e populações indesejáveis, mas também as suas formas de produzir conhecimento e entender o mundo.

Não é por acaso que, juntamente com a formação dos Estados nacionais e com a consolidação das ciências modernas surge a Arqueologia como disciplina (DIAZ-ANDREU, 2007). Simultaneamente, é inventada também a categoria “patrimônio histórico”, na transição do século XVIII para o XIX, como consequência da necessidade de constituir evidências concretas capazes de provar a existência da nação no mundo objetivo, sistematizada na ideia de “memória nacional” (GONÇALVES, 1996; 2009; FONSECA, 2005). Em sua origem, o termo patrimônio é associado às estruturas familiares, econômicas e jurídicas de uma sociedade estável, enraizada no espaço e tempo. Nesse sentido, patrimônio é algo para ser usufruído, aprendido e transmitido de geração em geração, constituindo-se em símbolos de um passado comum (CHOAY, 2006). O conceito ressalta a ideia de materialidade e de importância coletiva, justificando o foco na preservação de um conjunto selecionado de referências para o futuro⁷. Conforme Regina Abreu (2015, p. 67) destaca, “na formação das nações modernas, a noção de patrimônio associou-se à ideia de bem coletivo e público expressando um tipo de sociedade como coletivo de indivíduos”. Nesse contexto, genético, natural e histórico são alguns adjetivos utilizados para definir o conceito de patrimônio desde a sua invenção, que, como percebemos, também é localizado historicamente.

⁷ De fato, a prática de preservação dos patrimônios tem origem nesse processo de constituição dos Estados Nacionais, tendo a Revolução Francesa como precursora na consolidação de formas sistemáticas de proteção nos fins do século XVIII. Demonstrando relação entre poder, conhecimento e patrimônios, surgiu a intenção de preservar os bens que vinham sendo destruídos até então por fazerem referência a uma lógica do Antigo Regime. Para sua utilização, foi necessário conferir novos usos e produzir histórias para que esses bens figurassem como propriedade legítima da nação (CHOAY, 2006).

Nesse contexto, no século XIX, os patrimônios se constituem dentro das elites europeias reproduzindo os discursos de colonizadores e utilizando a lógica paternalista para sua propagação, ou seja, sempre tutelados pelo poder estatal e as reivindicações de projetos de patrimonialização passam a ser incluídas nas legislações nacionais e internacionais. Atrelado a esses processos, surgem os museus como instituições estatais, no período que ficou conhecido como “Era de ouro dos Museus”. Diferentes dos gabinetes de curiosidade dos Antiquários, as coleções atribuem ao objeto narrativas que legitimam os discursos de interesse do estado (ABREU, 2015). Esse contexto pode ser entendido também por meio do que Pierre Nora (1993) denominou como “lugares de memória”, espaços criados pelo Estado como formas de controle e normatização da memória e dos fatos, escolhendo o que deve ser lembrado ou esquecido. Se, por um lado, o patrimônio serviu como referência para a construção de uma ideia de cidadania extremamente restrita, por outro, reforçou ainda mais os projetos colonialistas de apagamento de narrativas atreladas às populações historicamente silenciadas, quando o conceito foi transposto para os mundos não europeus. No caso do Brasil, por exemplo, as populações indígenas foram vistas como em processo de desaparecimento, assim merecendo atenção enquanto objeto de museu, que deveria preservar os seus restos (WICHERS, 2010).

De toda sorte, as correntezas do século XX trouxeram rupturas com as narrativas unificadoras. O contexto internacional foi marcado por duas guerras mundiais que desencadearam mudanças agudas nas organizações sociais. Nesse cenário, sublinho a década de 1940 por trazer discussões conduzidas no campo da Antropologia, momento em que se forjou uma ideia de patrimônio associado ao conceito de cultura (GONÇALVES, 2009). Esse contexto gerou o que se convencionou a chamar de “patrimônio cultural” em uma perspectiva mais ampla, ocupando espaços em instituições supranacionais como a Organização das Nações Unidas (ONU). Em síntese, as representações relacionadas aos patrimônios culturais nortearam as relações entre os povos. Nesse ponto, a ideia de diversidade cultural e relativismo, em consequência dos conflitos da Segunda Mundial, começou a ganhar contornos mais sólidos dentro das discussões patrimoniais. Indubitavelmente, essas articulações não provêm somente de movimentos intelectuais, pois são também um resultado de reivindicações de movimentos sociais de grupos que se viam dentro deste processo. Desse modo, o domínio patrimonial deixou de ser considerado apenas como monumentos históricos e passou a ser patrimônio cultural, social e reivindicado (LE GOFF, 1996; FERREIRA, 2006). Em uma perspectiva crítica, percebo que, se por um lado as oportunidades são ampliadas para que

outras narrativas sejam enfocadas, por outro lado, são também discursos que ainda não estão necessariamente comprometidos com outras epistemologias e outras ontologias.

Em territórios brasileiros, as convenções sobre o conceito de um patrimônio, enquanto dispositivo para a construção da memória nacional, ganharam força principalmente entre as décadas 1920 e 1940. Essas discussões são fruto do projeto de modernização do país, intensificado no regime autoritário do governo de Getúlio Vargas. O projeto teve como foco a construção de uma identidade nacional, que envolveu a ideia de patrimônio histórico e artístico, expressa na criação do Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), em 1936. Contudo, na realidade de um país tão excludente como o Brasil, os bens patrimoniais são, desde o início das discussões, acessados e inventados por um grupo muito restrito. Ou seja, por profissionais intelectuais que estavam a serviço do Estado. Desse modo, os patrimônios selecionados são reflexos da elite brasileira, ressaltando, em sua maioria, a história de bandeirantes e torturadores. Na prática, isto culminou em uma intensa valorização das evidências da ocupação colonial portuguesa, em compasso com a valorização do catolicismo e suas igrejas como base formadora da nação (FONSECA, 2005).

As preocupações em torno da diversidade cultural apareceram de forma mais evidente nos movimentos sociais e intelectuais das décadas de 1970 e 1980, no contexto de abertura política frente à Ditadura Civil-Militar. Essas reivindicações culminaram em transformações dentro do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e nas articulações políticas que resultaram na promulgação da Constituição Federal de 1988 (FONSECA, 2005). Nesse sentido, adota-se o conceito de patrimônio cultural, mais próximo ao conceito antropológico de cultura, para se referir aos bens “portadores de referência à identidade, à nação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (BRASIL, 1988). No caso do Brasil, país marcado por um passado colonial, esse cenário é uma oportunidade para pensar as desigualdades sociais, bem como as exclusões históricas nos processos de produção de patrimônios. No entanto, a simples aprovação de uma lei não significa necessariamente que a construção de sentidos para o termo patrimônio se tornou mais acessível para um público amplo (FONSECA, 2005). Como resultado, os discursos foram divididos entre nacionais e regionais, quando, por exemplo, o que se produz na região sul-sudeste é considerado nacional e o que vem do norte-nordeste é classificado como “cultura regional” (ARAÚJO, 2006; ALBUQUERQUE JUNIOR, 2009).

Nessa conjuntura, especificamente sobre a ideia de patrimônio arqueológico, desenvolve-se esta noção às margens do projeto de identidade nacional. Ainda que a

legislação inaugural (Decreto-Lei nº 25, de 30.11.37) já discorresse sobre os valores arqueológicos, etnográficos, paisagísticos, etc., efetivamente eles foram descritos nas categorias de históricos e artísticos; e mais tarde, em termos de antiguidade e autenticidade (BARRETO, 1999). As pesquisas arqueológicas são desenvolvidas de forma exploratória, com o objetivo de documentar populações remanescentes em prol da construção de um ideal nacional. Com as políticas de preservação do patrimônio arqueológico sendo elaboradas por elites intelectuais, constitui-se uma rejeição ao patrimônio pouco monumental de representação dessas culturas.

No Brasil, Cristina Barreto (1999, p. 34) evidencia que “a Arqueologia é marcada pela ruptura irreversível na sua história, que foi o extermínio das populações indígenas e a construção de uma sociedade nacional branca, não indígena”. Nesse sentido, a especificidade do patrimônio arqueológico sempre foi considerada fragmentada e inexpressiva, ou como testemunha de um indígena morto e sepultado no tempo. Certamente, as transformações sociais, políticas e teóricas das décadas de 1970 e 1980, bem como a proposição de novas abordagens arqueológicas para tratar de processos de patrimonialização, inspiraram o confronto dessas premissas, conforme veremos no próximo capítulo.

De todo modo, diante do cenário que apresentei, percebo que refletir sobre a invenção de patrimônios no contexto aberto pela Modernidade nos informa sobre a instituição de um quadro normatizador, que opera a partir da seleção de conhecimentos e evidências capazes de serem articulados com a ideia de memória nacional.

1.1.3 Discursos autorizados sobre o Patrimônio

Explicando melhor, esse contexto histórico que articula a invenção da Modernidade e de seus dispositivos, tais como a nação e a própria ideia de patrimônio, informa sobre a construção daquilo que podemos denominar de discursos autorizados sobre o patrimônio. O termo foi definido no século XIX nos debates preocupados com a produção e conservação dos patrimônios. São ideias carregadas de conceitos do Iluminismo e do Romantismo como autenticidade e moral e têm como precursores Ruskin, Morris e Violet-le-Duc, entre outros, os quais discutiram os valores embutidos na definição padrão de patrimônio (SMITH & WATERTON, 2009).

A concepção de uma “fórmula” para consagrar os patrimônios privilegiou arquitetos, arqueólogos e museólogos, como indica Laurajane Smith e Emma Waterton (2009), como

“mordomos da cultura material”. Nesse mesmo contexto, as mudanças sociais promovidas pela Revolução Industrial e a emergência do nacionalismo desencadearam o desejo de preservação da cultura material do passado para firmar raízes familiares no processo de mudança mundial. Junto a isso, o sentido de “modernidade” ou de que o presente perdeu sua ligação com o passado, ajudou a concretizar a obsessão com materialidade e monumentalidade. Dessa forma, o patrimônio passou a ser imaginado como uma coisa velha, bonita, tangível e tomado como importante. Desse modo, configurou-se como um patrimônio envolto em discursos autorizados relevantes para uma nação selecionada por especialistas, transformado em um produto disputado por interesses de classes (SMITH; WATERTON, 2009).

Frente este cenário, faz sentido entender o patrimônio moderno como algo “inventado” e que nem sempre encontrará reconhecimento da maior parte da população, a qual é historicamente excluída desse processo de criação e usufruto. Conforme tenho tentado demonstrar neste capítulo, o processo de invenção de patrimônios articula-se com um quadro maior, que é aquele relacionado com o estabelecimento de formas de conhecimento consideradas legítimas e os seus usos para a consolidação dos Estados-Nação que emergem na Modernidade.

Como alternativa ao conceito normatizador de patrimônio que apresentei, buscarei pensar e aplicar o termo de forma mais ampla ao longo da pesquisa, não somente como uma invenção da Modernidade. Se tomarmos patrimônio como uma categoria de pensamento, como apresentado por José Reginaldo Gonçalves (2005; 2009), é possível que encontremos ressonâncias em outros contextos e culturas não modernas e/ou não ocidentais e/ou ocidentalizadas para práticas e relações que grupos e indivíduos estabelecem com as coisas materiais e a memória. Ou seja, a despeito do seu caráter eurocêntrico e institucionalizado, o termo pode ser ressignificado para demarcar relações estabelecidas com certos recortes da materialidade, reconhecendo que tais conexões são variáveis e que, dentro de um termo como patrimônio arqueológico, localiza-se um conjunto de referências que podem ser construídas e entendidas de diferentes maneiras.

Para além da lógica utilitária de propriedade, os objetos patrimoniais podem assumir “significados mágico-religiosos e sociais, constituindo-se em verdadeiras entidades, dotadas de espírito, personalidade, vontade, etc.” (GONÇALVES, 2005, p. 215). Esta categoria de objetos não apresenta fronteiras classificatórias bem definidas, podendo vestir diferentes representações nas dimensões sociais e mentais das sociedades humanas. Assim, quando

extrapolamos a ideia de patrimônio como categoria jurídica para entendê-lo como categoria de pensamento, que envolve diversas formas de trabalho com a memória, percebemos outras possibilidades de operações e significados para além dos discursos e bens autorizados pelo Estado. Esse movimento é revestido de importância política, pois tem o potencial de denunciar os apagamentos conduzidos desde a colonização, explicitando as invenções históricas que foram naturalizadas por meio de relações de poder. Vale lembrar, nesse ínterim, que os patrimônios podem ser, inclusive, abandonados ou acatados, dependendo dos contextos políticos onde se inserem.

Pensando em São Braz do Piauí, posso identificar uma apropriação de diversos objetos dentro da categoria de patrimônio arqueológico, por se vincularem à memória nacional, como é o caso das urnas funerárias. Ao mesmo tempo, tais objetos podem ser entendidos como coisas (INGOLD, 2012; MILLER, 2013) que, quando aparecem, trazem incômodos e interferem na rotina dos moradores do lugar. São pontos que indicam a necessidade de refletir sobre as disparidades de um patrimônio construído em esfera pública e sobre seus efeitos em dimensões privadas e localizadas.

1.2 A POSSIBILIDADE DE CRÍTICA À NORMA: CONHECIMENTOS PÓS-COLONIAIS E DECOLONIAIS

Em um contexto global, a partir da década de 1940, nos contextos de movimentos sociais diferentes, temos o questionamento dos processos tradicionais de produção de conhecimento, que culminou mais tarde em transformações nas perspectivas teóricas sobre patrimônios e práticas arqueológicas. Algumas possibilidades de críticas surgiram com movimentos pós-coloniais e decoloniais. Explicando melhor, “pós-colonialismo/pós-colonial” pode ser entendido como marco temporal que usamos para se referir aos processos de descolonização dos países classificados como de “Terceiro Mundo”. Este período pode ser situado por volta do século XX, momento em que ocorrem os movimentos de independência e libertação de sociedades exploradas pelos imperialismos e neocolonialismos, especificamente dos continentes asiáticos e africanos (BALLESTRIN, 2013).

Na síntese de Luciana Ballestrin (2013), “Pós-colonial” também diz respeito às contribuições intelectuais de estudo culturais e literários registrados por volta da década de 1980 em universidades dos Estados Unidos e da Inglaterra. Refere-se a um discurso social que propõe o descentramento das narrativas e dos sujeitos contemporâneos, com o objetivo de desconstruir os essencialismos e a ideia de identidade. Em suma, é uma proposta

epistemológica e crítica às concepções dominantes da Modernidade que visa a denunciar as situações de opressões diversas como de gênero, étnica e racial. O movimento, bastante heterogêneo em suas posições, associa-se a tradições teóricas como o pós-estruturalismo e desconstrutivismo. Por sua vez, o termo “decolonial” diz respeito à crítica à persistência dos efeitos detonados pela colonização, conferindo ênfase para a realidade latino-americana, opondo-se assim aos discursos intitulados “pós-coloniais” que têm como referência exclusiva autores eurocêtricos.

É importante ressaltar que pensadores “pós-coloniais” podem ser encontrados antes mesmo da institucionalização da abordagem. Mesmo que de forma não linear e articulada, o termo surge a partir da identificação de uma relação antagônica: colonizador e colonizado e se desenvolve com argumentos comprometidos com as relações de colonização, colonialismo e colonialidade. Conforme elencado por Luciana Ballestrin (2013), destacam-se as obras *Retratos do Colonizado precedido de retrato do colonizador*, de Albert Memmi (1947); *Discurso sobre o colonialismo*, de Aimé Césaire (1950) e *Os condenados da terra*, de Franz Fanon (1961). A estes autores, soma-se Edward Said (1978), com a obra *Orientalismo*, que traz para o debate a noção de Oriente como uma invenção do Ocidente.

Outro movimento que reforçou os estudos “pós-coloniais” foi o surgimento do Grupo de Estudos Subalternos no continente sul asiático, na década de 1970. O grupo tinha como liderança Ranajit Guha e seu objetivo consistiu em analisar criticamente a historiografia eurocêntrica na Índia. Neste grupo, destacam-se também a produção de Partha Chatterje, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Chakrabarty Spivak, que definem o termo “subalterno” baseado em Antonio Gramsci. De acordo com as autoras, “subalterno” é entendido como qualquer subordinado em termos de classe, casta, idade, sexo ou qualquer outro. *Pode o Subalterno falar?* (2010) de Spivak é uma obra bastante difundida nos debates, na qual a autora faz uma profunda crítica aos autores Deleuze e Foucault e uma autocrítica com relação aos estudos “pós-coloniais”. Para ela, o subalterno é aquele cuja voz não pode ser ouvida e que estes podem falar por si mesmos. Em 1980, os discursos “pós-coloniais” foram difundidos na Inglaterra e nos Estados Unidos por meio da crítica literária e estudos culturais de Homi Bhabha, Stuart Hall e Paul Gilroy (BALLESTRIN, 2013; AMARAL, 2015).

Com base nos estudos dos grupos de intelectuais sul-asiáticos, o debate “pós-colonial” foi ressignificado na América Latina entre as décadas de 1980 e 1990. Esse movimento é marcado pela publicação de um manifesto em 1992, intitulado “Manifesto Inaugural Del Grupo de Estudios Subalternos”. Esse documento foi publicado nos Estados Unidos por um

grupo de latino-americanos e americanistas que moravam no país, alguns deles exilados pelas ditaduras da América do Sul. Com base em questionamentos acerca da classificação étnica em que estados-nação são fundamentados, o grupo passa a refletir sobre as dimensões e efeitos do processo colonial em uma realidade latino-americana. Nesse ponto do debate, surge uma crítica que ajuda a complexificar o debate “pós-colonial” aplicado em contexto latino-americano: o questionamento levantado por Walter Mignolo (2005), que aponta para o “imperialismo” dos estudos “pós-coloniais” e subalternos em que o grupo se embasava.

Walter Mignolo (2005) argumenta que o grupo não realizou uma ruptura adequada com os autores eurocêntricos. A crítica parte do pressuposto de que a trajetória do colonialismo na América Latina é diferente do contexto indiano ou europeu. Nesse panorama, Mignolo aponta também para a existência de um pensamento latino-americano acerca das condições do mundo colonial antes mesmo dos estudos pós-estruturalistas e desconstrucionistas. Além da condição colonial, o pensamento latino-americano tem como foco a natureza geopolítica dos discursos, suas representações e continuidade das relações de poder (BALLESTRIN, 2013; MIGNOLO, 2017). Mediante essas discussões, houve divergências nos posicionamentos dos integrantes do grupo, fazendo com que ele se dissolvesse.

Do meu ponto de vista, apesar de reconhecer a relevância de problematizar os referenciais produzidos no Norte Global, que às vezes não levam em conta as particularidades de nossa realidade, procurei me movimentar, nesta pesquisa, por diferentes conhecimentos teóricos. O meu ponto de aproximação são as provocações para a construção de uma Arqueologia mais aberta, na qual as nossas/minhas experiências importam. Por isso, não me pareceu coerente silenciar outras epistemologias que poderiam vir a se costurar com minhas reflexões. Estou muito mais interessada em criar pontes do que reafirmar barreiras, mas, sem esconder os conflitos que podem emergir dessas tentativas.

Retomando a discussão, com a dissolução do grupo de estudos subalternos, formou-se então o Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), composto por autores como Edgardo Lander, Arturo Escobar, Walter Mignolo, Maria Lugones, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Fernando Coronil, Zulma Palermo, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, Boaventura de Sousa Santos, dentre outros (BALESTRIN, 2013). O programa de investigação, conforme denominado por Escobar, compartilha de noções, raciocínios que lhes conferem uma identidade e vocabulário próprios. O marco dessa identidade se expressa também na adoção do termo “de-colonial” (com ou sem hífen) no lugar de descolonial. A sugestão foi dada por

Catherine Walsh, com a premissa de que a supressão da letra ‘s’ marcaria o rompimento com a colonialidade, explicitando o processo histórico de descolonização (AMARAL, 2015). “Decolonial” surge, então, como uma alternativa latino-americana para “pos-colonial”.

A noção de colonialidade é um ponto importante para entendermos esse movimento. Originalmente elaborado por Aníbal Quijano (2005), o termo foi amplamente utilizado pelo grupo Modernidade/Colonialidade. O argumento é de que a colonialidade seria o lado obscuro da Modernidade, o que justifica a sua existência. Seguindo esse raciocínio, de acordo com Quijano e Wallerstein (1992), não poderia, por exemplo, haver uma economia-mundo-capitalista sem as Américas. Entende-se colonialidade, conforme Ballestrin (2013, p. 99), como o reconhecimento de que as “relações de colonialidade nas esferas políticas e econômicas não se findaram com a destruição das instituições coloniais”. Posteriormente, esse conceito foi estendido por Mignolo (2010, p.12), segundo o qual ela se constitui como uma estrutura complexa de níveis entrelaçados. Sendo assim, a colonialidade se reproduz em três dimensões principais⁸: do poder, do saber e do ser.

A colonialidade do poder, baseada na diferença racial - ideia de raça como fundamento para classificação universal básica e de dominação social - é entendida como as formas com as quais o poder se justifica e como é exercido. A colonialidade do poder opera também sob a colonialidade do saber, em uma esfera da geopolítica do conhecimento, e pressupõe o reconhecimento de que certas pessoas e saberes têm mais relevância e ênfase que os demais. Essa separação contribui para a aniquilação das diferenças culturais. O terceiro fator, colonialidade do ser, diz respeito a como nos enxergamos e como construímos nossas subjetividades dentro de tensões entre colonizador e colonizado, as quais estão enraizadas dentro da gente. Esta noção permitiu a hierarquização das diversas formas de vida e a elaboração de estilos de invenção de culturas. Nesse âmbito, não se pode esquecer que os mecanismos da colonialidade contribuíram para o genocídio de populações inteiras, fortalecendo o extermínio de formas de vida e epistemologias (OLIVEIRA; BOMBA, 2018).

É importante chamar atenção para o fato de que o Grupo Modernidade/Colonialidade não possui intelectuais brasileiros, como ressalta Luciana Ballestrin (2012), o que faz com que, dentro desta construção decolonial, o caso da colonização portuguesa não seja abarcado pela ótica de intelectuais brasileiros. Ainda assim, apesar de não pertencermos a um grupo, não deixamos a desejar nas produções, traduções e provocações decoloniais de intelectuais

⁸ Mais recentemente, vêm sendo pomenorizadas outras dimensões da colonialidade: controle da economia, controle da autoridade, controle da natureza e dos recursos naturais; controle de gênero da sexualidade e controle da subjetividade e do conhecimento (BALLESTRIN, 2013).

brasileiras, já que em *Cosmologias Ameríndias*, destacam-se as reflexões de Eliane Potiguara (2004), Ailton Krenak (2019), Davi Kopenawa e Daniel Munduruku (2016), para citar alguns; e em *Cosmologias Afrodiaspóricas*, merecem destaque Lélia González e Antônio Bispo dos Santos (2015), Conceição Evaristo (2009), Djamila Ribeiro (2017) e Carla Akotirene (2018), entre outros. Esses autores são inspirações para imaginar outras formas de produzir conhecimento e conceber a realidade, ao mesmo tempo que instigam a extrapolar os sentidos autorizados e despolizantes de patrimônios e práticas arqueológicas.

Ailton Krenak (2019), uma das principais lideranças políticas indígena do país, em sua obra *Ideias para adiar o fim do mundo*, problematiza o conceito de humanidade e sustentabilidade amplamente aceitas no mundo contemporâneo. Em contrapartida, o autor nos convoca para voltarmos a sonhar, literalmente. Desenhando nos cenários de um mundo em colapso, nos convida a vislumbrar uma possibilidade de “escutar, sentir, cheirar, inspirar, expirar aquelas camadas do que ficou fora da gente como ‘natureza’, mas que por alguma razão ainda se confunde com ela” (KRENAK, 2019, p. 33).

Tal autor apresenta um pensamento que se aproxima daquilo que Antônio Bispo dos Santos (2015), liderança política e intelectual quilombola do Território Saco-Curtume, localizado no município de São João do Piauí-PI, entende como biointeração, em sua obra intitulada *Colonização, Quilombos: modos e significações*. O conceito é usado para se referir à capacidade de captar e transmitir conhecimentos entre gerações – avó-mãe-neta, reforçando um saber que é oral, orgânico e circular – começo-meio-começo.

Por sua vez, Eliane Potiguara (2004), que também luta como liderança em prol dos direitos indígenas, segue o caminho de uma construção narrativa por viés poético e literário registrado em sua obra *Metade Cara, Metade Máscara*. Suas contribuições se destacam junto a organizações de mulheres indígenas do país, “voltada para a educação e a integração da mulher indígena nos processos sociais, políticos e econômicos”, conforme nos conta Julie Stefane Dorrico Peres (2017, p. 128).

Por seu turno, Lélia González (1988) sugere uma categoria política-cultural denominada como *Amefricanidade*, a qual se volta para a produção de conhecimento cultural desde dentro das culturas negras e indígenas para contrapor o pensamento europeu (CARDOSO, 2014). Na síntese de Cláudia Pans Cardoso (2014), as contribuições de Lélia González localizam as mulheres negras e indígenas na colonialidade, salientando definições e classificações impostas por um “sistema ideológico de dominação” com o objetivo de nos infantilizar e invisibilizar. Incorporadas às provocações do feminismo negro norte-americano

de Angela Davis (2017), de bell hooks (2013), de Patrícia Hill Collins (2017, 2018) e de Kimberlé Crenshaw (2017) - entre outras, Djamila Ribeiro (2017) traz para o contexto brasileiro o conceito de *lugar de fala*, traçando um espaço de construção de conhecimento localizado e afirmativo. Dentro dessa produção intelectual, destaca-se a *Coleção Feminismos Plurais*, publicada em 2017 e organizada pela filósofa supracitada com a contribuição de outras pensadoras feministas afro-diaspóricas brasileiras, a exemplo de Carla Akotirene (2018), que se debruça sobre o conceito de *intersseccionalidade*, considerando os efeitos identitários de raça, classe, nação e gênero sob uma ótica sensível e atenta para a matriz colonial moderna.

Para a literatura indígena contemporânea, Jolie Stefane Dorrico Peres identifica uma forte “expressão a valorização de sua cultura, dos saberes ancestrais, das tradições, isto é, encontra nas narrativas e na poesia uma intrínseca relação de alteridade que une o eu, enquanto sujeito histórico, ao nós do sujeito mítico/coletivo” (PERES, 2017, p.130).

Não por acaso, esse movimento é expressivo também em produções negras contemporâneas. É o que Conceição Evaristo (2009, p.17) colocou o nome de *Escrevivências* ou literatura Afro-brasileira, definido como um “*corpus* se constituiria como uma produção escrita marcada por uma subjetividade construída, experimentada, vivenciada a partir da condição de homens negros e de mulheres negras na sociedade brasileira”. Estes intelectuais se debruçaram sobre os seus lugares no mundo com o objetivo de transmitir saberes ancestrais, utilizando-os como ferramentas de luta contra ideologias racistas e opressoras. Se fazem de forma poética, se desenvolvendo dentro da literatura, reivindicando para si a autonomia das palavras para construir narrativas a partir de si mesmos e conectados a seus coletivos.

As proposições e traduções indígenas e negras dessas autoras e autores estabelecem um marco decolonial/contra-colonial, se apropriando de outros mundos além do material e objetivo, construídos pela colonialidade em suas múltiplas dimensões. Para mim, este é o caminho para atravessar pontos de violências epistêmicas dentro da construção do que entendemos como conhecimento.

1.2.1 Violência epistêmica

No que diz respeito especificamente à atuação da colonialidade do saber, esses mecanismos aparecem atrelados com a ideia de violência epistêmica. Podemos rastrear esse

conceito inicialmente nas contribuições do filósofo Michel Foucault, sobre poder e saber. A violência epistêmica está presente nas relações de produção, apropriação e condução de outras formas de conhecimento por meio do poder. Acontece, por exemplo, a aniquilação de forma de saber que se considera “selvagem”, “primitiva” e “feminina”. Essa violência atua em nível cultural, sendo reproduzida por meio de discursos, símbolos, metáforas, hinos patrióticos ou religiosos e outros (TIRADO, 2009).

Tais representações são incorporadas aos discursos autorizados sobre o patrimônio. Nesse sentido, ao selecionar aspectos normativos da cultura ocidental branca para serem lembrados e reproduzidos, os patrimônios acabam por exercer a colonialidade por meio da memória (NORA, 1993). Aquilo que não se escolhe lembrar geralmente está relacionado aos genocídios de populações originárias e pessoas negras escravizadas e tudo aquilo que afirma a existência dessas populações em um dado território na longa duração. A colonialidade da memória é como um “apagão” na história, no qual o que permanece é agrupado na história oficial (OLIVEIRA; BOMBA, 2018).

Esses efeitos são percebidos na constituição das Ciências Sociais e Humanidades e também na Arqueologia. Em outras palavras, os pesquisadores não levam em consideração nenhum tipo de ruptura com a epistemologia colonial. Desse modo, conceitos binários como civilização e barbárie, tradição e modernidade, mito e ciência, infância e maturidade, pobreza e desenvolvimento, presente e passado, material e imaterial, entre outros muitos, estão presentes em análises classificatórias e interpretativas. Edward Said (1978), em sua obra *Orientalismo*, fornece um bom exemplo dessa realidade ao retratar como a dominação de pessoas do Oriente Médio foi cometida pelo discurso ocidental de orientalismo, organizados por meio de disciplinas acadêmicas como Antropologia, Arqueologia e História. Para o autor, as ciências estavam profundamente imersas nas relações de imperialismo e opressão (TIRADO, 2009; LYDON & RIZVI, 2010).

Na América Latina, em meio à crítica ao eurocentrismo acadêmico, o conceito de Colonialidade do Poder ampliou e corrigiu o conceito de poder disciplinário de Michael Foucault (1965), o qual mostra que os dispositivos que regem o Estado moderno se inscrevem em uma rede mais ampla e de caráter mundial. Essa relação está configurada por uma relação colonial entre centro e periferias, que tem raiz na expansão europeia inaugurada com a colonização. De acordo com Genara Pulido Tirado (2009), nesta conjuntura, a violência epistêmica é a construção de uma série de discursos regulares e repetidos que não toleram epistemologias alternativas e pretendem negar a alteridade e a subjetividade dos Outros de

uma forma que perpetua a opressão de seus saberes e justifica a dominação. É uma manifestação antiga e pode ser exercida tanto em âmbito privado quanto público. Ela está sempre acompanhada da nossa busca pelo conhecimento e da forma como impomos o nosso conhecimento ao Outro que inventamos. A violência que Tirado aponta é um fenômeno moderno que começa com a colonização e se perpetua com a descolonização dos antigos impérios e, ao mesmo tempo, reformula outras formas de neocolonialismo e imperialismo. De acordo com a autora supramencionada, o racismo é um dos casos mais sangrentos da violência epistêmica, pois indica um conjunto de prejuízos naturalizados que se reproduzem estruturalmente, de forma constante e em um paradigma epistemológico, cultural e social (TIRADO, 2009).

Com base em Boaventura de Sousa Santos (2007), dentro do ecossistema científico existem dinâmicas internas próprias de micro-organizações sociais e disputas de capitais simbólicos e econômicos. O resultado se manifesta na consolidação de uma geopolítica do conhecimento baseada na privatização do saber. Em outras palavras, a noção de geopolítica constata diferenças abissais entre o que é hegemônico (Norte global) e o que é periférico (Sul global). É o que Walter Mignolo chama de “sistema-mundo moderno/coloniais”. Segundo este autor, essas estruturas estão baseadas na “diferença colonial”, a qual pressupõe a criação de um sujeito epistêmico neutro, sem sexualidade, gênero, etnia, classe, espiritualidade, língua, nem localização epistêmica em nenhuma relação de poder (GROSFOGUEL, 2007). Nesse cenário, formam-se posturas hegemônicas que vão determinar o que é verdadeiro e o que é falso. Como indica Ballestrin (2013, p.109), historicamente, as teorias e a filosofia política foram formuladas do Norte e para o Norte. Por consequência, as produções científicas produzidas pelo Sul são invalidadas pelo Norte.

1.2.2 Desobediência epistêmica

Em vista disso, sigo nesse caminho tendo em mente as atribuições de Walter Mignolo (2010). Ao propor o conceito de Desobediência Epistêmica, o autor nos convida a desconfiar das nossas certezas forjadas por uma determinada estética de pensamento. Segundo Freitas e Morais, Mignolo destaca as “novas práticas intelectuais e teóricas capazes de superar os problemas vividos pelos intelectuais das ‘margens’, especialmente no contexto latino-americano” (FREITAS; MORAIS, 2019, p. 41).

As contribuições de Mignolo, dentro do pensamento decolonial, constroem um “ideal de intelectual”. Dentro de alguns limites, como indica Altieri Dias de Freitas e Jorge Ventura de Moraes (2019), trata-se de uma proposta que pode ser bastante válida em processos de resistência à colonialidade vivenciados em estudos acadêmicos e movimentos sociais. Desobedecer às epistemologias dominantes não quer dizer rejeitar tudo aquilo que já foi produzido por intelectuais fundamentados no pensamento eurocêntrico, ou mesmo a produção intelectual organizada em teorias, métodos e experiências. A desobediência pode ser observada no tensionamento das formas de produção de conhecimento, na mistura entre subjetividade e objetividade, e de afeto e pesquisa, que aparecem em categorias como “lugar de fala”, “dualidade estrutural da história”, “sistema mundo moderno/colonial”, etc., as quais permitem a Mignolo fazer uma redescrição e apontamentos de alguns limites presentes nas perspectivas corriqueiras sobre os intelectuais.

Ou seja, a perspectiva de que existe uma estrutura discursiva racista e hierarquizada que adentra o conhecimento produzido por intelectuais na contemporaneidade. Desse modo, essa condição exige a formulação de mediações e adaptações em relação às contribuições teóricas de origem eurocêntrica (FREITAS; MORAIS, 2019). Movimentos nesse sentido tem sido propostos também por Grada Kilomba (2019, p.21) como uma ferramenta de descolonização no conhecimento. Conforme a autora, “não há nada mais urgente do que começarmos a criar uma nova linguagem. Um novo vocabulário no qual possamos todas/xs/os nos encontrar na condição humana”. A importância desses conceitos para pesquisa se pauta nos seus efeitos para repensar as práticas arqueológicas, tornando-se caminho para a minha busca, e assim exigindo atenção para as relações e linguagens de poder que o lugar de pesquisadora invoca dentro da pesquisa.

Aqui é importante mencionar que o fato de ser parte da comunidade de São Braz do Piauí não me faz isenta de práticas eurocêntricas e de violências epistêmicas. Esse título – “parte da comunidade” –, sem reflexões políticas e sociais, é apenas um título. Que, a meu ver, na ausência de reflexões sobre a realidade de uma população, pode causar riscos tão danosos à memória da comunidade quanto as posturas etnocêntricas de pesquisadores de fora. Em suma, a percepção da existência da colonialidade me ajuda na constituição de parâmetros para os meus questionamentos e interpretações, no meu trânsito por diferentes narrativas, no tratamento dos meus referenciais teóricos e na realização de trabalhos de pesquisa colaborativa. Os efeitos da colonialidade expressam-se, ainda, na constituição de uma história

oficial e de patrimônio arqueológico, considerando o contexto de São Braz do Piauí, como veremos mais adiante.

No momento, reconheço que as críticas pós-coloniais e decoloniais têm influenciado a Arqueologia nas críticas às tradições coloniais de pensamento, propondo novas posições em relação ao passado. Esses posicionamentos têm favorecido experiências de amefricanidades subalternas, construindo estratégias para reparação e descolonização da disciplina. O reconhecimento de que o pensamento arqueológico está constituído em bases colonialistas permite investir em temas diversos, como as estratégias de construção do passado e suas dinâmicas com a memória e a experiência. Abre portas para investigar, por exemplo, o papel desempenhado por paradigmas científicos e linguagens para dissociar populações indígenas e negras dos seus patrimônios. A abordagem tem ressignificado o conhecimento, problematizando seus processos de produção e abrindo-se para narrativas pessoais e para as experiências (LYDON & RIZVI, 2010; HARTEMANN, 2019). Nesse sentido, ela emerge como possibilidade menos violenta e mais significativa dos pontos de vista afetivo e social para entender os sentidos e apropriações que ocorrem em relação aos bens arqueológicos no município de São Braz do Piauí.

2 ARQUEOLOGIAS PÚBLICAS E PATRIMÔNIOS: TRANÇANDO REDES DE CONHECIMENTOS

Os apontamentos deste capítulo versam sobre diferentes proposições para o termo Arqueologia Pública. Considero esta abordagem como um importante instrumento para análise das dimensões públicas e privadas nas quais os patrimônios podem ser operados. Desse modo, escolhi apontar o desenvolvimento e a transformação do termo dentro do pensamento arqueológico, traçando caminhos questionadores a respeito do que se entende como públicos e comunidades na pesquisa arqueológica. Os esforços estão ligados, também, com proposições latino-americanas no intuito de entender uma Arqueologia Pública decolonial. Desse modo, essa possibilidade abriu portas para múltiplas Arqueologias, memórias e afetividades de São Braz do Piauí.

2.1 ARQUEOLOGIA PÚBLICA

Os esforços em direção às provocações sobre as formas de comunicação e produção de conhecimentos e patrimônios, conforme discuti no Capítulo 1, podem ser percebidos em diferentes perspectivas de Arqueologia Pública. Historicamente, trata-se de um termo cunhado em 1972, na obra de Charles Mc Gimsey, intitulada *Public Archeology* e publicada nos Estados Unidos. O objetivo de Gimsey estava centrado na crescente destruição do patrimônio arqueológico norte-americano por grandes empreendimentos (RICHARDSON; ALMANSA-SÁNCHEZ, 2015; SILVA, 2017). Ainda que a introdução do termo “público” no campo não seja um termo novo para a teoria arqueológica, a expressão representa precisamente as reivindicações para uma intervenção mais efetiva do Estado na proteção dos sítios arqueológicos ameaçados. Ou seja, não significava necessariamente o questionamento

dos saberes produzidos no âmbito da Arqueologia. A resignificação da abordagem para essa direção aconteceu um pouco mais tarde, com movimentos mais radicais que emergiram em Cambridge, na Inglaterra da década de 1980. Conhecidos como “Pós-processuais”, os radicais de Cambridge tiveram como condutor Ian Hodder, que contrapôs os métodos considerados positivistas da Arqueologia Processual. Assim, desenvolveu uma Arqueologia Contextual e Interpretativa, incorporando aspectos simbólicos e cognitivos no estudo da cultura material (LIMA, 2011).

No tocante às discussões relacionadas com as conexões entre patrimônio arqueológico e sociedade, uma contribuição importante foi a concepção de que o passado nada mais é do que uma construção do presente, o que acaba por apontar para a necessidade de um comprometimento social e político dos profissionais de Arqueologia na condução de suas práticas. Estes enfoques possuem influências da tradição estruturalista, teoria marxista e da teoria feminista (LIMA, 2011; HODDER, 2003; SARLENO, 2012; JHONSON, 2000).

Os momentos de mudanças teóricas também foram favorecidos pela Crítica “Pós-colonial”. Nesse âmbito, destaca-se o surgimento do World Archaeological Congress (WAC) em 1986, o qual se configurou uma resposta aos movimentos *anti-apartheid*, que resistiam às sanções impostas aos regimes da África do Sul (LYDON; RIZVI, 2010). De modo geral, os finais do século XX causaram uma série de confluências de processos sociais, econômicos e políticos, gerando modificações nas Ciências Sociais e a sua repercussão no presente. Nesse contexto, é significativo mencionar as lutas de populações indígenas e de outras populações minoritárias para participarem na interpretação do próprio passado. Aponto, também, para expansão capitalista que atribuiu aos materiais arqueológicos o selo de bens culturais (MERRIMAN, 2002; SARLENO, 2012).

A partir dos anos 2000, a Arqueologia Pública tem sido aplicada em uma ampla variedade de contextos diferentes (RICHARDSON & ALMANSA-SANCHÉZ, 2015; MATSUDA & OKAMURA, 2011; SILVA, 2017; VIEIRA, 2017), apontando crescimento exponencial dentro da Arqueologia e acompanhando os debates teóricos e metodológicos da disciplina. Na Europa, a Arqueologia Pública se define como uma abordagem socialmente comprometida em promover o intercâmbio entre a Arqueologia e o público, formação profissional e educação para as nações, comunidades e grupos minoritários (RICHARDSON; ALMANSA-SÁNCHEZ, 2015).

Nick Merriman (2004) sugere dois modelos para a Arqueologia Pública. O primeiro é proveniente do campo das comunicações científicas. É denominado como “modelo déficit” e

tem como objetivo facilitar a compreensão pública da ciência. Na Arqueologia, esse modelo é desenvolvido com a premissa de que é preciso educar o público sobre como entender a Arqueologia de forma correta, entretanto, o problema desse modelo não demora muito para ser percebido, uma vez que desconsidera a autonomia de uma dada comunidade de entender e interpretar o próprio passado. Ao perceber o problema do modelo de “déficit”, Merriman (2004) propõe um “modelo de perspectivas múltiplas”, o qual, por sua vez, reconhece a importância da agência dos públicos nos encontros sobre os dados e sítios arqueológicos. Por mais que o “modelo multivocal” seja importante na condução de pesquisas que envolvam públicos, é importante estarmos atentos para os riscos de usos indevidos de evidências arqueológicas. Dados arqueológicos têm sido utilizados para servir a agendas políticas, étnicas, religiosas ou nacionalistas (RICHARDSON; ALMANSA-SÁNCHEZ, 2015).

De acordo com Holtorf (2007), a Arqueologia Pública pode ser organizada a partir de três possibilidades. Os modelos “educacional” e “relações públicas” propõem que o público veja o passado e a Arqueologia nos mesmos termos dos profissionais de Arqueologia. Acredita-se que as categorias sociais, econômicas e políticas devem ser exploradas para melhorar a imagem pública do arqueólogo – mas considerando o público como um receptor passivo de informações. Em contrapartida, o “modelo democrático” sugere que todos os indivíduos, independente da sua escolarização, profissão ou treinamento, sejam capazes de desenvolver seu próprio na Arqueologia.

As influências da Arqueologia Interpretativa podem ser notadas com mais intensidade na abordagem “crítica” de Matsuda e Okamura (2011). Por seu turno, dedicam-se na elaboração de quatro modelos: as propostas “educacional” e “relações públicas” refletem as elaborações anteriores de Merriman (2004) e Holtorf (2007), ao passo em que a abordagem “crítica” analisa as relações de poder que permeiam as negociações na condução das interpretações da materialidade e da prática arqueológica. Com base em uma epistemologia hermenêutica, são incorporadas à Arqueologia Pública perspectivas de construção de um passado no tempo presente, concebendo, assim, o conceito de “multivocalidade”, isto é, a investigação de outras formas de conhecimento sobre a materialidade fora dos ambientes acadêmicos, reconhecendo a diversidade e as diferenças nas relações entre humanos e cultura material (RICHARDSON; ALMANSA-SANCHEZ, 2015).

Pensar na Arqueologia Pública a partir da América Latina requer, obviamente, que as atenções estejam preocupadas com análises de relações de poder sociopolíticas, reconhecendo as especificidades que o termo assume no Norte e Sul Global. Sobre os impactos da

abordagem em contextos sul-americanos, Pedro Paulo Funari (2002) e Virgínia M. Sarleno (2012) apontam para a importância de reflexões sobre aspectos éticos nas atividades arqueológicas, principalmente no fortalecimento de colaborações com populações historicamente silenciadas. Os autores sempre colocam questões a respeito dos interesses que atravessam os projetos de pesquisa que chegam às comunidades, quanto a respeito dos interesses articulados por aqueles que recebem e participam desses projetos. Assim, eles buscam evidenciar os conflitos, as contradições e as possíveis relações entre os pares envolvidos (FUNARI, 2002).

2.1.1 Provocações Latino-Americanas para Arqueologias Públicas Decoloniais

Nesse ponto, devo explorar melhor o fato das construções teóricas iniciais sobre Arqueologia Pública terem sido construídas a partir de uma visão produzida mediante aquilo que posso chamar de “Norte”, desenvolvidas nos Estados Unidos e na Inglaterra. Obviamente, na difusão da Arqueologia Pública, isso significou, em um primeiro momento, a exclusão de determinadas práticas, como, por exemplo, as práticas não normatizadas pelos discursos patrimoniais autorizados. Nesse sentido, Virginia M. Sarleno (2012) nos convida a pensar a Arqueologia Pública desde o Sul, principalmente nas diferenças entre as concepções formuladas para e pelos públicos colonizadores e colonizados (SARLENO, 2012). Do ponto de vista da crítica decolonial, apesar de reconhecer a importância das provocações teóricas produzidas em outros contextos, na América Latina elas adquirem outros tons, incidindo sobre a chave do colonialismo/colonialidade e de diversas lutas políticas.

Na América Latina, a situação política (pós) neocolonial indica para uma realidade socioeconômica específica de dependência e subdesenvolvimento. A construção do conhecimento arqueológico foi influenciada pelas tendências positivistas do século XIX, em que foi “objetificado” e separado do contexto social no qual foi produzido, tanto histórico quanto do presente. Os resultados dessa produção foram uma alienação política por meio da nossa própria história. À vista disso, a Arqueologia sul-americana se desenvolve em uma linha alternativa, diferente das teorizações norte-americanas e europeias. Um bom exemplo dessa premissa é a constituição, nas últimas três décadas, de uma Arqueologia Social Latino-Americana com forte tradição das ciências sociais regionais e penetração em países como Equador, Venezuela, México e Peru. Os debates têm se centrado em alternativas para

incorporar o conhecimento científico ao trabalho cotidiano, de modo que a pesquisa não favoreça desigualdades e explorações sociais (BENAVIDES, 2011).

Em termos conceituais, a abordagem entende a sociedade, conforme Hugo Benavides (2011, p. 173) enquanto “um resultado da complexa interação que cria um conjunto diferente e uma totalidade única”. São interpretações formuladas com a ajuda de conceitos marxistas (como formações sociais, modo de produção, teoria do trabalho, etc.), porém, adaptados à realidade histórica tangível de cada circunstância (BENAVIDES, 2011). Na opinião do autor ora mencionado, o explícito comprometimento político e social, atrelado com posturas anti-positivistas, permite relacionar como parte desse empreendimento latino-americano, inclusive as abordagens denominadas de Arqueologia Pública, não compartilham explicitamente do marxismo.

Trata-se de um movimento convergente com a *Desobediência Epistêmica* de Mignolo (2008; 2017). Ao que indica Benavides, os profissionais de Arqueologia envolvidos nessa linha se veem ligados ao passado que estão interpretando. Para além disso, analisar o passado requer uma interpretação politicamente contextualizada para não se cair em reivindicações etnocêntricas, limitadas e nacionalistas. O passado é aqui entendido como diretamente relacionado com quem somos como povo e, dessa forma, esse conhecimento é fundamental para a construção do presente e do futuro do continente (BENAVIDES, 2011). O Brasil passou à margem das discussões da América Latina, em parte por conta da repressão da ditadura e da promoção de discursos de extermínio indígena e de aculturação até o seu desaparecimento. Nesse cenário, a Arqueologia se constitui no país como “estudo do outro”, forjando, assim, uma população nacional que se diferencia das populações originárias (FUNARI, 2002).

Desse modo, as discussões sobre comunicação e produção de conhecimento no Brasil acontecem primeiramente por meio da Educação Patrimonial e, depois, com a importação do termo Arqueologia Pública (ALMEIDA, 2002). A difusão das discussões conecta-se a uma trajetória de práticas acadêmicas que se desenvolveram com o foco na educação e no trabalho comunitário (RICHARDSON & ALMANSA-SANCHEZ, 2015; FUNARI & BEZERRA, 2012). Nesse âmbito, o modelo de Educação Patrimonial costuma ser criticado por estar muito fundamentado nos modelos de “déficit”, conforme apontado por Nick Merriman (2004), o que indica a realização de práticas educacionais que busquem a valorização do patrimônio arqueológico pela comunidade nos termos desejados pelos arqueólogos. Ao mesmo tempo, percebo que o desenvolvimento dessas atividades isoladas corre o risco de acabar por reduzir

a Arqueologia Pública somente como Educação Patrimonial, desconsiderando, muitas vezes, o envolvimento efetivo com as comunidades e o desenvolvimento de pesquisas colaborativas.

Conforme indica Márcia Bezerra (2010), ressignificar a Arqueologia Pública envolve extrapolar as iniciativas que se resumem a experiências de ensino-aprendizagem que demandam a valorização dos bens patrimoniais pelas comunidades. Essa postura de coesão da comunidade por meio do patrimônio cultural deixa de lado as relações e interações entre os moradores e seu patrimônio local. São relações que, em sua maioria, não estão previstas dos discursos autorizados para o patrimônio.

Como alternativa a uma Arqueologia Pública pautada no discurso autorizado sobre o patrimônio, observo a adoção por arqueólogos e arqueólogas brasileiras do conceito de “multivocalidade” para a compreensão das relações entre pessoas e coisas do passado, visando a uma gestão compartilhada do patrimônio (BEZERRA, 2010). Contudo, de acordo com Alfredo González-Ruibal *et al.* (2018), a multivocalidade é um fenômeno ambíguo. Por um lado, ela pode servir para uma prática arqueológica liberal que, numa perspectiva radical e crítica de nivelar as vozes, desconsidera as assimetrias que atravessam essas relações. O autor aponta também que, para não cair nas armadilhas neoliberais, é necessário que não se confunda a multivocalidade com um populismo epistêmico reacionário.

Diante dessa postura, a melhor alternativa é oferecida por Cristobal Gnecco (2009), que entende que as interlocuções entre diferentes sistemas de conhecimento não são sempre pacíficas ou compatíveis, preferindo falar de relacionalidade – termo que se aproxima da ideia de interculturalidade. Sugere, dessa forma, uma Arqueologia que interfira em debates mais públicos e mais amplos, não se limitando às questões do patrimônio ou a questões de relevância local. Nesse sentido, é mais produtivo entender a Arqueologia não como um instrumento de um isolamento regional, mas como uma ferramenta para empoderar as comunidades locais na arena global, caracterizando-se justamente pela sua multiplicidade (GNECCO, 2012).

O panorama do Sul Global (América Latina, Oceania e África) me ajuda a mapear problemas comuns deixados por históricos coloniais. Nesse sentido, pensando junto com Virgínia M. Sarleno (2012), coloco como proposta de um estudo de Arqueologias Públicas decoloniais, no plural, para evidenciar a maneira pela qual as relações entre arqueologias e sociedades são construídas, com o intuito de abrir para possibilidades distintas de “histórias fetichistas e a-históricas que legitimam situações de dominação”, assim visando à produção de “histórias críticas, historicizantes e não naturalizadas” (SARLENO, 2012, p. 197).

A busca por arqueologias plurais me levou a aprofundar nos estudos de Márcia Bezerra (2017), com as comunidades da Vila de Joanes, ilha de Marajó. Ao longo de suas pesquisas, a autora buscou uma aproximação da Arqueologia Pública com a Antropologia com o propósito de compreender as significações atribuídas pelas pessoas que vivem nas proximidades e no entorno dos sítios arqueológicos. Essas percepções permitem identificar práticas cotidianas em que os objetos estão inseridos e nem sempre situados no escopo de práticas autorizadas, mas que revelam uma intensa utilização e produção de significados para as evidências arqueológicas no presente, sejam eles de colecionamento, apropriação do patrimônio ou na conexão com o mundo espiritual.

Nessa conjuntura, bens arqueológicos podem ser melhor encarados como “coisas”. Baseando-me nas formulações de Daniel Miller (2013), as coisas podem expressar a agência e fluidez dos artefatos na vida das pessoas que residem nesses locais, dispensando divisões entre materialidade e imaterialidade, ou mesmo entre passado e presente. Dessa maneira, os artefatos e paisagens são compreendidos enquanto “coisa memorial”, ou seja, representam centros de referências simbólicas que estão associadas a um conjunto de imagens que evocam o processo histórico social de longa duração. Essas perspectivas dão um sentido diferente para a “preservação” e “conservação”, fundamentadas nos discursos autorizados sobre o patrimônio. Assim, abrem as possibilidades para entender os significados afetivos, sensoriais, espirituais que a cultura material invoca.

2.1.2 Os públicos das Arqueologias Públicas: refletindo sobre comunidades

Nesse ponto da discussão, cabe a mim o trabalho de apontar os questionamentos a respeito do público com o qual estabeleceremos relações na proposição de Arqueologias Públicas Decoloniais. Geralmente, os conceitos de “público” e “comunidade” são amplamente discutidos com o propósito de demonstrar o envolvimento coletivo na preservação e administração dos recursos arqueológicos. No momento, questiono: quem são os públicos da Arqueologia Pública? Estes trabalhos servem somente para reafirmar patrimônios consolidados? A abordagem é capaz de abarcar todas as categorias sociais, econômicas e políticas de uma comunidade?

Lorna Richardson e Jaime Amansa-Sánchez (2015) indicam que é necessário buscar conhecer o público da Arqueologia Pública para saber quais são os seus interesses, desejos e discussões que desejam fazer acerca do patrimônio arqueológico. Certa da impossibilidade de

uma Arqueologia Pública geral, única e homogênea, entendo que, para além de conhecer o seu o público, é primordial ter a consciência de um “público” que é cultural, social e geograficamente situado (RICHARDSON; ALMANSA-SÁNCHEZ, 2015). Dessa forma, o conceito de comunidade surge nessa discussão para denominar os grupos de moradores que residem nas proximidades dos sítios arqueológicos.

De acordo com Laurajane Smith e Emma Waterton (2009), o termo comunidade é quase sempre convocado por profissionais para consultas de gestão dos projetos arqueológicos sem uma reflexão mais profunda. Nesse caso, existem duas questões a serem observadas: a primeira é que, às vezes, o termo sugere a existência de uma autoconsciência de “ser comunidade”, como se significasse a participação completa ou consenso, escondendo que, apesar de propostas de um conhecimento não direcionado, ainda estamos falando de convidar a comunidade para participar do processo, o que quase nunca fica claro. A constatação das autoras é que, no final das contas, o sentido de comunidade é fornecido pelos encontros e pessoas que conversamos, sendo sempre um recorte que não pode ser entendido fora de opiniões conflitantes, acordos e afetos.

Uma abordagem que me inspirou no desenvolvimento dessa pesquisa tem origem na relação entre pessoas indígenas e arqueólogas é a “pesquisa de base-comunitária” (RICHARDSON & ALMANSA-SANCHEZ, 2015). As relações colaborativas foram firmadas no intuito de contribuir para a construção narrativa da comunidade, o direito a participar das representações que são produzidas sobre as suas vidas, incorporando as insatisfações das pessoas indígenas com a Arqueologia e suas construções de patrimônio arqueológico, para desestabilizar o conhecimento predominante. Desse modo, concordando com esse caminho, entendo que para discutir termos como comunidades, é importante entender que elas podem se autodefinir, independente da influência de profissionais do patrimônio. Recordando as críticas de Spivak (2010), o subalterno pode falar por si só, sem precisar que um intelectual interceda por ele.

A segunda questão que não posso deixar de mencionar é que, nessa perspectiva, as ideias e recortes de comunidades não necessariamente baseiam-se em aspectos geográficos. Podem, muitas vezes estar interligadas por uma série de experiências sociais, culturais e políticas. Essas experiências por si só já indicam a existência de conflitos entre as entidades envolvidas e é nesse ponto que é preciso atenção para as relações de poder e hierarquias entre arqueologias e comunidades (SMITH; WATERTON, 2009).

Conforme destaca Virgínia M. Sarleno (2012, p. 193), podemos observar dois sentidos de “público” dentro das várias abordagens da Arqueologia Pública: “como um espaço de interação da sociedade da civil e/ou como parte da esfera do Estado⁹”. As duas vertentes possuem bases analíticas construídas a partir das ciências sociais. Primeiramente, o sentido de que o “público” tem como substância as histórias dos espaços e contextos de debate e comunicação. A segunda vertente está centrada na relação entre o público e o Estado e o debate acaba por integrar as políticas públicas. Na prática, essas concepções se tornam ambíguas, apesar de que, em uma lógica democrática, os Estados deveriam assegurar os direitos de participação e auto-organização da sociedade, o que tornaria qualquer prática arqueológica necessariamente pública. Contudo, esta não é a realidade. De fato, de acordo com Salerno (2012), dentro da Arqueologia Pública, as diferentes concepções de “público” geralmente servem para definir lugares diferentes para participação de organizações privadas e estatais nas decisões, interpretações e na gestão do patrimônio arqueológico.

Uma boa alternativa para lidar com essa diversidade de interesses aparece na proposta de Mariana Zachetta Otaviano (2019), ao refletir sobre questões relacionadas com a produção de conhecimento arqueológico junto aos indígenas Kapinawa, de Pernambuco. A pesquisadora aponta para o problema da utilização dos conceitos de “certo e/ou errado”, que orientam, inclusive, prioridades de interesses, atores e temporalidades consideradas como mais relevantes. Como alternativa, a autora propõe relacionar diferentes pontos de vista por meio da *Estratigrafia das Vozes* - uma alusão ao conceito da análise de um perfil estratigráfico aplicado na escavação arqueológica. No sentido de uma escavação epistemológica, entende-se que as narrativas oficiais estão nas superfícies, enquanto que outras linhas de conhecimento e interesses estão sobrepostas pelas vozes oficiais e por dispositivos normatizadores.

2.2 MEMÓRIAS, AFETOS E MÚLTIPLAS ARQUEOLOGIAS

Nas reflexões que envolvem as formulações de Arqueologias Públicas Decolonias, percebo a relevância de abordar questões relacionadas com a memória, que podem ser vistas como uma chave para acessar múltiplas arqueologias e conhecimentos. Por ser um campo vasto e interdisciplinar, atribuir uma definição de memória é uma tarefa difícil. Em termos

⁹ Tradução livre de: “como espacio de interacción de la sociedad civil y/o como parte de la esfera del Estado” (SARLENO, 2012, p.193).

contextuais, o conceito passou a ser de interesse científico no âmbito da Filosofia e da Psicologia ao longo do século XIX, em contextos laboratoriais e dissociados da escala social. Foi a partir da elaboração da teoria da memória coletiva de Maurice Halbwachs, no ano de 1925, em uma perspectiva durkheimiana, que o termo passou a ser considerado enquanto fenômeno eminentemente coletivo. Na teoria de Halbwachs, o termo “memória coletiva” foi aplicado aos estudos de como o passado é recordado no seio familiar, de grupos religiosos e classes sociais. Nesse coletivo, estão as imbricadas relações institucionais, como parentesco, comunidade, religião, organização política e classe social. As arguições de Halbwachs estão fundamentadas em ideais nacionais e modernistas, o que leva a constituição do conceito de “identidade” como algo estável e essencial (PERALTA, 2007).

O problema desta perspectiva, como aponta Elsa Peralta (2007), é que essa definição conceitual acaba negligenciando o caráter dialógico, negocial, conflitual e intertextual tanto de memória como de identidade, assim gerando comunidades como um grupo de pessoas que são definidas de cima, encaixadas em instituições estatais e essencializadas. Com essas críticas, a discussão sobre memória é redimensionada em decorrência dos conflitos políticos da década de 1970. As abordagens emergentes passaram a identificar a instrumentalização da memória para constituição dos Estados-Nação. Chegamos, então, em mais uma encruzilhada, onde se encontram dispositivos da colonialidade na produção de conteúdos para legitimar patrimônios.

Nesse combo, também se encontram violências físicas e epistêmicas amalgamadas, em que a colonialidade do poder, do ser do saber são re-atualizadas pelas mídias patrimoniais, constituindo pessoas não-brancas desconectadas da própria história. Isso explica, por exemplo, o fato da história oficial de São Braz do Piauí começar com a chegada das missões jesuítas na região; o fato de o estado do Piauí priorizar discursos que propagam o extermínio total das populações originárias; da história de pessoas negras que são estancadas pelo silenciamento; e o meu sentimento de estranheza e distanciamento ao visualizar, pela primeira vez, as urnas funerárias de São Braz do Piauí, entre outros aspectos que serão melhor explicados nos próximos capítulos.

Na síntese de Ruth Von Dyke (2019), aponta-se que a aplicação do conceito de memória na Arqueologia tem sido fundamentado nas colocações de Maurice Halbwachs, pensando no sentido de memória coletiva, “focados no uso do passado para legitimar a

autoridade política e em visões de intrusões materiais persistentes do passado no presente”¹⁰. (DYKE, 2019, p. 209). Em termos gerais, a autora reconhece que a Arqueologia também atua como forte propulsora na consolidação de uma memória nacionalista para esta materialidade. Como alternativa, a autora propõe pensarmos em “memória pública”, uma possibilidade de expressar contra-histórias em oposição aos discursos oficiais e autorizados (DYKE, 2019). De certa maneira, são percepções se aproximam da concepção de Arqueologia defendida por Mariana Cabral (2014), ao identificar arqueologias nos vértices que se estabelecem entre memória, tempo e materialidade.

Devo destacar nesse ponto que, apesar das tentativas de suplantação e esquecimento pelos instrumentos da colonialidade, a memória encontra outras formas de ser percebida, de resistir nas expressões corporais, materiais e sensíveis, imbricadas nas temporalidades, sensorialidades, afetividades e política. Essa percepção se aproxima do conceito de agenciamento, desenvolvido originalmente por Deleuze e Guatarri e apropriado por Yannis Hamilakis (2016) dentro da Arqueologia. Os agenciamentos podem ser definidos como uma multiplicidade que se compõe de muitos termos heterogêneos e ligações entre seres, entes e coisas diferentes. A ideia encontra ressonância com o conceito de confluência, de Antônio Bispo, para falar da “relação de convivência entre os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual” (SANTOS, 2015, p. 89).

Para além dos enunciados linguísticos, esse é o caso dos discursos, memórias e afetos. É nesta instância que o corpo não é separado da mente, resgatando uma relação exilada pelo conhecimento moderno, em que se criou uma divisão fundamental para garantir as dinâmicas de poder – assim como homem/mulher, adulto/criança, passado/presente, humano/natureza, razão/emoção, ou seja, a separação entre sujeito e objeto (HARTEMAN, 2019).

Os corpos e seres são definidos principalmente por afetos, que é a capacidade de *afetar e ser afetado* (FAVRET-SAADA, 2005), intimamente ligada pela sensorialidade. Temos aqui uma percepção multitemporal, em que passado, presente e futuro não são lineares, mas sim planos interpenetrantes e mesclados. Cada indivíduo carrega consigo todos os passados, no entanto, realiza seleções de passados específicos para presentes específicos (HARRISON, 2015). Desse modo, os agenciamentos ou confluência são políticos, pois o sensorialidade está sujeito a regras que decidem o que se deve sentir ou não sentir e o que deve ser lembrado, ou não. Nessa perspectiva, as memórias são vias de acesso a esses

¹⁰ Tradução livre de: “(...) focused on the use of the past to legitimate political authority and from Bergson for visions of persistent material intrusions of the past into the present” (DYKE 2019, p. 209).

processos de formação de mundo, me permitindo transitar por alguns encontros entre as coisas arqueológicas, as pessoas com as quais conversei e minha própria história de vida.

Esse mecanismo é percebido por Vanessa de Araújo (2015) que, a partir da percepção do silenciamento de uma memória indígena em sua trajetória familiar, realiza uma busca pelo direito humano de conhecer a própria história. Os movimentos de Vanessa de Araújo se conectam com os propósitos que sustentam as minhas articulações dentro desta pesquisa. Considerando que os efeitos da colonialidade habitam as memórias de corpos historicamente silenciados, a memória relativa ao direito humano de saber *quem se é* trata-se de um resgate do que está vivo em nós e que aprendemos a esconder e a disfarçar. Em outros termos, a embranquecer.

2.3 PATRIMÔNIOS, ARQUEOLOGIAS E COLONIALIDADE EM SÃO BRAZ DO PIAUÍ: ALGUNS PONTOS DE PARTIDA

Para o contexto de São Braz do Piauí, a ideia de que o conceito de conhecimento foi historicamente moldado como instrumento de ideais colonizadores e que, como resultado, os discursos sobre os patrimônios são inventados e pensados para e por um grupo restrito de pessoas e lugares, abrem portas para reflexões críticas sobre a história oficial propagada regional e nacionalmente. Essa percepção me ajuda a identificar também nas minhas vivências aspectos em que esses discursos foram ensinados, incorporados no ensino escolar e nas representações cotidianas. Assim como a maioria da população brasileira, eu cresci acreditando em um ideal ocidental-branco-cristão-normativo, sendo ensinada a cantar o Hino Nacional e a saudar as histórias de colonizadores e bandeirantes - personagens da história que foram responsáveis por genocídio e escravidão de populações indígenas e africanas. Apesar da (re)existência dessas populações em territórios do Estado do Piauí, muitas pessoas ainda são vítimas de discursos racistas que insistem em declarar o seu extermínio.

Nesse imaginário, as populações indígenas são encaixadas no termo “índio”, que invoca referências às populações indígenas amazônicas - uma situação que também carrega estigmas racistas e totalmente distantes da região do Piauí. Às populações quilombolas e negros escravizados é reservado o lugar de inexistência. Este se constitui de um silêncio sufocante, geralmente presente em lugares onde as práticas escravistas foram comuns no passado recente. Nesse sentido, cresci olhando para a memória de um passado que pouco me conta sobre a minha ancestralidade e, o que ainda conta, está carregado de violência e

silenciamento dos meus semelhantes. Minha história e meu corpo são testemunhas vivas dos engendramentos da construção de uma nação e do estabelecimento de um discurso autorizado sobre o meu passado, oferecido como verdade.

Diante disso, a tarefa de fazer pesquisa com o patrimônio arqueológico de São Braz do Piauí me despertou muitos incômodos. Antes mesmo de sair da minha cidade natal para estudar Arqueologia em São Raimundo Nonato-PI, as histórias das urnas funerárias já rondavam no meu imaginário, e, porém, de uma forma muito abstrata, já que logo percebi que fazer referência a esses achados era um assunto delicado, que raramente era falado. Não fossem as escavações na Praça José Gregório e as poucas conversas que tive com minha irmã, dificilmente eu teria alguma noção da existência desses objetos. Ver os tais objetos materializados na minha frente só ocorreu depois que entrei na universidade, em uma visita que realizei ao Museu do Homem Americano, situado próximo ao *campus* Serra da Capivara. Quando isso aconteceu, senti estranheza. Primeiro, me surpreendi com o tamanho das urnas e, depois, com os detalhes dos ossos do corpo de uma criança. Mesmo que a minha mente tentasse criar todos os cenários possíveis daqueles objetos, nada se aproxima do que eu vi naquela sala do Museu. Em parte, a estranheza se devia ao fato de os objetos representarem a morte. A outra, foi pela delicadeza do vasilhame e das formas pelas quais o corpo foi disposto. Até onde eu sabia, os indígenas não produziam coisas tão delicadas, de acordo com os estigmas dos discursos racistas de “bárbaros” e “selvagens”, presentes, inclusive, em minha formação escolar. O outro incômodo foi perceber que aquilo era tão distante e, ao mesmo tempo, tão próximo de mim. Fizeram parte da minha terra. Foram encontradas na casa de pessoas que eu conheço, dentro do quintal da casa que eu morei. Por que, ainda assim, elas são tão distantes? Ali, elas estão inseridas na “pré-história”, atribuídas a um indígena morto, sem nenhuma relação com as populações indígenas de um passado recente ou do presente. Configurava, pois, uma materialidade congelada no tempo.

Pensar em patrimônio arqueológico em São Braz do Piauí, lugar em que a “lida” com a terra, o trabalho rural, faz parte da memória da maioria dos moradores da comunidade é também considerar como essas relações conformam os significados atribuídos às materialidades que emergem das superfícies dos quintais e espaços públicos. Os artefatos que são encontrados pelos moradores em espaços privados dizem sobre algo que é também coletivo, seja no sentido de demandarem a custódia institucional para sua preservação e conservação, ou ainda de entidades situadas em outros planos de existência, como os

encantados, caboclos e livusias¹¹ que permeiam as narrativas que lhes atribuem a autoria das urnas funerárias. A terra, nessa questão, entendida como sinônimo de propriedade e família, é ameaçada. Desse modo, o patrimônio, considerado como “bem de valor da nação” representa também um perigo para aqueles que são surpreendidos pela sua presença em uma eventual intervenção no solo.

Os meus incômodos com esses assuntos foram o começo de percepções profundas sobre discursos colonialistas. Desse modo, entendi que, se esse incômodo surgiu em mim, muito provavelmente, poderia ocorrer em outras pessoas de São Braz também. Se assim não fosse, estava interessada em entender como essas questões aconteciam do ponto de vista da minha comunidade. Esse foi o pontapé inicial para mergulhar em perspectivas que me ajudassem a pensar o conceito de conhecimento de outras formas, buscando nas memórias das histórias dos moradores da comunidade significados que me aproximassem do patrimônio arqueológico da região. Por mais que a tarefa de realizar o movimento entre o individual e o coletivo tenha se tornado tão dolorosa no decorrer da pesquisa, utilizando as palavras de bell hooks (2013), vi na teoria um local de cura. Entretanto, é preciso dizer, também, que as teorias não são intrinsecamente curativas; elas só cumprem esse papel quando são destinadas a esse fim.

Na Arqueologia, Gabby Hartman (2019) foi uma grande inspiração de como teorizar a partir da dor, das “arqueologias que machucam”. Pensando nos efeitos da presença de nossos corpos em ambientes de conhecimento hegemônico, como as universidades, que proporcionam o aprendizado das técnicas e ferramentas de produção de conhecimento. Isso fez com que, de acordo com Hartman, “muites de nós elaboraram novas possibilidades criativas de resistências ontológicas e epistemológicas, a partir de uma volta aos nossos próprios epistemes” (HARTMAN, 2019, p. 44).

Por esses e outros motivos, entender a memória como sensorial me pareceu ser uma brecha para falar sobre os sentimentos que objetos, ambientes e lugares podem provocar no corpo humano, entendendo que este próprio corpo e seus afetos e efeitos são também construídos nessa relação.

Isto posto, no próximo capítulo irei me debruçar sobre os meios que utilizei para costurar os tecidos teóricos, metodológicos e resultados. Assim, apresento a construção de uma Autoetnografia Arqueológica conectada com a Pesquisa-ação e Museologia social,

¹¹ Termo local atribuído a manifestações de seres do mundo oculto, histórias performadas por humanos e outros seres (SANTOS, 2019).

levando em consideração que estes foram pensados em conjunto no decorrer da pesquisa, ou melhor, que estes estiveram e estão em confluência.

3 DESATANDO NÓS E DANDO NOVOS PONTOS

O meu interesse em saber sobre o passado ou sobre “a vida de antigamente” tem origens na minha infância. Na minha época de criança, era comum reunir a família na calçada da casa dos meus avós, no limiar entre o dia e a noite. Enquanto os adultos conversavam, as crianças brincavam nas areias dos terreiros, guiadas pelas conversas que se desenrolavam com a noite. Brincávamos para que os adultos pudessem ficar à vontade para ouvir os mais velhos e também falar sobre suas experiências dos trabalhos diários. Conforme fui crescendo, o meu lugar nas conversas foi mudando. Saí das brincadeiras para ficar sentada em uma das cadeiras da calçada, ouvindo atentamente o que os mais velhos tinham para contar. Estava em um lugar pelo qual todos deveriam passar, pois eram nesses encontros que os ensinamentos eram repassados e as memórias eram contadas. Gostava de ouvir as histórias sobre as épocas das

chuvas, das enchentes da lagoa – época em que a água chegou tão perto da porteira de casa que todos ficaram com medo de inundação. Ou sobre as “livusias” – termo local atribuído às manifestações de seres do mundo oculto, histórias performadas por humanos e outros seres (SANTOS, 2019) – que habitavam as matas, histórias seguidas de recomendações com os cuidados de se andar sozinha nas roças, prestando atenção nos sinais que informassem a respeito da presença desses seres.

As memórias traziam à tona parentes falecidos, casas que já tinham sido derrubadas pelo tempo, a dureza dos tempos de seca, momento em que, em dada ocasião, foi preciso viajar para se conseguir trabalhar e sustentar a família. Eu observava as alterações nas vozes, os conflitos que surgiam quando alguma intriga era lembrada, quando uma saudade pesava sobre minha avó ou quando, no ápice da noite, alguma recomendação de remédio feito à base de raiz era repassada para alguém que estivesse doente. Ouvia e observava, para que um dia eu pudesse usar daquelas informações em alguma conversa ou para quando precisasse de um dos medicamentos ensinados. Hoje, eu entendo esses encontros como epistemologias emergentes, a partir dos quais são elaboradas e transmitidas certas formas de conhecer e habitar o mundo. Entendo essas memórias como uma base para investigação, uma forma de dialogar com as pessoas da comunidade sobre coisas, objetos e lugares.

Para fins de organização de ideias e abordagens, delimito este espaço para discorrer sobre os métodos que me auxiliaram na realização desta pesquisa. Conforme Patrícia Hill Collins (2018, p.141), concordo que a “metodologia refere-se aos princípios amplos de como conduzir uma pesquisa e como aplicar os paradigmas interpretativos”. A partir de perspectivas decoloniais e contra-coloniais, construo um cenário em que minhas experiências pessoais localizadas atuam como instrumento para romper com as estruturas rígidas dos métodos positivistas, estabelecendo a possibilidade de novos encontros. Esses princípios me auxiliaram na realização de um estudo de Arqueologia Pública decolonial por meio de uma autoetnografia arqueológica, pontuada por experimentações e observações que levam em consideração a corporeidade na realização da pesquisa; da pesquisa-ação como instrumento de construção democrática e afetiva, visando a uma aproximação com outras epistemologias; e a Museologia Social, na construção de pontes com diferentes públicos de São Braz do Piauí.

Em primeiro momento, entendo que não existe uma metodologia ideal de pesquisa em comunidade e, sim, a construção de estratégias baseadas na experiência e seus conflitos com conceitos rígidos e universais da ciência moderna. Assim, a problematização da premissa de um conhecimento único, conforme apresentei no Capítulo 1, é importante nesta discussão,

para que seja possível buscar alternativas de abordagens menos violentas e mais democráticas. Como indica Tereza Dulci e Mariana Malheiros, “para a pesquisa que se propõe ser decolonial, é preciso pensar não só os pressupostos epistemológicos das teorias em que se baseiam, mas também os métodos em que as mesmas pretendem se elaborar” (DULCI; MALHEIROS, 2021, p.177).

Nesse sentido, as provocações teóricas sintetizadas de Arqueologias Públicas decoloniais foram importantes para poder pensar nas relações públicas e privadas estabelecidas em conexão com a materialidade emergente no contexto de São Braz do Piauí, pensando justamente nos trânsitos entre diferentes sistemas de conhecimento. Paralelamente, realizo uma escavação de mim mesma: foram ações desenvolvidas a partir da minha relação com as moradoras e moradores de São Braz do Piauí, mediada por uma realidade material comum, ainda que operada de forma diversa.

Dessa forma, utilizei do meu lugar social de arqueóloga e pesquisadora para retornar à minha comunidade e realizar um estudo sobre os usos e significados dos seus patrimônios. Para além dos tecidos institucionais dos patrimônios, busco traçar relações com a história regional e nacional em conexão com uma realidade latino-americana. Em síntese, uma busca pelo direito humano de *saber quem se é* (ARAÚJO, 2015). Dentro da abordagem decolonial, temos a possibilidade de romper com abordagens que insistem em estabelecer separações entre sujeito/objeto, pesquisadora/comunidade e em relação da materialidade com questões temporais.

De modo geral, quando iniciei o meu projeto de mestrado em 2019, a pesquisa já estava estabelecida no contexto. Um dos primeiros passos do projeto de mestrado foi a análise dos levantamentos bibliográficos e documentais que já tinham sido apontados nos trabalhos anteriores, desenvolvidos no âmbito do projeto do LAPA (MACÊDO, 2019, MACÊDO *et al.*, 2017; 2018; MAGESTE *et al.*, 2020; MACEDO & MAGESTE, 2020). Esse processo foi dividido em três partes fundamentais. A primeira delas foi estabelecer o contexto colonial do Estado do Piauí, onde busquei entender como se deu o projeto de ocupação colonial na região e a posterior formação de povoados e municípios. Seguindo esses indicativos, pude realizar uma investigação a respeito da história de São Braz do Piauí. Nesse caso, estas narrativas não foram instrumentos de complemento das narrativas oficiais da história do município, mas, sim, um caminho para visualizar a complexidade dessas relações, o que me ajudou também a pensar sobre as interseções entre narrativas e discursos.

Nesse mesmo sentido, me debrucei sobre as produções arqueológicas realizadas sobre a região de São Braz do Piauí desde a década de 1970, período marcado pela chegada de pesquisadoras na região. Por fim e não menos importante, realizei uma revisão bibliográfica das monografias de arqueólogas e arqueólogos de São Braz do Piauí que, assim como eu, se voltaram para os seus próprios contextos para pensar arqueologias afetivas e relacionais, explorando as aproximações entre a pesquisa e os contextos familiares. Essa ação foi importante para fortalecer um pensamento arqueológico emergente no contexto da comunidade.

3.1 DA ETNOGRAFIA ARQUEOLÓGICA À AUTOETNOGRAFIA ARQUEOLÓGICA

Muitas das informações transmitidas nas conversas da calçada dos meus avós foram perdidas com o tempo. Ao longo da minha trajetória, os encontros foram ficando cada vez mais raros. Porém, ainda que de um jeito vago, o vínculo permaneceu na minha memória, como uma linha que me liga à minha ancestralidade. É o que me faz retornar anos depois com uma curiosidade de criança que busca por respostas para questões difíceis. Acredito que, de lá para cá, o que mais tenho utilizado foi o “sentar, ouvir e observar” - o que dentro do trabalho antropológico pode ser entendido como Etnografia, um exercício disciplinado de “olhar, ouvir e escrever” (OLIVEIRA, 1998).

Geralmente desenvolvida no campo da Antropologia, a Etnografia pode ser definida como um processo de observação do “outro” e a experimentação de seu cotidiano (INGOLD, 2008). A abordagem ganhou destaque por volta do século XX, com o pesquisador anglo-polonês Bronislaw Malinowski, em seu livro intitulado *Argonautas do Pacífico Ocidental*, lançado em 1922. Mais do que um simples método de coleta de dados de campo, a Etnografia se define como a “compreensão do ponto de vista do outro, sua relação com a vida, bem como a sua visão de mundo” (MALINOWSKI, 1978, p. 36). Mariza Peirano (2014, p. 378), por sua vez, entende a Etnografia como um exercício teórico e indica que “tudo que nos surpreende, que nos intriga, tudo que estranhemos nos leva a refletir e a imediatamente nos conectar com outras situações semelhantes que conhecemos ou vivemos (ou mesmo opostas)”. É importante lembrar que a Etnografia possui bases colonialistas, assim como a Arqueologia e Antropologia, entre outras ciências comprometidas com o projeto político da Modernidade. À vista disso, se faz necessário atentar para a colonialidade de suas epistemologias, como, por

exemplo, a invenção e classificação binária do “outro” (pesquisada) como um objeto distinto do sujeito (pesquisadora) (ROCHA, 2017).

Para além da Antropologia, a Etnografia tem sido apropriada por outras disciplinas, a exemplo da Arqueologia. Para esta discussão, me atento para essas articulações, buscando delinear as questões que foram identificadas por mim no fazer arqueológico. Desse modo, me aproximo da Etnografia Arqueológica, uma abordagem multissensorial, próxima do afeto e crítica das premissas da Modernidade. Para além de um método, a Etnografia Arqueológica pretende ser um campo transdisciplinar e emergente, o qual localiza o meu posicionamento enquanto pesquisadora no projeto de pesquisa. Em uma definição mais explícita, pode ser descrita como um “espaço transcultural para múltiplos encontros, conversas e intervenções, envolvendo pesquisadores de várias disciplinas e públicos diversos, e centrado na materialidade e na temporalidade”¹² (HAMILAKIS, 2011, p. 399).

Esse ponto de vista permite observar a construção dos patrimônios arqueológicos e culturais e suas dimensões para além das fronteiras institucionais, bem como adentrar em questões afetivas que estão refletidas em um tecido coletivo, ao seguir os contextos etnográficos instaurados por práticas arqueológicas. Entendo, dessa forma, que quando as coisas arqueológicas são entendidas como um agente que tramita entre diferentes temporalidades, torna-se possível acessar tecidos mais sensíveis de um contexto e delinear as conexões que as pessoas estabelecem com essa materialidade no presente.

Em termos históricos, a utilização de dados etnográficos na interpretação de registros arqueológicos data dos finais do século XV, com a Conquista das Américas. Essa abordagem passou a ser desenvolvida de forma mais sistemática entre os séculos XVIII e XIX, impulsionadas pela expansão do neocolonialismo e pelo desenvolvimento do evolucionismo. É a partir dessas perspectivas que se desenvolve uma analogia geral, direta e generalizada, com o objetivo de entender os povos do passado. Nesse ínterim, as populações originárias das Américas e da África foram interpretadas como remanescentes “pré-históricos”, dando origem ao discurso do “homem pré-histórico” da sociedade europeia (TRIGGER, 2006; SILVA, 2009).

Do século XIX para o século XX destacam-se as críticas ao evolucionismo cultural, desencadeando perspectivas como o difusionismo, relativismo cultural e particularismo histórico. Nesse período, ocorre então um redirecionamento na utilização de dados

¹² Tradução livre de: “(...) as a transcultural space for multiple encounters, conversations, and interventions, involving researchers from various disciplines and diverse publics, and centered around materiality and temporality” (HAMILAKIS, 2011, p. 399).

etnográficos, a partir do qual a analogia enquanto instrumento para entender os povos do passado foi questionada, sendo empregada apenas em contextos onde existia uma relação histórica direta. Entre as décadas de 1960 e 1970 destaca-se o termo Etnoarqueologia, dentro do neoevolucionismo da Arqueologia Processual. Nesta abordagem, a observação de populações contemporâneas tem como objetivo auxiliar as interpretações dos registros arqueológicos. Assim, sendo a “cultura material” entendida como um passado estático, o objetivo era a busca por inferências analógicas e elaborações de hipóteses sobre a dinâmica das mudanças culturais (ROCHA, 2017).

Os princípios da analogia e do uniformitarismo, operantes nas abordagens da Etnoarqueologia, acarretaram em problemas epistêmicos. As interpretações restringem a elaboração de hipóteses e desconsideram a utilização dos dados etnográficos na interpretação dos registros arqueológicos (SILVA, 2011). Cria-se a noção de que as pessoas das comunidades com as quais dialogamos estão presas a um eterno passado ou ao presente. Dessa forma, somente os pesquisadores teriam o livre acesso às multitemporalidades – o que Fabian (2013) entende como um problema epistemológico, o “alocronismo”. Outra questão é quando se atribui a estas comunidades a função de “pessoas do passado” e fontes de informações interpretativas úteis para os arqueólogos (HAMILAKIS, 2011).

Apesar das críticas, ou por causa delas, a Etnoarqueologia segue sendo desenvolvida e problematizada. No entanto, ela passa pela onda de mudanças no pensamento arqueológico desencadeadas pela vertente do pós-processualismo de cunho interpretativo. Ian Hodder (2003) propõe uma noção de analogia relacional em oposição ao raciocínio analógico direto “para identificar um número crescente de similaridades entre os contextos” (SILVA, 2017, p. 129). Seguida de uma comparação intercultural, consideram-se os contextos não apenas como funcionais, mas também suas extensões simbólicas. Sumariamente, a Etnoarqueologia é destacada por uma grande diversidade de trabalhos, compreendendo leituras comportamentais e funcionais; desaguando em interpretações simbólicas e percorrendo os cursos de pesquisas colaborativas e decoloniais (BEZERRA, 2017; OLIVEIRA, 2012; SILVA, 2015; 2017).

Em consonância com esforços decoloniais, Alfredo González-Ruibal (2009) pontua a necessidade da utilização da Etnoarqueologia como uma ferramenta política ativa, rompendo com a analogia e direcionando a Arqueologia para o presente. Esta postura crítica é incorporada na formulação dos objetivos, problematizando “questões relacionadas com a globalização, a violência política, os programas de desenvolvimento e as ingerências estatais na vida das comunidades estudadas” (GONZÁLEZ-RUIBAL, 2009, p. 21). Tal perspectiva se

fortaleceu dentro das “Arqueologias alternativas” (GNECCO, 2012) como uma oposição à hegemonia da Arqueologia positivista e cientificista (BANDEIRA, 2018).

Diferente de outras épocas, podemos identificar nos últimos anos uma aproximação mais intensa entre a Antropologia e a Arqueologia (CABRAL, 2014; HAMILAKIS, 2011). Por um lado, a Antropologia tem dado mais atenção para a materialidade e historicidade, ao passo que a Arqueologia vem se envolvendo em pesquisas colaborativas com sociedades contemporâneas. Esses esforços contrapõem o discurso de que a Antropologia estuda pessoas vivas e a Arqueologia está restrita a pessoas mortas do passado. O foco em práticas sociais contemporâneas desafia os fundamentos epistêmicos modernos da Arqueologia quando se trata de uma separação rígida entre passado e presente, períodos pré-históricos e históricos, ou ainda entre pessoas e objetos.

É nessa conjuntura que localizo a já mencionada Etnografia Arqueológica como uma interseção entre coisas e temporalidade em pesquisas engajadas com problemas sociais das comunidades contemporâneas (HAMILAKIS, 2011). Existe também outras variações do termo, entendido por Quetzil Castañeda (2008) como Arqueologia Etnográfica, e por Zimmerman (2008) como Arqueologia Etno-crítica. Apesar dessas distintas nomenclaturas, concordo com o apontamento de Yannes Hamilakis (2011) que considera as abordagens similares. Tenho como base as experimentações de Arkley Bandeira (2018) com a comunidade ceramista do Quilombo de Itatatiua, no Maranhão, onde partiu da Etnografia com base na biografia dos objetos, assim buscando construir referenciais para compreender a cadeia operatória da produção ceramista.

Nesse sentido, em São Braz do Piauí foquei na “vida” dos objetos, pensando nos efeitos sociais que o aparecimento dessas coisas causam no presente. Este foi um caminho que me permitiu circular em espaços em que os objetos são constituídos enquanto patrimônios, como “coisas de antigamente”, ou mesmo relacionados com outros domínios da vida. Esta condição exige que as coisas de outras épocas sejam exploradas internamente, dentro do contexto social. À vista disso, foi essencial entender a Arqueologia como plural e, sendo inspirada por Juliana Salles Machado (2017), entendo que a disciplina pode ser concebida como um ponto de encontro para múltiplos interesses. Essa percepção permitiu que eu pudesse transitar entre alguns desses desdobramentos, percebendo as diferenças, similaridades, relações e não relações entre sistemas de conhecimentos operantes no contexto. Para compreender as relações e não-relações dos moradores de São Braz do Piauí com a materialidade dos sítios localizados na região, entendi que os momentos das entrevistas e de

outras atividades de pesquisa não movimentam somente um objetivo concreto, ou interesse de pesquisa. Mas também questões sociais, éticas e políticas da comunidade.

Nesse sentido, recorro novamente ao trabalho de Mariana Cabral (2014), autora que se utiliza da proposição de “antropologia reversa” do antropólogo Roy Wagner. Assim, entende a antropologia como uma “maneira de lidar com a alteridade e que a cultura é uma invenção desta prática”, ou seja, por meio dos sistemas de conhecimento, pesquisadoras e ‘pesquisadas’ “criam sentidos para entender e explicar os outros e a si mesmo” (CABRAL, 2014, p. 120). Dessa forma, os nativos seriam também antropólogos. Ao transpor a reflexão para Arqueologia, Mariana Cabral argumenta que as diferenças que a pesquisa arqueológica traz “podem contribuir para a sistematização de saberes e conhecimentos Wajãpi sobre a história de ocupação de seu território” (*Ibidem*, p. 121). Aqui, a Arqueologia está sendo pensada como prática de sentido, um espaço onde os conhecimentos estão sendo atualizados e compartilhados entre gerações.

No caso desta pesquisa, busquei entender de que forma aconteceu a interação entre diferentes sistemas de conhecimentos – a qual, nesse caso, acredito ter sido por meio de estranhamentos. Pude observar, por exemplo, questões que eram vividas, mas que são pouco faladas, como os casos dos achados de urnas funerárias pela comunidade. Fazendo eco às colocações de Peirano (2014), o estranhamento foi um dos meus indicadores para poder pensar nos sentidos das coisas denominadas de patrimônio arqueológico em São Braz do Piauí.

O primeiro deles se deu na minha primeira visita ao Museu do Homem Americano, onde tive a sensação de estar próxima e, ao mesmo tempo, longe das urnas funerárias que compõem o acervo em 2015. Essa visita ocorreu logo após a minha entrada no curso de Arqueologia. O segundo estranhamento aconteceu em 2016, quando eu pude presenciar a escavação de uma urna funerária ou “pote de barro” na residência de uma moradora da comunidade. Foram estranhas as movimentações na cidade, o semblante de curiosidade das outras moradoras e os relatos paralelos de outros achados que ocorreram e não foram informados às instituições regionais de pesquisa, bem como os equipamentos de topografia, a escavação e a coleta na garagem da casa. Havia ali, ainda, pessoas estranhas àquele contexto, debruçadas no chão, escavando o chão da casa de outra pessoa com delicadeza, como quem retira algo precioso das entranhas da terra. Naquele momento, eu não sabia bem o que eu queria, mas literalmente sentia que eu queria olhar com mais atenção para aquelas situações. Por fim, pontuo como um terceiro momento o período que se inicia no ano de 2017 e se

estende até o presente, quando retornei a São Braz do Piauí com objetivos de pesquisa de Arqueologia Pública colaborativa e que, posteriormente, se desenrolaram no presente trabalho.

Realizar esse movimento fez com que eu entrasse em conflito com a minha formação acadêmica. De certa maneira, questionar a autoridade de uma Arqueologia rígida foi, também, colocar em dúvida os meus esforços em querer aprofundar cada vez mais no contexto comunitário. Perguntei-me inúmeras vezes se eu estava ali somente para afirmar discursos que já eram hegemônicos ou para construir algo coerente com a minha realidade. Foi a partir de um exercício constante de reflexão sobre autoridade científica, construção de patrimônios, apagamentos e silenciamentos históricos que eu pude encontrar o meu lugar nesta narrativa - fazendo referência às colocações de Djamilia Ribeiro (2017). O meu lugar de mulher preta, descendente indígena, nordestina, filha de trabalhadores e, agora, também arqueóloga e pesquisadora. Sou um corpo transpassado por linhas diferentes, historicamente apagadas, que cruzam os ambientes da pesquisa científica, a qual é historicamente hegemônica. Nessa direção, penso a partir da noção de *interseccionalidade*, desenvolvida pela intelectual afro-estadunidense Kimberlé Crenshaw, para refletir de maneira simultânea e sensível a identidade e sua relação com o poder. De acordo com Carla Akotirene, “a interseccionalidade permite-nos enxergar a colisão das estruturas, a interação simultânea das avenidas identitárias” (AKOTIRENE, 2018, p. 14). Dar nomes a estas linhas que perpassam a minha trajetória representou realizar mudanças profundas na minha perspectiva, que, por meio da subjetividade, podem também dar voz às minhas inquietações e estranhamentos.

É nesse espaço em que a Etnografia Arqueológica se abre para uma Autoetnografia, a qual visa à produção de conhecimentos subjetivos e experimentais. Dessa forma, a pesquisa deixa de ser uma busca pela compreensão do “Outro” e se constitui a compreensão do “Eu” e do “Nós”. A Autoetnografia aponta “para expressões presentes no corpo (na pele e em outros órgãos) e/ou sobre ele” (GAMA, 2020, p. 189). Essa postura indica para uma negação das categorias positivistas de sujeito/objeto. Pode também ser definida como gênero autobiográfico de escrita e pesquisa (ELLIS; BOCHNER, 2000). Nesse sentido, ela apresenta diferentes níveis de consciência que conectam o individual e o coletivo, entendendo corpos, memórias e experiências como produtores de epistemologias contextualizadas. Nesse âmbito, a neutralidade exigida ao sujeito que realiza a pesquisa se torna inviável e indesejada.

Conforme assegura Fabiane Gama (2020), esses são caminhos menos “seguros” do que aqueles que se propõem neutros e objetivos, pois é comum a exposição, a vulnerabilidade

e fluxos diversos de afetos – o afetar e ser afetado. Estas pesquisas “falam sobre o não dito, advogando contra determinadas invisibilidades e silenciamentos, ao mesmo tempo em que ressaltam a importância da narração, em especial da narração pessoal, nas ciências humanas e sociais” (GAMA, 2020, p. 190). É nesse segmento em que se dá a importância da elaboração de conhecimentos a partir da América Latina, redirecionando a geopolítica do conhecimento (BALLESTRIN, 2013).

Durante o meu processo de pesquisa, as percepções dos sentidos corporais foram importantes indicativos para descrever a minha experiência com as pessoas e objetos oriundos de São Braz do Piauí. Para isso, recorro a perspectivas e epistemologias que negam o pensamento dualista e definem um espaço intersticial, como indica Glória Anzádúa (2000), autora que denomina essa posição como *mestiza*, o que nos ajuda a “pensar no lugar produtivo e criativo da e na fronteira” (NASCIMENTO, 2019, p. 462) considerando a corporeidade da pesquisadora em determinadas situações e localizações. Em diálogo com o conceito de *mestiza*, bell hooks (2013), Patrícia Hill Collins (2018), Lélia Gonzalez (1984, 1988), autoras do pensamento feminista negro, apontam que o lugar de margem ocupado por mulheres negras e afro-ameríndias também intelectuais, como um espaço de produção de conhecimento específico.

Dessa forma, entendo que diferenças entre pessoas, coisas, relações, caminhos e experiências estão em constante *confluência* (SANTOS, 2015), como mencionei no Capítulo 1, de modo que o estado híbrido e não homogêneo do corpo fronteiriço se dá na circulação entre dois ou mais mundos, podendo transitar entre eles e compreender suas linguagens e perspectivas. Em outras palavras, a análise está profundamente marcada pela minha biografia e por sua conexão com os contextos socioculturais, políticos e históricos das experiências de campo. Nesse sentido, é que o conjunto desses fatores delinearão as escolhas teóricas e metodológicas desta pesquisa (NASCIMENTO, 2019).

Ao longo dessa caminhada, pude conversar com diferentes grupos de pessoas da comunidade, dentre eles, pessoas idosas, adultas, jovens e crianças. As entrevistas foram realizadas com dez moradoras e moradores, no entanto, esse número pode exceder se considerar as diferentes oportunidades de interação com as pessoas de São Braz do Piauí durante as ações na comunidade. Nossos encontros ocorreram nas minhas idas à comunidade para visitar a minha família e os amigos; nas Atividades Educativas nas Escolas municipais e estadual do município; nas entrevistas com colaboradores indicados por outros membros da comunidade; e também nas atividades de diagnóstico patrimoniais, realizadas com a

companhia de alguns colaboradores. É importante ressaltar que essas atividades foram realizadas com a colaboração da equipe do LAPA, em duas campanhas desenvolvidas em 2019 e 2020.

O diálogo com as moradoras e moradores aconteceu por meio de conversas informais e de entrevistas semiestruturadas, gravadas ou não. Nas conversas iniciais, as perguntas se direcionavam aos achados de urnas funerárias – entendidos pela comunidade como potes – e machadinhas. Meu objetivo foi conversar sobre a história de vida das pessoas, inserindo perguntas sobre as coisas arqueológicas e também sobre as populações indígenas e cabocos que habitaram a região. Digo ainda que algumas conversas aconteceram em família, onde as histórias foram compartilhadas e, por vezes complementadas por avôs, pais, filhos e netos.

Em outros momentos fui sozinha à residência de alguns moradores mais próximos. A Autoetnografia aconteceu em todos os espaços que transitei, tanto sozinha quanto acompanhada por outros estudantes. Nas conversas em lugares de memória, como na praça José Gregório, na escola, nos quintais ou em ruas em que eu costumava circular; nas entrevistas agendadas ou quando elas ocorriam sem agendamento; nos momentos de planejamento das ações nas escolas; e até mesmo em outros momentos em que o meu objetivo não era fazer pesquisa, mas somente estar com amigos e me divertir nesses espaços. Estes momentos serão melhor descritos no Capítulo 5.

Essa atuação está amparada no meu vínculo familiar com a comunidade. Assim, entendo que estar em comunidade é ser comum, é entender que existe conhecimento em todos os lugares, independente de separações e hierarquias sociais. É entender também que as observações, elaborações de hipóteses e considerações não são habilidades inerentes à figura da cientista. Estas premissas me ajudam a superar os discursos arqueológicos que estudam o Outro através do seu passado. Como lembram Irislane de Moraes e Gabby Hartmann, esse discurso “(re)cria e mantém uma alteridade radical assimétrica entre quem faz Arqueologia e xs que são estudados pela Arqueologia” (MORAES; HARTMANN, 2018, p. 12). Outro aspecto é a criação de uma ideia de valorização do patrimônio por meio de parâmetros elaborados por especialistas do patrimônio, reforçando ainda mais o distanciamento entre arqueólogas e “não-arqueólogas”.

3.2 PESQUISA-AÇÃO

Quando me envolvi com a pesquisa-ação, percebi uma necessidade de atuação mais ativa dentro da comunidade. Esta foi uma ferramenta pela qual eu pude me movimentar pela Etnografia Arqueológica, com o propósito de me envolver com os problemas políticos e sociais de São Braz do Piauí. Esse envolvimento se deu na participação de licitações, mobilizações políticas, em conversas sobre os bens considerados patrimônios arqueológicos e/ou sobre as repercussões do projeto na comunidade e percebendo outros assuntos que emergiram desses diálogos.

Para a origem do termo, é possível mapear diferentes trajetórias. Pode ser atribuído a Kurt Lewin, na Alemanha, dentro do campo da Psicologia, por volta de 1913. Kurt era judeu que, movido pela revolta contra a opressão nazista, se posicionou a favor da mudança social, propondo a pesquisa-ação como uma metodologia de estudos acadêmicos “útil para sociedade, com justiça social e investigação rigorosa” (SOUZA; OLIVEIRA, 2018, p. 65). Apesar do termo pesquisa-ação ser amplamente utilizado, Cicilia Peruzzo (2016) explica que, por vezes, outras denominações são empregadas como “pesquisa-ação participativa ou simplesmente de pesquisa participante, pesquisa ativa, estudo-pesquisa, investigação-ação ou pesquisa militante, segundo a visão de cada autor e das tradições teóricas que as fundamentam” (PERUZZO, 2016, p. 2).

A pesquisa-ação se diferencia da pesquisa convencional pela problematização da ação e por sua relação com a cognição. O objetivo é estabelecer condições proveitosas para a construção de conhecimentos baseados nas práticas e em ações de caráter social, educacional, comunicacional, etc. Nesse sentido, “os atores estão no centro das atenções, quer como indivíduos ou grupos ativos dentro da situação investigada, quer como pesquisadores, parceiros ou demais participantes no processo” (THIOLLENT; COLETTE, 2020, p. 47). Assim, vários pontos de vista podem ser comparados, abrindo a possibilidade de triangulação dos dados e possíveis interpretações dos significados.

Na América Latina, a pesquisa participativa tem possibilitado técnicas inovadoras na pesquisa de campo. Em contexto brasileiro, a abordagem ganha destaque por volta das décadas de 1970 a 1990, com as contribuições de pesquisadores como Paulo Freire, Carlos Rodrigues Brandão e João Bosco Pinto. Essas abordagens tiveram grande influência da “pesquisa participante”, uma variante da pesquisa-ação, a partir da qual se entende que os pesquisadores e os participantes representativos estejam envolvidos de modo cooperativo ou participativo. Apoiada em Orlando Fals Borda (2020), entendo a pesquisa-ação como um

movimento de convergência entre saberes que pode contribuir para uma reorientação solidária da relação entre ciência e sociedade (THIOLLENT; COLETTE, 2020).

A inclinação para um conceito democrático e pluralista pretende dissolver a distinção entre sujeito e objeto no desenvolvimento da pesquisa, uma herança do pensamento positivista. Essa abordagem foi utilizada em vários campos do conhecimento e com finalidades diferentes, como indica Souza e Oliveira (2018), e sugere uma reinvenção dos paradigmas tradicionais, ou seja, uma atitude de “*Desobediência epistêmica*”, para citar Walter Mignolo (2008). No argumento de Thiollent (2003), a pesquisa se conecta diretamente com os envolvimento dos sujeitos e a ação proposta e a sua finalidade está pautada na resolução de um problema coletivo ou de transformação social (SOUZA; OLIVEIRA, 2018).

A valorização dos conhecimentos científicos e não científicos pressupõe a partilha de pesquisadores, estudantes e grupo de cidadãos, abrindo a possibilidade para a criação de “comunidades epistêmicas mais amplas” (SANTOS, 2008, p. 70), lembrando que os métodos participativos promovem a cooperação e intercâmbio dentro de um processo contínuo. Tem-se como pressuposto o fato de que “o conhecimento se constrói em rede, acolhendo as diferentes contribuições presentes no território” (THIOLLENT; COLETTE, 2020, p. 53).

Nesse caso, o que eu posso entender como transformação social nesta pesquisa? Em primeiro momento, a pesquisa-ação foi uma alternativa à ideia de educar a comunidade a valorizar o seu patrimônio – noções que estão presentes em alguns modelos de Educação Patrimonial e Arqueologia Pública, como mencionado no Capítulo 2. Em termos práticos, com a pesquisa-ação, o meu propósito foi o de construir bases de diálogos em diferentes espaços da comunidade, por meio de oficinas, exposições, ações educativas, entrevistas, entre outros movimentos que serão melhor apresentados no Capítulo 5. Estas ações foram importantes para que eu pudesse pensar sobre os efeitos dos silenciamentos de narrativas indígenas e negras, assim como sobre os mecanismos de violência epistêmica que elegem as narrativas científicas como superiores nas histórias. Entendo que minha pesquisa sozinha é incapaz de resolver esses problemas, mas cumpre um papel de identificá-los e sugere alternativas de caminhos menos violentos e mais democráticos. Na visão de Paulo Freire (2001), um “diálogo problematizador” entre os atores envolvidos, se faz indispensável em todo o processo de pesquisa.

Como argumenta Thiollent e Colette (2020), o diálogo deve ser pautado na realidade em que os atores sociais se inserem. Essa perspectiva favorece a criatividade coletiva, que está na contramão da “educação bancária”, muito presente ainda nas universidades e

instituições de ensino. Entendo como uma possibilidade para desconstruir a ideia de patrimônio arqueológico nacional e considerar múltiplas experiências e conexões. É uma alternativa para transitar para além dos discursos autorizados, pensando que isso pode ser um caminho para que os patrimônios sejam de fato emancipatórios e não perpetuadores de narrativas nacionais excludentes. Com esse intuito, lanço mão da alternativa de pensar as coisas arqueológicas em uma perspectiva multitemporal, percebendo como elas atravessam as trajetórias das pessoas que lidam com elas, incluindo, aqui, a minha.

3.3 MUSEOLOGIA SOCIAL

A Museologia Social é inserida nesta metodologia como uma oportunidade para a criação de espaços de divulgação dos resultados das pesquisas e de compartilhamento de saberes, no escopo da pesquisa-ação. Em consonância com a Arqueologia Pública decolonial, ela pressupõe a comunicação com grupos de comunidades localizada próximas aos sítios arqueológicos, considerando todos os estágios da pesquisa arqueológica e levando em conta a construção, o gerenciamento e as interpretações das coisas materiais, bem como o processo de invenção de patrimônios.

A Museologia Social é um campo disciplinar emergente de questionamento da Nova Museologia. Está relacionada aos movimentos sociais da década de 1960, que advogam pela democratização cultural dos museus e dos estudos sobre patrimônios. Os esforços repercutiram em reformulações teórico-metodológicas da Museologia, concebendo esses espaços dos museus como abertos à sociedade, assim descentralizando as ações museológicas. Esses movimentos culminaram no alargamento da noção de patrimônio, podendo ser utilizado como fator de desenvolvimento integrado, entre outros aspectos. É dessa proposta que surgem os Museus comunitários, Ecomuseus, Museus escolares, etc. (SCHEINER, 2012; DUARTE, 2013; DESVALLÉS; MAIRESS, 2013). São espaços diversificados com o objetivo de construir relações e diálogos entre pessoas, objetos e cenários. É interessante mencionar que, ao longo do tempo, o museu como instituição passou por transformações tanto na sua forma como na sua função, de modo que o próprio conceito de “objeto de museu” pode ser ampliado (WICHERS, 2010).

No mundo contemporâneo, Mario Chagas (2005) abre para a possibilidade de que todas as coisas podem ser “museáveis”, ou que possuem grande potencialidade de serem incorporadas a um museu. De acordo com essa perspectiva, o museu é entendido como um

canal de comunicação, onde são exploradas as potencialidades do objeto “como um meio de dizer ou significar algo, um elemento da linguagem” (WICHERS, 2010, p. 37). A Museologia Social pressupõe que o museu pode acontecer em qualquer lugar, modificando o eixo da concepção de museus edificados. Conforme Chagas e Gouveia (2014, p.17), a perspectiva “está comprometida com a redução das injustiças e desigualdades sociais; com o combate aos preconceitos; com a melhoria da qualidade de vida coletiva; com o fortalecimento da dignidade e da coesão social”. Isso se faz na utilização de categorias como a memória, o patrimônio e o museu a serviço das comunidades populares, grupos indígenas, quilombolas, movimentos sociais – como LGBTQIA+, MST, entre outros (CHAGAS; GOUVEIA, 2014).

Essas articulações estão atreladas ao campo de pesquisa denominado como Musealização da Arqueologia, que tem como objetivos avaliar a transformação de evidências patrimoniais em herança, por meio de processos de comunicação (BRUNO, 1995). Na linha de aproximações entre essas abordagens, utilizo como exemplo as ações desenvolvidas no Centro Museológico de Experimentação Comunitária - CEMEC, localizado na Lagoa de São Vítor, comunidade que faz parte do Território Quilombola de Lagoas-São Raimundo Nonato. Aqui, os objetivos estavam voltados “para atividades que envolvem o patrimônio arqueológico, associadas com iniciativas envolvendo a memória social, a história, bem como as demandas sociais que caracterizam o tempo presente” (MAGESTE *et al.*, 2018, p. 3). Tive a oportunidade de participar de atividades de exposições comunitárias, as quais me deram base para pensar no contexto de São Braz do Piauí. Essa foi uma oportunidade de pensar as conexões entre Arqueologia Pública e Museologia Social. Desse modo, as ações culminaram em propostas de musealização temporária, entendida como uma “ferramenta de aprendizagem constante, compatibilizada com os anseios e expectativas da sociedade envolvente” (*Ibidem*, p. 7).

No caso desta pesquisa, me inspirei nessas premissas para desenvolver exposições colaborativas em diferentes momentos da pesquisa. Procurei utilizar os espaços públicos da comunidade, como as Escolas e a praça principal. As exposições foram compostas por objetos líticos e cerâmicos do acervo da Casa do Patrimônio¹³; *banners* com fotos e divulgação de resultados das pesquisas arqueológicas desenvolvidas na região; objetos afetivos trazidos

¹³ A Casa do Patrimônio constitui em iniciativas formadas por associações civis e instituições de ensino e pesquisa, nas cidades com a presença de escritório técnico do IPHAN e projeção patrimonial reconhecida, que “têm como objetivo criar um espaço de interlocução, articulação institucional e promoção de ações educativas com a comunidade local”. Em São Raimundo Nonato, as ações para formalização da Casa do Patrimônio vêm acontecendo desde o ano de 2014 (Extraído de <http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/206>, acesso em outubro de 2021).

pelos estudantes; e os vasilhames e figuras de barro produzidas nas oficinas de cerâmica. A proposta teve como objetivo reunir objetos de diferentes temporalidades, tanto aqueles que remetiam ao “tempo antigo”, quanto aos objetos do presente. A escolha de expor esses objetos que representam diferentes temporalidades se pautou na ideia de que eles possuem histórias, por mais diversas que elas podem ser e desconectadas entre si, configurando-se, portanto, uma oportunidade para pensarmos sobre nossas relações com as coisas materiais e a importância e significados que damos a elas. Por motivos de organização do trabalho, os detalhes das exposições serão expostos no Capítulo 5.

Dados os pontos de partida principais para uma reflexão teórica e metodológica, apresentarei, no próximo ato desta dissertação, os tecidos e estampas contextuais da região de São Braz do Piauí e os meus esforços para responder as questões e objetivos que propus.

ATO II**VERMELHO SANGUE: OS RASGOS DE RESISTÊNCIA NOS TECIDOS DA COLONIALIDADE**

*(...) não se pode deixar de levar em conta
a heróica **resistência e a criatividade**
na luta contra a escravização,
o extermínio,
a exploração,
a opressão
e a humilhação.*

Lélia González

4 DESCOSTURAR OS SERTÕES E (RE)CONHECER MEMÓRIAS SILENCIADAS

Este capítulo tem por objetivo contextualizar o município de São Braz do Piauí, estabelecendo os cenários de elaborações e percepções de patrimônios e práticas arqueológicas. Inicialmente, abordarei a Colonização do Piauí, especificamente da região Sudeste e Sudoeste do estado, chegando à constituição de municípios vizinhos, como São Raimundo Nonato, do qual São Braz do Piauí fez parte antes de sua emancipação. Essa conjuntura me aproxima da história de formação da cidade, por volta dos finais do século XIX e início do XX. Mais recente, o quadro foi atravessado pela história de formação do Parque Nacional Serra da Capivara e pela institucionalização da Arqueologia na região. Ao elaborar esta narrativa, busco refletir a respeito de silenciamentos propagados contra as populações indígenas, africanas e afrodescendentes, bem como sobre a construção de discursos de extermínio e violências epistêmicas que emergem do escopo do colonialismo e da colonialidade. Também procuro perceber possibilidades de resistências, considerando, inclusive, a emergência de produções acadêmicas amparadas nos conhecimentos das populações locais, assim como nos redirecionamentos provocados por estas pesquisas.

4.1 PASSADOS COLONIAIS E VIDAS PRESENTES: CONFLITOS, NEGOCIAÇÕES E RESISTÊNCIA NOS CURRAIS DO SUDESTE E SUDEOESTE DO PIAUÍ

Em um primeiro olhar, as narrativas históricas tradicionais podem causar a percepção de que os conceitos, nomes e divisões geográficas sempre existiram, afinal, o seu sucesso consiste justamente em esconder e camuflar as marcas de suas construções. Seguindo a provocação de Pedro de Araújo Quental (2012), concordo que entendê-los como acontecimentos dados é uma forma de apagar suas implicações políticas, normatizando determinados arranjos sociais e suprimindo, assim, as motivações, negociações e intenções que mascaram suas origens. Por isso, acredito que seja importante iniciar essa incursão histórica com uma breve reflexão sobre a ideia de “Sertão”, expressão que ganha popularidade com o colonialismo, revestindo-se de diferentes significados com a colonialidade. Nesse sentido, objetivo desapegar, de antemão, de qualquer associação entre São Braz do Piauí, município integrante do sertão nordestino, com determinismos geográficos que empreendem cenários de seca, de miséria e de atraso.

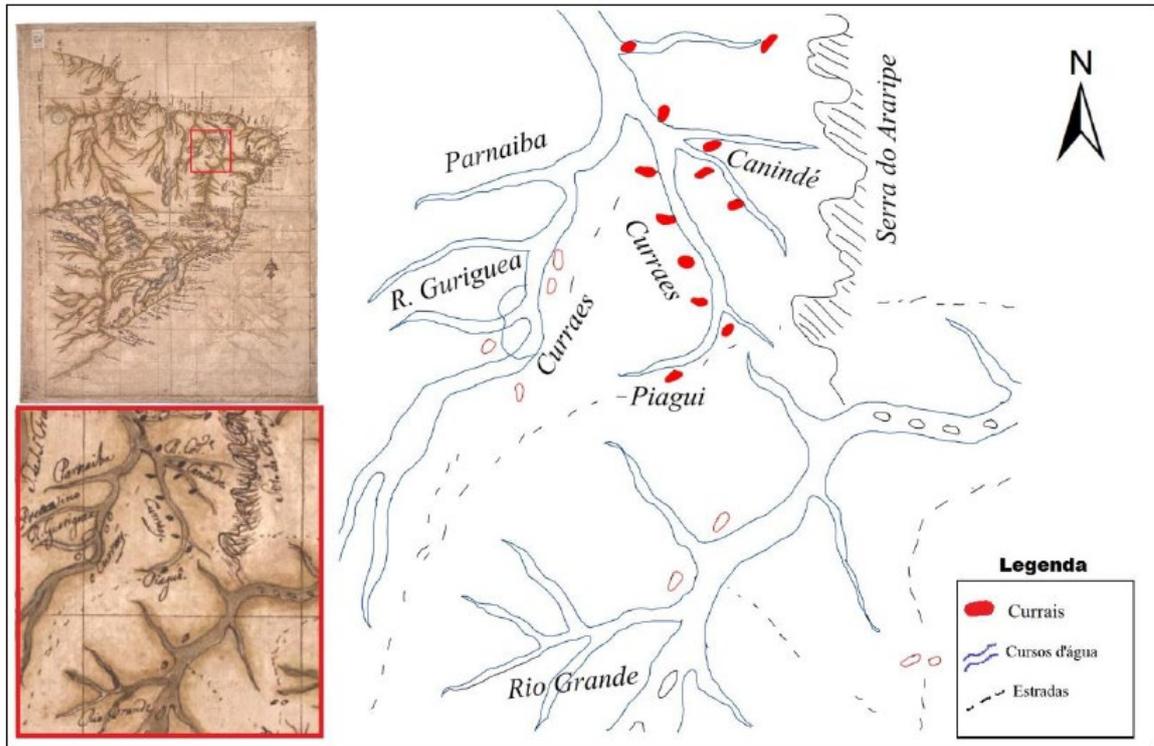
Conforme Ângelo Carrara (1997), inicialmente, o termo “sertão” teve como propósito caracterizar áreas pouco povoadas pelo colonizador, perigosas e habitadas exclusivamente por indígenas. É uma definição generalizante, que tem origem antes mesmo do século XVII. Desse modo, todo lugar tem um sertão, entendido como coração da mata. No Brasil, estes lugares foram construídos como uma oposição à região costeira, referindo-se a locais da colônia que ainda estavam por ser “descobertos” pelos colonizadores portugueses. Essa divisão geográfica também incluiu a caracterização das populações indígenas localizadas no interior e no litoral do território. Para a região litorânea, denominavam-se os povos Tupi, caracterizados como povos “mansos”. Já para os “sertões”, atribuía-se os povos Tapuia, lidos como “bravos”. Nota-se que, mesmo sendo territórios densamente habitados por povos indígenas, os sertões eram considerados como “terras de ninguém”, fixando as fronteiras entre aquilo que estaria mais próximo da natureza e da selvageria e longe da civilização.

Particularmente para a região Nordeste, a ideia de sertão costuma invocar discursos marcados pela seca e pela miséria. Conforme Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2009) aponta, trata-se de uma visão consolidada no século XX, sendo sedimentadas em uma historiografia clássica sobre o tema. Ao ser pensado como território marcado pela precarização da vida, a ideia de sertão já revela uma estratégia de dominação nesse contexto, que envolve o apagamento e a desumanização. No tocante às regiões Sudeste e Sudoeste do Piauí, longe de ser terra de ninguém, os escassos registros documentais referentes ao momento da colonização mencionam a presença de indígenas Acoroá, Jaicó, Gueguê, Timbira, Aroá e Tapacuí, que habitavam a área na época da colonização, bem como os Pimenteiras, grupo referenciado em constantes conflitos com os colonos, como indicou Ana Stela Negreiros de Oliveira (2004, 2007).

Explicando melhor, por volta dos séculos XVII e XVIII, a área ganhou outros contornos geográficos no âmbito do projeto de colonização. Após o declínio da produtividade açucareira nas regiões costeiras da colônia, como em Pernambuco, a Coroa Portuguesa implementou a expansão dos empreendimentos em direção ao interior, em locais distantes do litoral. É nesse cenário em que ocorre a ocupação colonial dos denominados “Sertão de Dentro” ou “Sertão das Rodelas” (**Figura 10**), entre os séculos XVII e XVIII, com a justificativa da implantação da pecuária. A proposta serviu também ao intuito de assegurar o controle daquelas terras, que serviam de entreposto de fuga para grupos indígenas, africanos e afrodescendentes, escravizados em outras regiões (MOTT, 1979; OLIVEIRA; ASSIS, 2009).

Conforme aponta Tanya Maria Pires Brandão (1999), citada por Silva (2013), a dominação tardia do território teria ocorrido por meio de expedições militares e religiosas.

Figura 10: Currais e estradas do sertão do Piauí e médio rio São Francisco no século XVIII.



Fonte: Adaptação de CAPASSO (1730) por NEGREIROS (2012, p.12).

Ao pensar nessa expansão, considero a sua viabilidade por meio da articulação com o sistema de capitanias hereditárias – regime de distribuição de terras, aplicado desde o início da colonização. O sistema articulava doação de porções de terras ou “sesmarias” para os demais colonizadores, que tinham como finalidade a ocupação de espaços ainda não explorados e o desenvolvimento de atividades econômicas. Na conjuntura, as fazendas de gado tornaram-se os principais instrumentos de conquista desses sertões. Assim, no caso do Sudeste e Sudoeste do Piauí, as fontes históricas reportam-se à figura de Domingos Afonso Mafrense ou Domingos Sertão, descrito como grande beneficiado com as doações de sesmarias na época, recebidos pela Capitania de Pernambuco, em 1676. De acordo com Deborah Gonçalves Silva (2013), além de sua contribuição com a ocupação territorial, Domingos Sertão implementou o trabalho escravo na constituição da sociedade colonial.

Nessa trama, destaca-se também Domingos Jorge Velho no comando de bandeiras paulistas, que adentraram a região piauiense e participaram do processo de reconhecimento da área para a instalação de fazendas de gado. Ressalta-se, nesse âmbito, que as primeiras fazendas foram instaladas nos cursos das margens dos rios Piauí, Canindé e Gurguéia. Por consequência, a empreitada significou a invasão dos territórios indígenas e o genocídio dos povos que habitavam a área de interesse dessa pesquisa (MOTT, 1979). Esses povos foram utilizados por sertanistas e fazendeiros como mão de obra escrava desde as primeiras investidas do empreendimento colonial, como coloca Brandão (1999). Luiz Mott (1979) ressalta, ainda, as condições dos grupos que escapavam dos massacres e acabavam como “presas de guerra” dos colonizadores que exploraram o local, apesar da existência da Carta Régia de 1680, que proibia a escravização dos nativos indígenas.

Por meio dos registros de cronista e integrante da Companhia de Jesus, o Padre Miguel de Carvalho, conjectura-se que em 1694 existiam 129 fazendas de gado compondo uma região em que moravam 441 pessoas, identificadas como “brancos, negros, índios, mulatos e mestiço”¹⁴ (SILVA, 2017). Ao refletir sobre esse contexto, Mairton Celestino da Silva (2017) reconhece nos escritos do padre os elementos que indicam permanência de atividades de mão de obra escrava de indígenas, situação em que mulheres indígenas eram utilizadas como instrumento de trabalho, sem precisar depender exclusivamente do comércio negreiro. Conforme Ana Stela de Negreiros de Oliveira e Nívia Paula Dias de Assis (2009), essa prática permaneceu com a chegada das Missões Jesuítas nas fazendas e sítios piauienses no século XVIII, revestindo o colonialismo de outros aspectos.

A Companhia de Jesus chegou ao Brasil em 1549, por meio de Tomé de Sousa, na época Governador Geral do Estado do Brasil. O objetivo foi fortalecer as capitânicas contra a resistência indígena. No caso do Piauí, os Jesuítas acabaram ocupando os lugares já conquistados pelos sertanistas, tendo a posse garantida pelo testamento de Domingos Afonso Mafrense, declarada ao Colégio Católico da Bahia, como aponta Rafael Assis (2016).

Desse modo, os padres passaram a administrar as fazendas já sitiadas, constituindo aldeamentos e igrejas nas proximidades das fazendas e utilizando-se de mão de obra escrava de indígenas, para, posteriormente, receberem afluxos de negros africanos escravizados. Registra-se a Fazenda da Torre como a primeira receber as Missões que, mais tarde, tiveram

¹⁴ Vale a pena ressaltar que estes números tendem a reificar a idéia dos sertões como despovoados, bem como ignora as populações indígenas não cooptadas e/ou escravizadas pelo sistema colonial como pessoas que habitavam a região.

seus integrantes divididos em outras três sedes, como: “Brejo de Santo Inácio, nas margens do rio Canindé; Brejo de São João, na região do rio Piauí e em Nazaré, região do rio Parnaíba” (OLIVEIRA *et al.*, 2009, p.4). Logo depois, foram adquirindo influência e se estabelecendo em outros espaços, como, por exemplo a Vila Mocha, considerada a mais importante fazenda dos jesuítas. Criada em 1712, esta vila se tornou Oeiras, a primeira capital do Piauí. Estas instituições contribuíram para a criação da Capitania de São José do Piauí em 1718, sendo instalada somente em 1758 (**Figura 11**) (OLIVEIRA *et al.*, 2009). De modo geral, as influências dos padres estavam relacionadas na manutenção e expansão das fazendas e em missões esporádicas.

Figura 11: Sudeste da Capitania do Piauí. Detalhe da “Carta Geográfica da Capitania do Piauí” e parte das adjacentes levantada pelo engenheiro João Antonio Galici em 1761.



Fonte: NEGREIROS (2012, p. 53).

Dentro de uma sociedade extremamente hierarquizada, as fazendas expressam cenários de interações entre jesuítas e indígenas, negros africanos e afrodescendentes escravizados e colonos. Pelo que indicam os registros, os indígenas aldeados foram aqueles citados anteriormente, identificados nos documentos como Acoroá, Jaicó e Gueguê, e poucas citações sobre Timbira, Aroá e Tapacuí. Atuavam também como intérpretes e soldados nos ataques dos coronéis da Capitania do Piauí, além de exercerem trabalhos nas vilas, fazendas e clérigos. São retratados como “protegidos” dos diretores dos aldeamentos (OLIVEIRA, 2004, 2007).

Nesses movimentos, existiam possibilidades de resistências, expressas em atos de rebeldia dos grupos aldeados, culminando em fugas, ainda que posteriormente retornassem à condição de aldeados. Essa desobediência pode sinalizar para um desacordo com a situação de opressão, podendo ser entendida como tentativas de negociações e controle dos próprios destinos frente às condições estabelecidas nos aldeamentos.

Ao refletir sobre este cenário, Silva (2017) considera as articulações entre escravos (negros e indígenas). Certamente, cada situação relacionada às condições escravistas se estruturava de modo singular, envolvendo interesses específicos dos envolvidos (SILVA, 2017). Vale ressaltar que a administração dos aldeamentos pelos missionários tornava-os responsáveis pela distribuição dos índios e negros aos colonos para a prestação de serviços. Desse modo, o caráter negocial entre as partes era fundamental para o bom funcionamento das fazendas, ainda que marcado por uma profunda assimetria. Longe de querer pintar um cenário pacífico e benfeitor dos aldeamentos, sugiro entender as pessoas escravizadas como sujeitos que agem e que elaboram estratégias de sobrevivência entre si e seus semelhantes para resistência de seus mundos.

A permanência dos padres nas fazendas piauienses durou até o ano de 1760, um ano após a expulsão da Companhia de Jesus da Colônia pela Coroa Portuguesa, promulgada por Marquês de Pombal. O governo português alegou a necessidade de desenvolvimento econômico e territorial das fronteiras da colônia. A esse respeito, Oliveira (2004) observa que, a partir deste decreto, percebe-se o aumento de citações de conflitos entre povos indígenas e os colonos fazendeiros. De fato, os indígenas são considerados um “problema” para o desenvolvimento econômico, já que eram caracterizados como nômades e totalmente dispersos no território piauiense. Tais aspectos vão refletir nos relatos sobre o Piauí como um corredor de migração de indígenas provenientes da Bahia, Maranhão e Goiás (ASSIS, 2015). Assim, após um primeiro período de ocupação colonial, marcado pela chegada dos sertanistas,

fazendeiros e padres, ocorre a intensificação da luta contra os povos indígenas nos finais dos séculos XVIII, com a expulsão dos religiosos e com a ampliação dos currais e fazendas, se estendendo até meados dos séculos XIX (OLIVEIRA, 2007).

É nesse contexto que a ideia de sertão se reconfigura, nas referências aos “Sertões dos Pimenteiras”, que abrangia as terras que hoje constituem o município de São Braz do Piauí. Dentro de uma única expressão, temos dois termos coloniais articulados para nomear e justificar a colonização do território. O nome “Pimenteira” faz alusão aos povos indígenas que estavam em conflitos constantes com os colonizadores, sendo associados aos povos Karib ou Caraíba (OLIVEIRA, 2007). As áreas ocupadas por estes indígenas no período pós-contato são variáveis. Denomina-se de Pimenteiras as populações assentadas entre os rios Piauí e Gurguéia e, em outro período, o termo indica os habitantes da região da vila de Parnaguá e também pela região do rio São Francisco. Oliveira (2004, p. 2) sublinha, ainda, que “todos os grupos identificados habitando a região Sudeste pertencem ao tronco Macro-Gê, com exceção dos Pimenteira que foram considerados por alguns autores como da família Karib”. Em tais classificações, observo tentativas de homogeneizar e controlar os grupos indígenas que estavam contra os colonizadores, incluindo o poder de nomeá-los, a despeito de suas autodesignações (SANTOS, 2015).

Outra característica dos Pimenteiras muito ressaltada nos documentos é a constante migração, a qual aponta que teriam vindo de outras áreas, como os sertões de Pernambuco. As fontes históricas mencionam as diferentes localizações do grupo Pimenteira, embora sem muitos detalhes sobre sua cultura. Além da migração e da mobilidade, os documentos caracterizam como estratégias de defesa dos Pimenteiras as divisões entre grupos diferentes, a construção de armadilhas, barreiras de madeira, trilhas na caatinga e até mesmo a domesticação de cães, tática utilizada pelos colonos. A caatinga, mata de característica fechada ou “trancada”, atua como principal aliada na resistência desses grupos, além de outras estratégias como “subir o capim”, por onde passavam para disfarçar os próprios rastros (OLIVEIRA, 2007).

Na síntese de Oliveira (2004), as primeiras citações ao grupo Pimenteira datam de 1685. De acordo com Aires do Casal (1976) e Kurt Nimuendaju (1981), o grupo teria abandonado suas aldeias em Pernambuco, fugindo das bandeiras que atuavam por lá. Narra-se, também, que estes já estavam em condição de “domesticação” devido ao seu contato com os brancos. Entendo essa ideia de “domesticação” como uma ruptura fundamentada na colonialidade do ser, constituindo um marcador de distanciamento do indígena “puro e

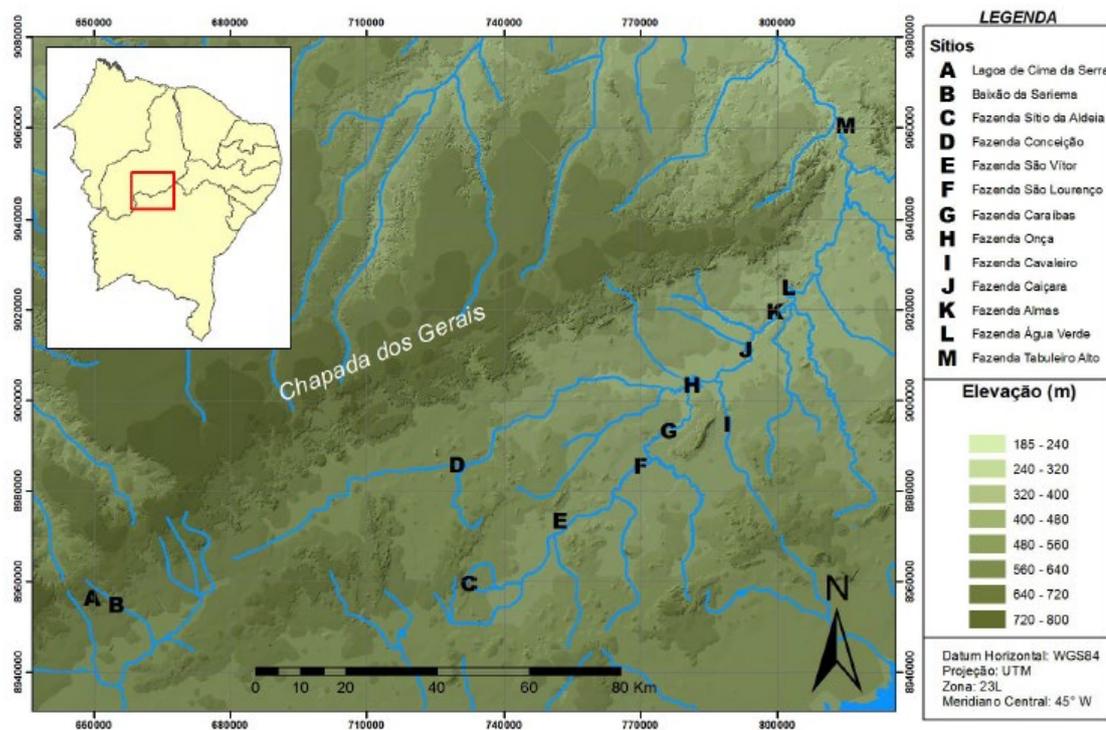
selvagem” para aproximação da “civilização branca-cristã”. Representa, também, a colonialidade do poder, ou a dominação sobre o grupo, que geralmente estava em condições de “presas” de guerra e/ou inserido nos espaços de aldeamentos.

Em 1760, as citações localizam o grupo já na Capitania do Piauí, conforme os registros de Nimuendaju (1981). Casal (1976) acrescenta ainda que, a partir dessa época, os colonos passaram a abandonar as fazendas alegando os ataques dos Pimenteiras. Conforme Rômulo Negreiros (2012, p. 26), “a maioria das informações relatadas sobre os Pimenteiras nas fontes documentais estavam comprometidas em orientar os colonizadores com estratégias de guerra”. Assim, partir de 1769 até o início do século XVIII, eles passam a ser citados constantemente pelos ofícios produzidos pela Capitania do Piauí, por religiosos e por moradores das fazendas, culminando em diversos combates com escoltas organizadas pelo governo, as quais eram comandadas por Felix Castelo Branco, João do Rego Castelo Branco e Manoel Ribeiro Soares.

De modo geral, as fazendas relacionadas com os ataques dos Pimenteiras consistiam em unidades escravistas que articulavam indígenas, africanos e afrodescendentes. Foram identificadas na pesquisa de Negreiros (2012): Fazenda Água Verde, Fazenda das Almas, Fazenda Sítio Aldeia, Fazenda Caiçara, Fazenda Conceição, Fazenda Taboleiro, Fazenda Alto, Fazenda Onça, Fazenda São Lourenço, Fazenda São Victor¹⁵ e Fazenda Cavaleiro. Atualmente, estas instalações correspondem a municípios limítrofes de São Braz do Piauí, como Bonfim do Piauí e Várzea Branca (**Figura 12**).

Figura 12: Distribuição espacial dos sítios referentes as Fazendas reconhecidos no sudeste-sudoeste do Piauí.

¹⁵ Considerada a maior unidade escravista da região entre os séculos XVIII e XIX, de acordo com Bruno Vieira (2017). Atualmente, compõe o Território Quilombola de Lagoas, composto por mais de 5000 famílias que reivindicam as relações de ancestralidade com os escravizados da Fazenda São Vítor e lutam pela regularização fundiária de seu território.



Fonte: NEGREIROS (2012, p. 101).

Em seu trabalho, Negreiros (2012) indica os possíveis assentamentos dos grupos Pimenteiras: Lagoa de Cima da Serra e Baixão da Sariema. O refúgio dos Pimenteiras ficou conhecido nos registros oficiais como Bonsucesso. Isto porque, em 1807, foram atacados pelas tropas de Coronel José Dias de forma que o nome se refere ao sucesso da investida do coronel. Atualmente, Bonsucesso integra o Município de Guaribas, uma localidade que faz parte do território do Parque Nacional Serra das Confusões. As narrativas orais disponíveis se referem à Lagoa de Cima da Serra como a “lagoa encantada dos caboclos” ou “povos das bodegas”. Relata-se, também, a presença de restos de habitações antigas encontrados por moradores mais recentes. O Baixão da Sariema, atualmente, está localizado entre a Fazenda do Saco e o povoado Agreste. Também é indicado como um dos lugares dos “povos das bodegas”, onde foram identificadas grandes quantidades de concentrações de material cerâmico, lítico, estruturas de madeira e telhas (NEGREIROS, 2012).

Nesse ponto, cumpre pontuar algumas conexões desse contexto com vivências em São Braz do Piauí. Primeiramente, o povoado Guaribas sempre foi bastante citado pelos mais velhos próximos a mim, em referência às divisões do Piauí com os povoados da Bahia, lugar de origem de parte da minha família paterna. Ainda seguindo o vínculo familiar, destaco as narrativas sobre a interação entre moradores recentes da região e os “cabocos brabos” que estão “sob os pés de umbuzeiro no tempo da frutificação”. Esse recorte me remete aos avisos

dos mais velhos, que sempre escutava quando criança, sobre os perigos de se andar sozinha no mato e que se deve ter cuidado com os “espíritos” que estão nos pés de umbuzeiro e de juazeiro. Outro ponto que me chama atenção é a citação de “lagoa encantada dos caboclos” e o “raptos de crianças efetuado pelos indígenas”¹⁶. Essas narrativas alimentam um receio de encontrar com esses povos ou até mesmo falar sobre eles. A meu ver, são consequências de discursos relacionados à guerra e à necessidade de construir uma imagem dos indígenas como inimigos. Como parte desse processo histórico, tais narrativas possuem aderência em São Braz do Piauí, conforme discutirei nos próximos capítulos.

Retornando ao contexto histórico, os Pimenteiras foram encarados como uma ameaça permanente para consolidação da dominação do território, motivando expedições com até 100 soldados entre 1773 até 1812. O início do século XIX foi marcado por novos ataques cada vez mais intensos ao grupo Pimenteira, desta vez liderados por José Dias Soares. Nessa conjuntura, precisamente no ano de 1815, o governo do Piauí declarou o extermínio total dos povos indígenas denominados como Pimenteira no território e, conseqüentemente, a consolidação da colonização, constituindo o que entendo neste trabalho por discurso de extermínio (ASSIS, 2015). No entanto, a história e a presença do grupo supracitado permanecem na documentação histórica e, sobretudo, nas narrativas orais (OLIVEIRA, 2004, 2007).

Sobre isso, Rafael Assis (2015) discute a função das narrativas de extermínio que foram produzidas a partir dos conflitos com os indígenas como determinante para o fortalecimento do poder colonial. A “Guerra aos Pimenteiras” foi utilizada como justificativa para o governo colonial da época desconsiderar as leis de 6 e 7 de julho de 1755, a qual garantia o direito dos povos às suas terras e comércio. A perspectiva de Assis (2015) traz importantes contribuições para esta pesquisa, apontando a construção de extermínios de caráter práticos e simbólicos.

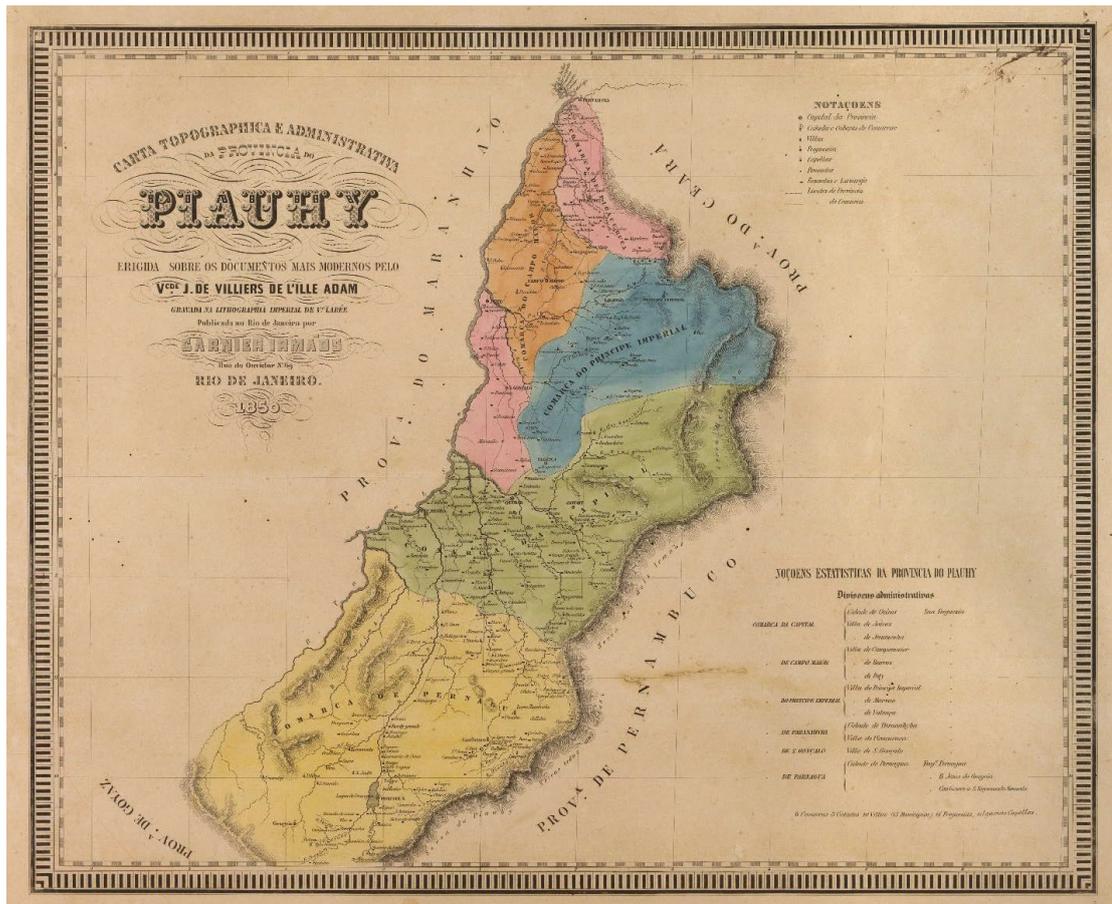
A percepção histórica de extermínio e invisibilidade parece ser um dos aspectos fundamentais para entender a construção de representações indígenas e de povos afrodescendentes na história do Piauí. Pensando nos discursos produzidos a partir das instituições oficiais do Estado, tais como o judiciário, educação e ciência, a ênfase sempre foi na extinção, em que os Pimenteiras aparecem como alvo primordial e principais representantes da história indígena dessa região. Na contemporaneidade, parte dessas premissas é reforçada com discursos científicos, que quase nunca levam em conta os

¹⁶ Relato sobre casos de desaparecimento de crianças no meio da mata. Acredita-se que tenham sido levadas pelos índios ou caboclos bravos.

“*cabocos*” familiares que aparecem nas narrativas orais (ASSIS, 2015). Considero que essa ênfase pode ter contribuído, em certa maneira, para o apagamento de outros povos escravizados, ressoando as ideias de Lélia González (1988) ao falar dos esforços de purificação racial em direção ao branqueamento – algo que singulariza o nosso colonialismo. Pensando nesse sentido, meu olhar se volta para as tentativas de perceber as relações que se desenvolvem independente dos discursos oficializados pelo Estado e das tentativas de silenciamentos, de acordo com o que discutirei no próximo capítulo.

Para o momento, pontuo que os processos históricos relacionados com as doações das sesmarias e a posterior instalação de fazendas de gado e suas consequências na implementação do projeto colonial como fatores que trazem novas configurações das organizações sociais e territoriais. Argumento que participam do estabelecimento de uma nova construção geográfico-social do território no século XIX. Para este período, destacam-se as procedências dos povoados que deram origem aos municípios de São Raimundo Nonato e Caracol, cidades localizadas atualmente nas proximidades de São Braz do Piauí. Os municípios da região se desenvolveram a partir das heranças das sesmarias que se tornaram patrimônio familiar, passando entre gerações. Esta foi uma das principais formas de acesso à terra até a promulgação da Lei de Terra de 1850 (VIANA, 2018). A Freguesia de São Raimundo Nonato foi elevada à condição de Vila em 1850, pertencendo, na época, à Província do Piauíhy (**Figura 13**). Além da formação de uma nova organização social, destaca-se a utilização de mão de obra escrava de afrodescendentes nas bases de organizações econômicas e sociais do local. Nessa conjuntura, cabe destacar as relações de sociabilidade desenvolvidas em contextos escravagistas como estratégia de sobrevivência na região de São Raimundo Nonato.

Figura 13: Carta topográfica e administrativa da Província do Piauíhy, 1850.



Fonte: Viana (2018, p. 28).

Essa é uma perspectiva ressaltada por Deborah Silva (2013), em trabalho que trata de casamentos e compadrios entre escravos, livres, pobres e libertos, percebidos como a construção de redes de proteção e solidariedade. De fato, recuando um pouco mais a análise, Mairton Celestino da Silva (2017) nos conta que estratégias de resistência, que se estabelecem entre indígenas e negros escravizados e livres, podem ser identificadas desde o século XVIII. Assim, considera que em ambientes administrados pela Companhia de Jesus, os casamentos entre escravos eram permitidos para resoluções de problemas do trabalho escravo, em que a demanda pela união partia do cativo que, “agindo por rebeldia, fugira do controle dos religiosos e se embrenhou nas matas, pressionando os religiosos a efetivarem sua união com a escrava do seu interesse” (SILVA, 2017, p. 33). Nesse passo, a atitude de insubordinação era transmitida para os demais cativos, abrindo a possibilidade de escolha e negociação de suas vidas, ainda que de forma sutil, em uma realidade opressora.

Nesse sentido, é importante destacar que as articulações e uniões estabelecidas em meio a processos de despojamento e violências, como, por exemplo, as uniões entre indígenas e brancos, se tornaram uma prática comum no período colonial, registrada desde os séculos

XVIII (VIANA, 2018) e expressa em depoimentos como “minha vó foi pega a dente de cachorro” ou “pega no laço” – base comum nas histórias de origem de famílias da região Sudeste e Sudoeste do estado do Piauí, como em outras regiões do Brasil.

Filiações dessa natureza marcam a origem da família Dias-Marreca, por exemplo, localizada no Assentamento Saco, zona rural do município de Caracol, a 58km de São Braz do Piauí. Relata-se a “união entre uma indígena por nome Marreca e um homem branco por nome Manoel Dias Soares” (ASSIS, 2015, p. 79). Nesse ínterim, o Assentamento do Saco é caracterizado como “terra de *caboco* bravo” de forma pejorativa para indicar pobreza e “baixo prestígio social”. Em seu estudo, Rafael Assis (2015, p. 60) acrescenta que nos “traços étnicos da família Dias-Marreca, percebe-se uma mistura entre o índio e o negro”, indicando outras possibilidades e filiações estabelecidas entre essas populações que representam formas de aliança e proteção entre si. Contudo, esse aspecto raramente é invocado nas narrativas sobre a família. Desse modo, percebo outro aspecto da colonialidade: a articulação entre um indígena “purificado” e o homem branco, deixando de nomear outros traços de ancestralidade, como aqueles relacionados com os povos africanos e afrodescendentes.

A esse respeito, Nyanne Magna Ribeiro Viana (2018, p.76) aponta que “de meados do século XIX adiante, somente há menções às populações indígenas quando elas ‘interfere[m] no estado da civilização’”, ou seja, aqueles grupos que estavam em guerra com os colonos. Os que se encontravam aldeados e posteriormente inseridos nos espaços familiares das fazendas não eram mais considerados indígenas. Nessa conjuntura, emerge como representação de povos não-brancos a categoria “caboclo”.

Nos dados apontados pelo censo de 1872, cerca de 3,6% da população de São Raimundo Nonato era formada por “caboclos”. Viana (2018, p. 37), assinala que esta “terminologia utilizada para referir descendentes indígenas, porém pouco se pode afirmar sobre essas pessoas”. Os “caboclos” podem ser entendidos também a partir de uma ótica assimilacionista e de miscigenação entre os indígenas e negros. De acordo com João Pacheco de Oliveira (1997, p.61), para os censos de 1872 e 1890, em um primeiro momento os “caboclos” são sempre caracterizados como os indígenas “livres”. Após a Abolição da escravatura, o termo passa a caracterizar tanto indígenas como negros livres. Isso justifica outro ponto destacado por Viana (2018) de que a maioria das pessoas que foram registradas enquanto “caboclas” eram mulheres, constando de 69,19% dos registros. Geralmente, mulheres e crianças “caboclas” estavam inseridas nos espaços familiares das fazendas, trabalhando como escravas e realizando trabalhos de lavoura e de casa, ainda que não fossem

chamadas oficialmente dessa maneira naquele contexto. Já a população “parda”, é entendida como indivíduos com algum grau de miscigenação, como indica Deborah Silva (2013). Ainda segundo a autora, no censo 1872, “os pardos livres representavam 62% da população. Entre os escravos, o percentual de negros era de 55,4% contra 44,6% de pardos escravos” (SILVA, 2013, p. 40).

Outro ponto a se observar nessa realidade é o fato de o termo “caboclo” camuflar, de certa maneira, as implicações raciais atribuídas a negros e indígenas, indicando possibilidades de sobrevivência em uma sociedade colonial profundamente hierarquizada, a partir das posições de raça. Novamente, consoante com as colocações de Lélia González, penso que talvez o termo possa ser entendido como expressões de amefricanidade: um modo específico de resistência e negociação de povos indígenas e africanos frente aos constrangimentos impostos por nosso colonialismo. Não por acaso, o termo caboclo aparece em outros contextos, sendo também articulado em religiões afro-brasileiras. De acordo com Mundicarmo Ferretti (1994), caboclo “refere-se também a encantado ou guia espiritual, que é geralmente encarado nos terreiros como ‘personificação e divinização de tribos indígenas’” (FERRETTI, 1994, p. 27). Retornarei a esse no Capítulo 5.

Por ora, percebo, desse modo, que a condição indígena na área de pesquisa é movida por colonialismos e colonialidades que são atravessadas por resistências que emergem das relações entre diversos segmentos sociais, em diferentes temporalidades. Em uma leitura dos povos indígenas do Nordeste feita por João Pacheco de Oliveira (1998), é colocada em evidência a construção da categoria “índios misturados”, amplamente utilizada em estudos etnológicos para a região. Ao contrário de uma figura indígena pura - imaginada como isolada da sociedade envolvente e, até mesmo pertencente ao passado, os índios do Nordeste possuem um histórico de interação com povos de origens diferentes, como africanos e europeus. Por não possuir características históricas diferenciadoras, a categoria “índios misturados” foi articulada como uma desqualificação, tanto dentro de estudos etnológicos quanto em reivindicações de direitos. Consequentemente, penso que essas noções podem ser reproduzidas em pesquisas arqueológicas, principalmente quando os discursos produzidos nessas empreitadas focalizam somente os indígenas mergulhados em um passado remoto, que por vezes não são nem mesmo chamados de indígenas: são paleoameríndios (BRASIL, 1961) ou “homens pré-históricos” (RIES, 2003; LUZ, 2012).

Indo mais além, para encerrar essa seção, julgo ser necessário ressaltar que até mesmo os termos “índio” ou “indígena” podem servir para homogeneizar os povos originários ao

redor do mundo, dando uma falsa ideia de unidade. A mesma estratégia foi utilizada para as populações africanas, chamadas de “negros” pelos colonizadores. Segundo Antônio Bispo dos Santos (2015), o ato de dar nomes consiste em uma técnica de adestramento, que serve ao objetivo de transformar pessoas em coisas por desumanização (SANTOS, 2015). Esse mecanismo é percebido ao longo dos cenários apresentados até aqui, desde as designações de sertão, passando pela denominação de territórios conquistados, rupturas temporais entre indígenas “pré-históricos”, “puros”, “caboclos” ou “misturados”, para citar alguns exemplos. Outro aspecto que destaco dessa invenção é que são termos que caracterizam povos dentro de categorias machistas, atribuindo às mulheres – tanto negras quanto indígenas – o lugar de invisíveis quando se trata de conflitos e guerras. São entendidas como “fundamentais”, na maioria dos casos somente no papel da “miscigenação” e na manutenção dos espaços domésticos das famílias coloniais.

4.2 A(S) HISTÓRIA(S) DE SÃO BRAZ DO PIAUÍ

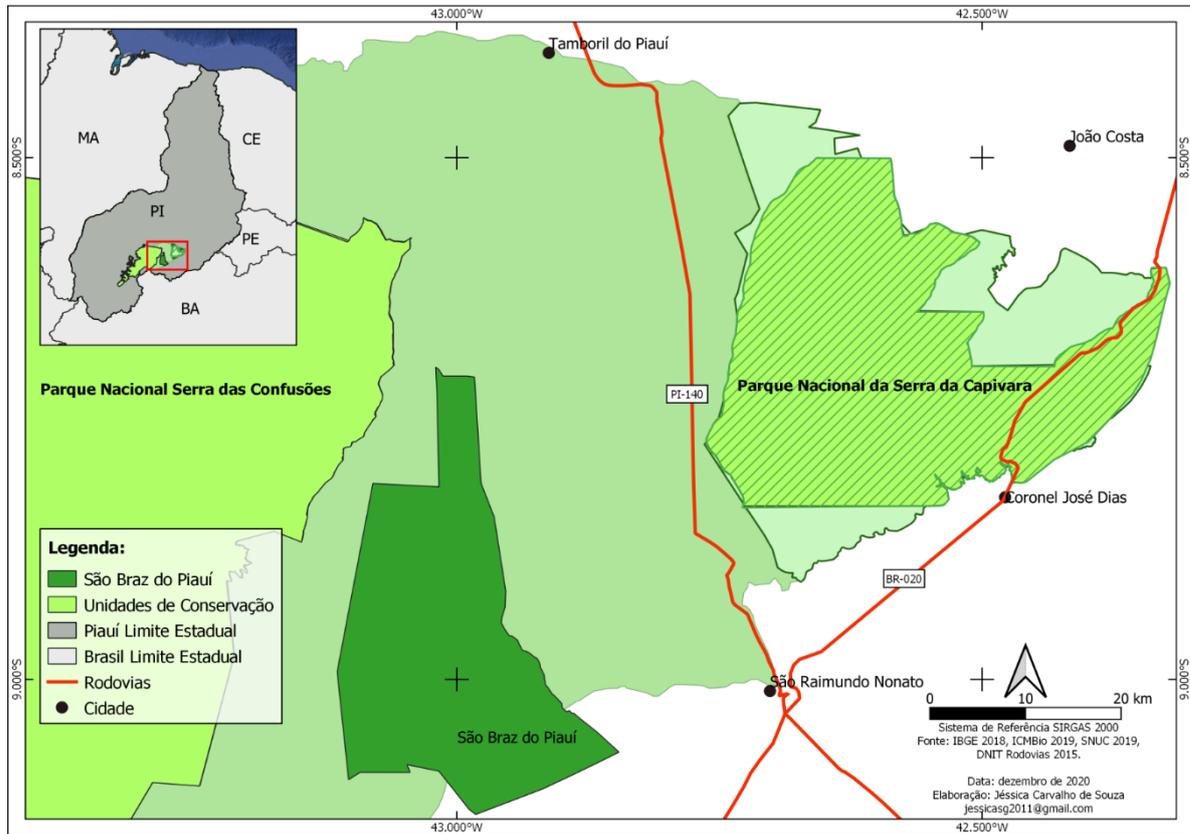
No século XIX ocorreu o fortalecimento da expansão colonial e o desenvolvimento da pecuária em fazendas de vastas extensões, atrelada ao uso de mão de obra escravizada. Destaca-se, também, a atuação da figura do vaqueiro, que era fundamental para adestramento e criação de gado. Os “trabalhadores livres e agregados e mesmo escravizados” se estabeleciam nas regiões das chamadas “terras indivisas”, localizadas entre as fazendas e, apesar de ser uma prática que não agradava aos fazendeiros, eram nesses lugares que os trabalhadores construía suas moradias, faziam roçados e criavam animais (VIANA, 2018, p. 44).

As citações para as terras de São Braz do Piauí (Figura 18) são indicadas por uma aldeia de povos conhecidos como Tapuio nos interiores da região da Freguesia de São Raimundo Nonato. Não existem mais registros sobre a etnia dos povos designados por este termo, porém, sabe-se que Tapuio é o primeiro nome que se tem registro para o município de São Braz do Piauí. Em outras narrativas, o primeiro nome dado ao lugar foi Lagoa da Tranqueira¹⁷(Figura 14), devido a caracterização da mata “trancada”, de difícil acesso. Considerando as definições de “sertões”, a denominação “Tapuio” ou “Tapuia” é uma denominação colonial vinculada às características do lugar. Conta-se que, por volta de 1811, um certo Padre Olegário Ribeiro de Lima foi o primeiro colonizador que chegou com a

¹⁷ O local hoje é conhecido como Novo Bom Jesus, povoado de São Braz do Piauí.

missão de catequizar os povos indígenas. O Padre ficou conhecido como “pai branco” e que este teria contribuído na formação de moradias na região (LANDIM, 2009).

Figura 14: Localização do município de São Braz do Piauí



Fonte: Acervo LAPA. Jéssica Carvalho (2020).

Durante esse período não existem referências históricas para as terras de São Braz do Piauí para além das menções ao povoado Tapuio e da atuação do Padre Olegário. A região passa a figurar novamente nas narrativas disponíveis somente no século XX. Destaco nessa época as referências a fundação da Fazenda Tranqueira (**Figura 15**) localizada nas proximidades da Lagoa da Tranqueira, apontada como uma das primeiras instalações agropecuárias da área, a qual possui indícios de também ter utilizado de mão de obra de escravos africanos e afrodescendentes na produção agropecuária. É importante ressaltar que esta é uma informação escassa dentro do contexto de formação de São Braz do Piauí. Desse modo, acredito que, além dos efeitos do colonialismo que alimenta a invisibilização de afrodescendentes da história, existe um outro ponto que foi evidenciado por Silva (2013) para o caso das práticas escravistas da região de São Raimundo Nonato: as fazendas que possuíam menor contingente de escravos não entravam no mapa da história da escravidão no Brasil, quando se compara

com outras regiões. Ao lado da Fazenda Tranqueira identificamos, também, as estruturas do Engenho de produção de Cachaça (**Figura 16 a 28**), fundado nos finais do século XX e constantemente referenciado por moradores que tiveram a oportunidade de ali trabalhar¹⁸.

Figura 15: Lagoa da Tranqueira



Fonte: Acervo LAPA (2019).

Figura 16 e 17: Material cerâmico encontrado nas proximidades da Lagoa Tranqueira

¹⁸ Os sítios, ocorrências e artefatos arqueológicos relacionados com o contexto histórico de São Braz do Piauí apresentados nesse capítulo vêm sendo investigado no âmbito de diversos subprojetos do LAPA-UNIVASF, consistindo no mote central do projeto de “Mapeamento Arqueológico de São Braz do Piauí: Ciência, Tradição e Público” (MAGESTE ET AL, 2017).



Fonte: Acervo LAPA

Figura 18, 19, 20, 21: Sede da Fazenda Tranqueira



Fonte: Acervo LAPA (2020).

Figura 22: Estrutura do Engenho de Cachaça, ao lado da Fazenda Tranqueira



Fonte: Acervo LAPA (2020).

Figura 23 e 24: Registros de louça



Fonte: Acervo LAPA (2020).

Figura 25 e 26: Roda de ralar mandioca e vidro



Fonte: Acervo LAPA (2020).

Figura 27 e 28: Lítico em sílex e cerâmica



Fonte: Acervo LAPA (2020).

O dono da Fazenda Tranqueira era Jessé Piauilino da Silva, também conhecido como capitão ou coronel (LANDIM, 2009). Consoante com o coronelismo, que ganhou forma na passagem do século XIX para o século XX, a alcunha reflete a vigência de relações de poder baseadas na terra e na terceirização das responsabilidades do Estado para as elites agrárias do país. Os relatos ressaltam o caráter violento e autoritário do coronel (SANTOS, 2011). Com o estabelecimento da fazenda, a localidade passou a ser conhecida como Lagoa do Capim, nome atribuído ao local devido à grande quantidade de capim existente nas margens da lagoa. Nessa região, é comum atribuir aos povoados que se formam nomes de lagoas, sinalizando para a sua importância na vida local. O momento coincide com o aumento do número de moradores, com a instalação de famílias de camponeses para trabalhar nessas terras (SANTOS, 2011). Assim, em 3 de fevereiro de 1922¹⁹, o povoado passou a se chamar São Braz do Piauí (**Figura 29**) em homenagem ao Padroeiro São Braz, sendo reconhecido como distrito de São Raimundo Nonato. A mudança do nome do lugar também significou a mudança do nome da lagoa, hoje conhecida como Lagoa de São Braz (**Figura 30**).

Figura 29: Vista aérea do centro de São Braz do Piauí

¹⁹ Nesta mesma data, são comemorados até hoje os festejos do padroeiro na sede do município.



Fonte: Prefeitura de São Braz do Piauí (2021).

Figura 30: Lagoa São Braz



Fonte: Acervo LAPA (2019).

Destacam-se, nessa primeira metade do século XX, as atuações de Sr. Abílio Ferreira dos Santos e do Sr. Higino José de Sousa nas articulações políticas, especialmente na área da educação. Eles são filhos de camponeses que, durante suas trajetórias precisavam conciliar os estudos com os trabalhos na roça para ajudar no sustento de suas famílias. Juntos, foram os precursores das movimentações para a instalação de uma escola, tornando-se os primeiros professores de São Braz do Piauí. As iniciativas pioneiras nesse sentido aconteceram dentro da Fazenda Tranqueira, quando o coronel Jessé contratou um professor para dar aulas para os seus filhos e “algumas crianças dos seus protegidos para serem alfabetizados” (LANDIM, 2009, p. 31). Posteriormente, os filhos do coronel teriam ido para as capitais do Piauí e da Bahia para continuarem os estudos, enquanto que os Mestres Higino e Abílio permaneceram na região, iniciando uma trajetória de lutas, atuando em São Braz do Piauí e na microrregião de São Raimundo Nonato. Os esforços em educar e as articulações com os políticos da região culminaram na construção da primeira Escola do município em 1949, a Unidade Escolar Francisco Antônio da Silva. O legado dos professores foi seguido por João Higino de Souza, filho do Mestre Higino, e por Benedita Manoela, filha Conceição Brita (**Figura 31**). Com o tempo, a Escola (**Figura 32**) ganhou mais espaço e o quadro de professores passou a ser constituído pelos alunos que se formaram nela (SANTOS, 2011; SOUZA, 2012).

Figura 31: Professora Benedita e Professor João Higino (1979)



Fonte: Veridiano de Sousa Oliveira (2021).

Figura 32: Unidade Escolar Francisco Antônio da Silva e Praça José Gregório



Fonte: Acervo LAPA (2020)

Os movimentos políticos em prol da educação influenciaram o desejo pela emancipação do então povoado de São Braz do Piauí na década de 1962 que, na época, tinha seu território dividido entre os municípios de São Raimundo Nonato e de Anísio de Abreu. Parte dos moradores não concordava com essa divisão, por acreditar que teria mais oportunidade de emprego em São Raimundo Nonato. Por outro lado, algumas pessoas alegavam que os recursos públicos não chegavam até o povoado e que a emancipação traria melhorias para a realidade dos trabalhadores da região (LANDIM, 2009). As preocupações da população eram decorrentes dos fortes períodos de seca na região, que acabavam provocando o êxodo rural - movimentos de migração de moradores da região Nordeste para outras as regiões Sul-Sudeste do Brasil, em busca de melhores condições de trabalho (SANTOS, 2011).

A realidade dos trabalhadores estava marcada pelo cultivo da terra e pelo envolvimento com a pecuária. Em quase todos os relatos das moradoras e dos moradores de São Braz do Piauí, as pessoas me contaram que este é um trabalho que se aprende desde a infância. No entanto, relata-se que a criação de gado decaiu de forma significativa ao longo do século XX, fazendo com que grande parte da economia regional dependa até hoje da produção de mandioca, cana de açúcar, maniçoba, milho, feijão, arroz, entre outros (LANDIM, 2014). Outra alternativa de trabalho citada para o município era a produção de vasilhames de barro, conhecidos como “loiças” ou cerâmica. Essa atividade era desenvolvida por Dona Joana, senhora que reunia toda sua família nos processos de produção de panelas, potes e enfeites de

estantes (**Figura 33**). Esta prática é identificada também nos dias atuais pela família da Sra. Teresinha Vieira da Silva (**Figura 34 e 35**).

Figura 33: Pote produzido por Dona Joana



Fonte: Acervo LAPA (2020).

Figura 34 e 35: Panelas e potes produzidos pela família de Dona Teresinha Vieira



Fonte: Andreia Vieira (2020).

Cabe aqui pontuar a relação da história de São Braz do Piauí com a manipulação do barro desde épocas remotas, como as urnas funerárias e outros objetos cerâmicos. Essa materialidade ganhou destaque científico na região por volta da década de 1970, com a atuação de pesquisadoras arqueólogas em trabalhos de salvamentos de materiais líticos,

cerâmicos e urnas funerárias na casa das moradoras e moradores de São Braz do Piauí. As relações da comunidade com a produção a partir do barro serão abordadas com mais detalhes no próximo capítulo, assim como as relações estabelecidas com as instituições de pesquisa.

Em relação as atualizações desses passados no presente, posso citar como exemplo a celebração de manifestações culturais, com forte influência das festas católicas²⁰. Os festejos do padroeiro São Brás constituem a maior celebração realizada anualmente. Além das celebrações religiosas, as festas são marcadas por *shows* de ritmos contemporâneos. Ainda que realizadas com pouca frequência, as Folias de Reis, as Rodas de São Gonçalo (**Figura 36**), as Festas Juninas, Sanfoneiros (**Figuras 37 e 38**) a Caretagem e a Lapinha (**Figura 39**) estão presentes nas memórias dos moradores sobre o passado do povoado. Coloco em evidência a Lapinha, uma manifestação vinculada ao catolicismo, que traz em suas cantigas e personagens características da figura do “*caboco*”²¹.

Figura 36: Roda de São Gonçalo



²⁰ São Braz do Piauí tem experimentando também, nos últimos anos, um crescimento exponencial de igrejas evangélicas neopentecostais.

²¹ Adicionalmente, como moradora de São Braz do Piauí, considero um dado relevante e que merece ser melhor aprofundado em pesquisas futuras a ausência de menções explícitas à existência de cultos de matriz afrobrasileira no município, como a umbanda e o candomblé. Todos os colaboradores dessa pesquisa expressaram desconhecimento a respeito dessa realidade. Penso que isso pode ser fruto dos silenciamentos e invisibilidades forjadas com a colonialidade, o que abre a possibilidade para hipotetizar sobre as formas de persistências de amefricanidades na configuração das religiosidades contemporâneas. Além da Lapinha, considero nesse raciocínio algumas narrativas sobre os caboclos, que ressoa com os ritos da umbanda, bem como os cantos e práticas de negociação associadas e eles.

Fonte: Jane de Souza (2021).

Figura 37 e 38 : Sanfoneiros Ascendino José da Silva (2019) e Ulisses Ribeiro (2015)



Fonte: Lidineira Rocha (2021).

Figura 39: Apresentação da Lapinha no Povoado Bom Jesus (2017)



Fonte: Acervo da autora (2017)

4.3 SÃO BRAZ DO PIAUÍ NO CONTEXTO DA INSTITUCIONALIZAÇÃO DA ARQUEOLOGIA

Neste tópico, irei contextualizar os lugares de produção de conhecimento dentro das relações entre arqueologia, São Braz do Piauí, patrimônio e profissionais de Arqueologia,

considerando seus atravessamentos com a história do município. Tenho como objetivo apontar a colonialidade, as violências epistêmicas, os apagamentos e outros impactos desencadeados pelos movimentos de patrimonialização do Parque Nacional Serra da Capivara (doravante, PNSC) que, por consequência, geram um discurso autorizado sobre um patrimônio indígena essencializado. Para além disso e, apesar das circunstâncias desses cenários, aponto também as arqueologias emergentes desses espaços de produção de conhecimento acadêmico, que são resultados de pesquisas constituídas por moradores de São Braz do Piauí e região, amparadas em experiências e conhecimentos locais. A ideia é mostrar como esses trabalhos abrem para novas relações, abordando narrativas sobre os indígenas em tempos mais recentes e a percepção de novos patrimônios. Considero, também, as minhas experiências em São Braz do Piauí e como tem sido o processo de pesquisa.

De modo geral, a chegada de pesquisadoras arqueólogas no Sudeste e Sudoeste do Piauí, em 1970, configurou um novo cenário para a região. As Missões Francesas comandadas por Niéde Guìdon colocaram em evidência os registros rupestres dos abrigos sob rocha localizados nas serras e chapadas das adjacências dos municípios de Coronel José Dias e de São Raimundo Nonato. As notícias da atuação de arqueólogos na região instigaram a curiosidade de todos os moradores de São Braz do Piauí. Além de informar a respeito de achados, muitos dos moradores de povoados localizados próximos ao centro das pesquisas trabalhavam como mateiros, abrindo trilhas na caatinga para levar as pesquisadoras a sítios, lugares que já eram conhecidos pela comunidade. Esse foi o caso dos povoados Sítio do Mocó e Antigo Zabelê. É impossível contar a história de institucionalização do PNSC sem visitar o caso específico do povoado Antigo Zabelê, uma das comunidades mais impactadas por este processo.

Com o estabelecimento de uma outra configuração preservacionista, o povoado passou a ser entendido como uma ameaça à fauna, à flora e ao patrimônio arqueológico reconhecido pelas instituições (BRAGA, 2021). Na época, eram cerca de 200 habitantes vivendo basicamente da caça, agricultura e pecuária de subsistência. Para a criação de uma Área de Preservação Permanente - APP, os moradores do povoado foram removidos definitivamente em 1988, sendo que muitos deles ficaram sem terras (GODOI, 1993). As condições de um povoado constituído em sua maioria de posseiros que ocupavam terras devolutas dificultaram o recebimento de indenização, fazendo com que muitos moradores se mudassem para São Raimundo Nonato ou para a cidade de São Paulo. Somente em 1997 é que estes receberam o direito de terras há mais ou menos 10 km do território onde moravam, hoje conhecido como

Novo Zabelê. Mais detalhes sobre a história da comunidade podem ser encontrados em Godoi (1993), Oliveira (2014, 2016) e Oliveira e Borges (2015).

De forma geral, essas movimentações estavam fundamentadas em propostas de desenvolvimentos, com pretensões modernizantes, que resultaram na constituição de centros de pesquisas, como a Fundação Museu do Homem Americano, incluindo o Centro Cultural Sérgio Mota e o Museu do Homem Americano, na década de 1990. Essas organizações foram responsáveis por diversos projetos sociais e educativos na região, os quais contribuíram para difundir discursos autorizados sobre o patrimônio, dentro da perspectiva de ‘conscientizar’ os moradores sobre a sua preservação. A institucionalização do PNSC se deu oficialmente em 1991, com cerca de 130.000 hectares, divididos entre os povoados de Coronel José Dias, São Raimundo Nonato, São João do Piauí e João Costa. São registrados cerca de 1.300 sítios arqueológicos com tipologias variadas - utensílios, fogueiras, sepulturas, cerâmicas, gravuras e pinturas rupestres.

No mesmo ano de sua oficialização, em 1991, o parque foi considerado Patrimônio Cultural da Humanidade pelas Organizações das Nações Unidas - ONU. Os objetivos de implantação do parque estavam centrados na preservação do meio ambiente e na grande quantidade de sítios arqueológicos identificados na região, visando ao desenvolvimento econômico por meio do turismo. A região foi intensamente estudada, expandindo cada vez mais a sua área arqueológica. Os estudos indicam que os achados possuem datações acima de 30.000 anos antes do presente (GUIDON *et al.*, 2007; MARTIN, 2008). De acordo com o Portal da Fundação Museu do Homem Americano, o potencial arqueológico da área entre a Serra da Capivara e a Serra das Confusões permite que a considere como “Território Berço do Homem Americano”. Além desse título, São Raimundo Nonato passou a ser considerada “A Capital da Arqueologia no Piauí” (MAGESTE *et al.*, 2021).

A institucionalização do PNSC vai refletir, ainda que de forma indireta, nos povoados da microrregião de São Raimundo Nonato. O destaque conferido à região após a década de 1990 despertou também o interesse de políticos do estado que trouxeram promessas de desenvolvimento econômico e social para o entorno do patrimônio reconhecido mundialmente. Apesar de ser uma região fortemente marcada pelo êxodo rural, as mobilizações em prol da Lei Estadual nº 4.477, de 29 de abril de 1992, elevam Várzea Branca, Bonfim do Piauí, Coronel José Dias e São Braz do Piauí e demais povoados à categoria de municípios. O cenário foi favorecido pela pós-abertura do Regime Militar, num momento em que as normas mais restritivas para emancipação foram abrandadas. Ao mesmo

tempo, a iniciativa de tratar os municípios como entes federativos, fornecendo maior autonomia política, financeira e administrativa, conferiu um novo fôlego ao assunto, fomentando uma explosão de pequenas e micro municipalidades por todo o país. Somente no Piauí, ocorreu um incremento aproximadamente 50% no número de municípios, com no mínimo de 4000 pessoas (BRANDT, 2010). No caso de São Braz do Piauí, os movimentos externos que culminaram na emancipação encontram-se com o movimento interno adormecido desde a primeira tentativa de emancipação em 1962.

Nessa conjuntura, a consolidação da Arqueologia na região representou a produção de narrativas científicas para os materiais arqueológicos que participavam do cotidiano das pessoas de São Braz do Piauí. No contexto do PNSC, as intervenções científicas mais sistemáticas aconteceram entre 1974 e 1987, quando Silvia Maranca (1974), integrante da Missão Francesa coordenada por Niede Guidon, escavou 10 sítios arqueológicos do entorno do Parque Nacional Serra da Capivara. Em São Braz do Piauí, ela realizou o salvamento de três urnas funerárias (**Figura 40**) no centro da cidade (**Figuras 41 e 42**) e no Povoado Ponta da Serra. Tal configuração permitiu, inclusive, que a área fosse considerada um “extenso sítio a céu aberto” (GUIDON *et al.*, 2007), delimitado como sítio São Braz (**Figura 43**). Posteriormente, esse pacote arqueológico volumoso foi abordado de forma pontual em diferentes investigações, que se concentraram preferencialmente nos domínios pré-coloniais, com a problematização de sítios de enterramentos e padrões de grafismos rupestres, além de caracterizações de cerâmica e de lítico.

Figura 40: Urna funerária do sítio São Braz



Fonte: Acervo LAPA (2017).

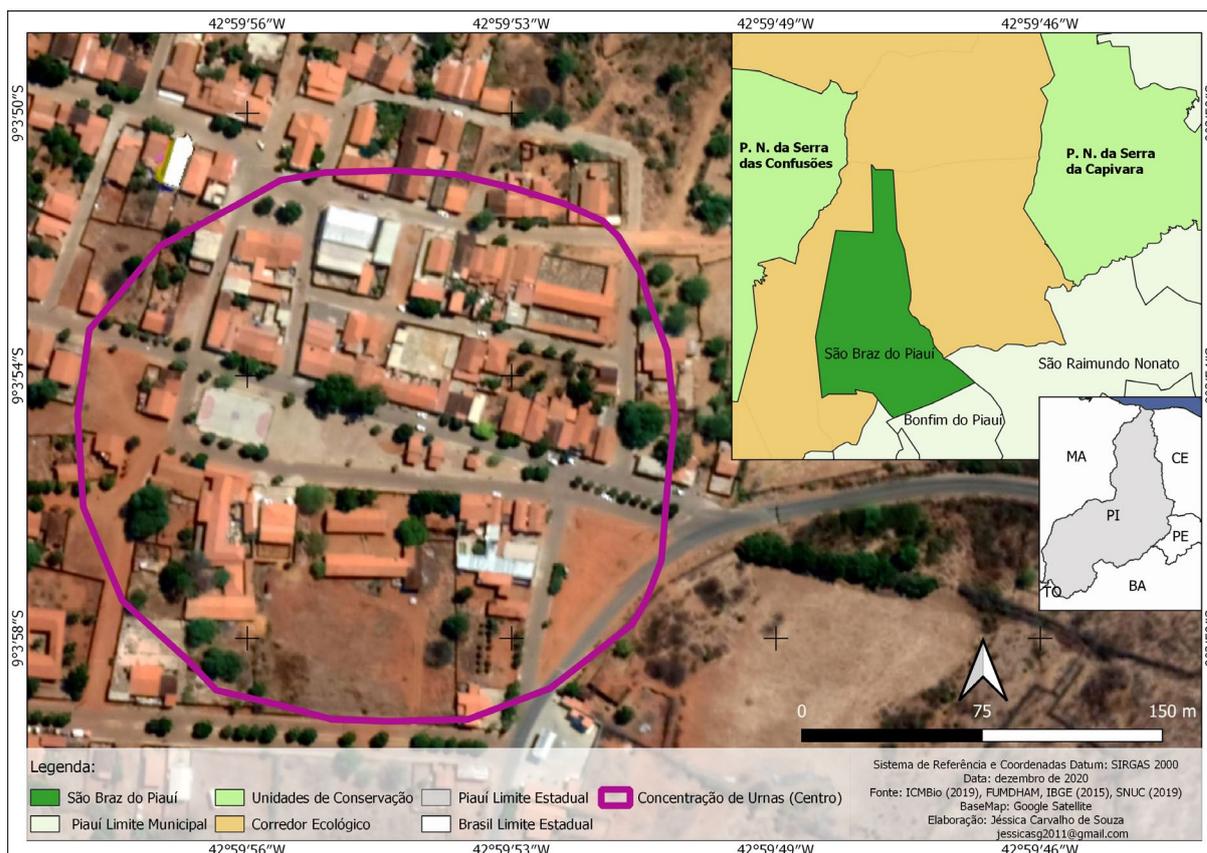
Figura 41 e 42: Centro de São Braz do Piauí - Sítio São Braz





Fonte: Acervo LAPA (2017).

Figura 43: Localização das ocorrências de achados de urnas funerárias



Fonte: Acervo LAPA. Jéssica Carvalho (2020)

No decorrer das décadas, o aparecimento frequente de urnas sempre mobilizou os especialistas atuantes na região para salvamentos pontuais. Esses materiais permanecem para estudo em São Raimundo Nonato, na reserva técnica da FUMDHAM, sendo enfocados em diferentes estudos ao longo das décadas (MARANCA, 1974, 1985, 1991; OLIVEIRA; CASTRO, 1997; OLIVEIRA 2000, 2003; e GUIDON; FELICE; LIMA, 2007, 2009, só para citar alguns exemplos). Atualmente, o município conta com um total de 63 manifestações registradas no Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos - CNSA/IPHAN. Os sítios e ocorrências estão inseridos em diferentes conjuntos: líto-cerâmicos, com grandes quantidades de enterramentos estruturados em urnas funerárias; painéis com grafismos rupestres, relacionados às evidências regionais sobre a Tradição Nordeste; e achados de louças, fornos de pedra e vestígios de estruturas arquitetônicas que remetem a um passado mais recente (MAGESTE *et al.*, 2017).

Os dados sistematizados nessas empreitadas falam de uma ocupação regional de caçadores-coletores condizentes com a transição Pleistoceno - Holoceno e Holoceno inicial, demarcados pela área arqueológica do Parque Nacional Serra da Capivara, e registrados em

sítios do tipo abrigos sob rocha, com registros rupestres relacionados à Tradição Nordeste e indústrias líticas sobre seixos (MARTIN, 2008). Destacam-se nesse caso, os estudos desenvolvidos a partir dos sítios Toca Lagoa de Cima IX, com carvões datados em cerca de 10.000 anos BP; e o sítio Dalton, com fogueiras inseridas cronologicamente em 8.500 anos BP (GUIDON, et al 2007). Para o horizonte ceramista, existe data para o sítio São Braz, obtida a partir de carvões vinculados às urnas funerárias, com idade estimada em 880 ± 50 BP (SILVA, 2006). De acordo com Oliveira (2009), em consonância com a realidade observada para o Sudeste do Piauí, são artefatos possivelmente relacionados com as tradições Tupiguarani e Aratu, o que tornaria o local um dos possíveis vértices de uma fronteira cultural vigente neste período, caracterizada pela expressão de diferentes estilos tecnológicos.

Frente a este cenário, faço algumas considerações sobre a trajetória da Arqueologia na região e os efeitos sentidos pela comunidade de São Braz do Piauí. Em primeiro momento, entendo que a forma como a Arqueologia é instalada na região e a profundidade com a qual atinge e modifica o cotidiano de comunidades, como a do Zabelê, é importante para sublinhar colonialidades e violências epistêmicas que provocam rupturas históricas entre coisas e pessoas na medida em que constituem um novo esforço de gestão do passado e do presente, dentro das premissas de um exercício profissional e científico que acontece sob os auspícios do Estado Nacional.

A criação de um discurso autorizado sobre um patrimônio indígena milenar, estático e puro, distancia a realidade das populações que residem no local das trajetórias de populações indígenas e afrodescendentes da região. São percepções como essas que alimentam discursos de extermínio e apagamentos. São elementos que passam a configurar nas escolas e nos estereótipos dos lugares que são elegidos como “símbolos do estado, como o Parque Nacional Serra da Capivara, o Parque Nacional Serra das Confusões e o Museu do Homem Americano” (ASSIS, 2015, p. 54).

Os conflitos e acordos vão impactar, ainda que de maneira indireta, na forma como a Arqueologia é entendida na região, sobretudo, em São Braz do Piauí. Se, por um lado, o reconhecimento arqueológico contribuiu para a autonomia do município, refletindo no aumento de notificações de moradores sobre achados de urnas funerárias e machadinhas às instituições de pesquisa, por outro, alimentou nas comunidades próximas ao PNSC um medo de perderem suas terras ao notificarem os achados e lugares de interesse de pesquisadores e pesquisadoras. As figuras do PNSC e da FUMDHAM representam para as comunidades

locais entidades de fiscalização que, muitas vezes, são confundidas com outras instituições, como o IBAMA.

Além das instituições citadas acima, outros tipos de engajamentos arqueológicos foram configurados nesses cenários a partir dos anos 2000, com a fixação de núcleos de formação especializada na região, convergentes com a promoção de políticas públicas voltadas para a democratização do acesso ao ensino superior. Pontuo a Universidade Estadual do Piauí – UESPI, em São Raimundo Nonato, instituição que se tornou um polo de cursos de licenciatura na região, entre eles, os cursos de História e Geografia. Mais tarde, por influência da FUMDHAM, aconteceu a criação do curso de Arqueologia e Preservação Patrimonial e, conseqüentemente, a implantação da Universidade Federal do Vale do São Francisco em São Raimundo Nonato, no ano de 2004. Focamos aqui nesta última instituição²² por conta da sua oferta de curso de graduação em Arqueologia. Desde o início, esta representou uma possibilidade de formação gratuita para os moradores e moradoras da microrregião de São Raimundo Nonato. O acesso foi se tornando mais frequente no âmbito das políticas de democratização, como cotas raciais e sociais e assistência estudantil. Inclusive, foram por esses meios que eu ingressei na universidade.

No tocante à UNIVASF, essa nova fase propiciou, em um primeiro momento, a realização de trabalhos de conclusão do curso de Arqueologia relacionados à continuação de pesquisas já desenvolvidas nos laboratórios da FUMDHAM. Devo considerar, também, a participação destes em projetos de Educação Patrimonial desenvolvidos nos municípios vizinhos ao PARNA pelo IPHAN em parceria com a FUMDHAM e/ou UNIVASF (SIQUEIRA, 2014). Com o passar do tempo, as universidades provocam um redirecionamento nas produções de conhecimento arqueológico no Sudeste e Sudeste do Piauí, fomentando uma diversidade nos trabalhos. O ingresso de moradores de São Braz do Piauí nos cursos de Arqueologia e Preservação Patrimonial - UNIVASF e História - UESPI provoca um aumento dos estudos envolvendo as “coisas arqueológicas”. Na observação de Leandro Mageste *et al.* (2021), é possível identificar nos processos de investigação e produção de conhecimento algumas tendências que sinalizam para a configuração de uma abordagem específica: as Arqueologias Afetivas. Além disso, esses trabalhos têm abordado temáticas diversas, desde abordagens empíricas a estudos sobre memórias afetivas vinculadas com o presente e o passado recente.

²² São Raimundo Nonato conta com outras instituições públicas de ensino com formação técnica e superior, como o Instituto Federal do Piauí - IFPI/SRN.

Cabe ressaltar que mesmo os trabalhos empíricos estão carregados de afetividade, uma vez que são pesquisas motivadas pelas repercussões da arqueologia na região e pela experiência dos moradores com as arqueólogas em escavações em praças públicas ou até mesmo em suas casas; e pelos passeios escolares ao PNSC e ao Museu do Homem Americano. São profissionais que levam para os seus trabalhos de conclusão de curso o desejo de preservação do patrimônio e de reconhecimento do potencial arqueológico do seu lugar. Considera-se os efeitos políticos e epistemológicos desses trabalhos, que esboçam as subjetividades de que produz. São caminhos diferentes dos impostos pela colonialidade, que apontam para novas possibilidades interpretativas (MAGESTE *et al.*, 2021).

Entre os trabalhos vinculados aos contextos estabelecidos pela FUMDHAM, destacam-se Adriana Mayara Soares (2010) e Edna da Mota Santos (2012). Ambas realizaram pesquisas voltadas para os sítios do tipo abrigo sob rocha da Serra da Lagoa de Cima, envolvendo as pinturas e gravuras rupestres dos sítios Toca da Lagoa de Cima IX, Toca do Deitado, Toca Roça do Dalton, Toca da Lagoa de Cima I, Toca da Casa de Pedra e Toca do Agreste. Voltado para a Bioarqueologia, Leonel Brizola Marques Viera Junior (2014), por sua vez, realizou uma análise dos restos faunísticos coletados em escavações realizadas pela FUMDHAM no sítio Toca da Roça do Dalton II no ano de 2007, também localizado na Serra da Lagoa de Cima. Já as urnas funerárias foram estudadas por Raimundo Maurício da Costa Santos (2011), vinculado ao curso de Licenciatura de História - UESPI, que abordou em sua pesquisa a ocupação de grupos indígenas no sítio arqueológico São Braz, sintetizando os dados evidenciados com as pesquisas arqueológicas e históricas na região. Além de Santos (2011), os aspectos morfológicos e decorativos das urnas funerárias do sítio São Braz fizeram parte da pesquisa de Tiala Negreiros de Oliveira (2010). Com o objetivo de reunir as produções realizadas por seus colegas, Iunny Sousa Macêdo (2015), minha irmã, propôs uma análise espacial da ocupação pré-colonial do município, abordando as diferentes características paisagísticas dos sítios arqueológicos dos tipos abrigo sob rocha e a céu aberto.

Em 2016 mais um achado de uma urna funerária foi noticiado pelos moradores de São Braz do Piauí. A equipe formada para realização dos trabalhos de salvamento do material foi composta por professores da UNIVASF e alunos e arqueólogos de São Braz do Piauí formados pela instituição. O material foi levado para a universidade e, posteriormente, para FUMDHAM, onde foi alvo da pesquisa de monografia de Aline Reinaldo de Freitas (2018), no trabalho intitulado como *Práticas funerárias dos grupos ceramistas do município de São Braz do Piauí*. O objetivo foi traçar um perfil funerário do sítio por meio da análise da urna

encontrada nesta escavação e outras urnas localizadas no acervo do Museu do Homem Americano. Atualmente, Freitas está com mestrado em desenvolvimento, cuja pesquisa envolve o acervo com que trabalhou em seu trabalho de conclusão de curso.

Este achado mobilizou a todos os moradores e arqueólogos da comunidade, inclusive a mim que, na época, era estudante do terceiro período do curso. Como já relatado em outras passagens deste texto, o momento instigou a minha curiosidade sobre as histórias de outros achados na comunidade. Chamavam-me a atenção os efeitos causados por estes na minha cidade, os quais, quando aparecem, provocam movimentações nas ruas das cidades e incômodos, como relatados por alguns moradores. Essas e outras inquietações serviram de provocações para meu envolvimento na elaboração do projeto *Mapeamento arqueológico do município de São Braz do Piauí: Ciência, Tradição e Público*, que teve início em 2017, com a minha iniciação científica vinculada ao Laboratório de Preservação Patrimonial - LAPA/UNIVASF. Cabe ressaltar que este projeto teve como inspiração as ações de pesquisa de extensão da UNIVASF desenvolvidas na comunidade São Vitor, Território de Lagoas da região de São Raimundo Nonato, onde as relações entre comunidade e achados de interesse arqueológicos e paleontológicos já estavam sendo trabalhadas pela equipe de professores e alunos da UNIVASF (MAGESTE *et al.*, 2018). Além disso, eu e meus colegas já vínhamos relatando as demandas a respeito de São Braz do Piauí aos professores da universidade. As articulações com os professores culminaram na elaboração de um projeto específico para o município, buscando reunir os alunos de São Braz do Piauí.

De maneira geral, o projeto teve por objetivo construir colaborativamente um conjunto de estratégias de investigação envolvendo o patrimônio arqueológico do município de São Braz do Piauí, em consonância com as provocações suscitadas pelo campo da Arqueologia Pública (MAGESTE *et al.*, 2017). Nesta oportunidade, desenvolvi o subprojeto *Patrimônio Arqueológico em Comunidade*, cuja proposta foi voltada para identificar as pessoas que realizaram achados arqueológicos em seus espaços íntimos, que culminou na minha monografia (MACÊDO, 2019). Os desejos em prosseguir com a pesquisa se encontraram com a abertura do Programa de Pós-Graduação em Arqueologia - PPArque/UNIVASF, a partir da qual eu pude compor a primeira turma do programa.

Concomitante ao projeto do LAPA, desenvolveram-se outras pesquisas arqueológicas conduzidas por colegas coautores do projeto, que investigaram o contexto histórico, reivindicando para a Arqueologia o papel de falar de histórias mais recentes, do envolvimento com a sociedade e de outros tipos de materialidade. São estudantes que, assim como eu,

experimentaram as práticas arqueológicas ao longo de suas vidas e direcionam as ferramentas teóricas e metodológicas da disciplina para resolver problemas detectados nas suas experiências com a Arqueologia. São iniciativas que fornecem novos enquadramentos para o contexto histórico e patrimonial da região.

Carlos Eduardo Ferreira Santos (2020) mostra com profundidade as relações familiares no cotidiano do engenho de cana de açúcar de seu avô, Sr. Abílio Ferreira, e a importância da produção da comunidade entre os anos de 1974 e 1981. Na pesquisa, destaca a existência de 16 engenhos de pequeno porte distribuídos pelo município. Para essa época, destacam-se também as Casas de Farinhas – dedicadas ao processamento da mandioca – um meio de subsistência exercido até hoje pelas famílias sanbrazenses e da região.

Jordânia Sousa (2019), em colaboração com os moradores de São Braz do Piauí, realizou um levantamento dos lugares de memória local. Entre eles, são citados o Cemitério dos Anjos, a Igreja/Salão Paroquial, a Escola, a Lagoa, o Clube 2 de Fevereiro e o Posto telefônico. De acordo com Sousa (2019), esses espaços atuam como catalizadores de memórias, provocando nos moradores lembranças sobre as histórias e acontecimentos sobre a cidade. Dentro de uma construção patrimonial elaborada pela própria comunidade, foi possível observar, a partir das memórias coletivas e individuais, a presença indígena na região reconhecida pelos seus “encantamentos”, os quais marcam a própria constituição do município.

A partir dos levantamentos de Sousa (2019), Dianária Ferreira (2020) resgata a memória das manifestações realizadas no Cruzeiro do Cemitério dos Anjos – localizado próximo à Lagoa da Tranqueira, local reservado para o sepultamento de crianças. Conforme as narrativas, “enchiam garrafas de água, colocavam uma flor dentro e saíam ‘arrodeando’ a lagoa da Tranqueira, em direção ao Cruzeiro. Quando chegavam no local, aguavam as covas dos ‘anjim’, deixavam as flores sobre elas e rezavam” (FERREIRA, 2020, p. 50).

Questões relacionadas à presença indígena na microrregião de São Raimundo Nonato, a qual inclui São Braz do Piauí, foram investigadas por Pablo Patrick Jovino dos Santos (2019). O autor apresenta uma rica diversidade de narrativas de famílias que identificam em suas vivências as origens uma memória indígena ou “cabocla”. As associações variam, podendo ser relacionadas à figura de “indígena puro”; que invoca a ideia de atraso; visagens ou livusias; a narrativa de que “a avó foi pega no laço ou a dente de cachorro”; a um parente muito distante; e aos “caboclos” presentes nas cantigas religiosas. As conexões que utilizam da Arqueologia para falar sobre memórias afetivas sobre “livusias” e práticas de religiosidade

na região de São Raimundo Nonato são expressas em outros trabalhos de conclusão de curso desenvolvido na UNIVASF, para além do contexto de São Braz do Piauí. É o caso dos trabalhos de Fábio Isídio Santos (2019), intitulado, *Histórias, Causos E Lugares: Um olhar da arqueologia para as narrativas de “alivusias” e dos lugares de memória de Caldeirãozinho, Jurema, Piauí*” e de Nara Leticie Vilanova Marques (2019), em *Casa de Mãe Eugênia: Arqueologia em uma Casa de Santo na cidade de São Raimundo Nonato – PI*.

Frente às descrições autorizadas sobre o patrimônio, a minha pesquisa e as pesquisas de meus colegas propõem novas categorias de patrimônio, inseridas em multitemporalidades e, sobretudo, com novos objetivos para Arqueologia. Com essa abertura, a disciplina deixa de ser exclusivamente voltada para o passado remoto, para então atuar também como ferramenta para questões que emergem da vida em comunidade. Para nós, esta se torna uma oportunidade para nomearmos nossas referências afetivas e históricas.

É justamente na percepção de outras relações que podem ser identificadas por meio da Arqueologia que se constituem os meus esforços na presente pesquisa: percepções que atravessam tanto os discursos de extermínio quanto a criação de termos essencialistas, como é constituído o Nordeste. Pela ótica de Albuquerque Jr. (1999), o termo é fruto de produções literárias do século XX, preocupadas em retratar uma região caracterizada pela seca, pela miséria e violência, em oposição à região sul do país. As arqueologias emergentes e afetivas demonstram uma realidade de diversidade cultural e elaborações complexas sobre um passado em comum, mas particular, trazendo à tona memórias sobre elementos indígenas, afrodescendentes e/ou “caboclos”, extrapolando as construções contemporâneas para a ideia de Nordeste. Em outros termos, movimentos de *amefricanidades* que insistem em resistir nos rasgos e fissuras da colonialidade.

ATO III**BORDADOS DE MEMÓRIAS AFETIVAS E RESISTENTES**

*Nasci na lagoa grande
no mês de agosto
entre o frio de julho e o calor de setembro
quando a terra esquenta e a caatinga seca
morre e nasce outra vez.*

*Creci debaixo das algarobas
apostando corrida descalça
sei bem a dor dos espinhos de urtiga, carrapicho e cansaço.
Aprendi a me camuflar na caatinga
na malva que cresce quando a chuva cai
e tudo fica com cheiro e gosto de mato,
minho, maxixe e feijão.*

*No final,
é tudo de uma vez só
querer ir e precisar ficar
ter que ir e ciscar na terra procurando raiz
será que é medo de partir ou de nunca mais voltar?*

Géssika Macêdo

5 COSTURANDO RETALHOS AFETIVOS

Neste capítulo, tenho como objetivo mostrar os resultados de um trabalho de base comunitária, realizado em São Braz do Piauí (GEER *et al.*, 2002). Trata-se de um esforço constituído em três pilares: autoetnografia arqueológica – quando eu considero a produção de um conhecimento corporal, experiencial e subjetivo (GAMA, 2020; HAMILAKIS, 2011; RIVERA, 2018) reconhecendo as interseccionalidades que me atravessam e me conectam a um contexto mais amplo (COLLINS, 2017; GONZALEZ, 1988; AKOTIRENE, 2018). A pesquisa-ação está conectada com auto-etnografia arqueológica, nas observações das interfaces entre coisas e temporalidades dentro do contexto do sítio São Braz (centro) e nos povoados Lagoa de Cima e Novo Bom Jesus (**Figura 44**).

Figura 44: Localização das Comunidades Novo Bom Jesus, Centro e Lagoa de Cima



Fonte: Google Earth (2021)

Essas perspectivas possibilitaram o meu engajamento no sentido de construir um diálogo problematizador, realizando parcerias com diferentes seguimentos administrativos do município, como as Escolas, Sindicatos e Prefeitura, e também com os demais moradores da comunidade (FREIRE, 2001; THIOLENT; COLETTE, 2020; FALS BORDA, 2020). A Museologia Social (CHAGAS; GOUVEIA, 2014; WINCHERS, 2010), em compasso com as premissas de Arqueologias Públicas descoloniais, me inspirou a usufruir de categorias como memória e patrimônio, para avaliações e comunicação dos trabalhos colaborativos, através de exposições e oficinas realizadas por mim (às vezes sozinha), mas também em parceria com a equipe do LAPA e do Escritório Técnico do IPHAN em São Raimundo Nonato.

Aqui, mostrarei algumas narrativas que vêm sendo organizadas desde 2016 e que envolvem os achados de material arqueológico nos quintais, as formas de gestão dessa materialidade pela comunidade, as percepções sobre a Arqueologia, as reelaborações do passado por meio da memória e suas representações no presente. Ressalto que recorro desde os acontecimentos do início da minha pesquisa, quando identifiquei algumas provocações que me motivaram a entender melhor as relações entre a população de São Braz do Piauí e aquilo que convencionamos chamar de patrimônio arqueológico. Posteriormente, foquei nas campanhas realizadas nos anos de 2019 e 2020, já dentro do escopo de questionamentos construídos no mestrado. Desse modo, buscarei contar sobre os momentos em que fui afetada por diferentes narrativas que cruzaram o meu caminho ao seguir as coisas arqueológicas.

5.1 AFETAR E SER AFETADA: SEGUINDO AS COISAS ARQUEOLÓGICAS EM SÃO BRAZ DO PIAUÍ

Para contextualizar as maneiras como afetei e fui afetada pelo contexto que me cerca (FAVRET-SAADA, 2005), torna-se necessário, neste momento, explicitar os movimentos teóricos que realizei no intuito de seguir as coisas arqueológicas em São Braz do Piauí. Tal como Daniel Miller (2013) e Tim Ingold (2012, p. 25), entendo que “o mundo em que habitamos é composto não por objetos, mas por coisas”, que se distinguem pela multiplicidade de relações que estabelecem em suas trajetórias. Nesse sentido, quando aprisionamos as coisas arqueológicas que emergem nos quintais e espaços públicos na categoria de objetos, tiramos deles os fluxos que conferem vida. Isto porque as coisas continuam a interagir e a participar dos processos de formação do mundo, estabelecendo vínculos com uma infinidade de seres, incluindo os não humanos (INGOLD, 2012).

Explicando melhor, o termo “coisa” é referente a algo em estado de indefinição, sobre o qual não se sabe ao certo o que seja, pois não está em sua forma acabada, mas que existe e está afetando a realidade. Suas trajetórias, fluxos, encontros e conflitos formam um emaranhado de possibilidades – Ingold (2012, p. 39) fala de emaranhado de linhas. Nesse sentido, chama a minha atenção o fato dessa construção teórica aproximar-se de um outro saber que expressamos em nossas vivências, quando na impossibilidade de lembrar de palavras e eventos precisos, realizamos a sua substituição por “coisa”. Quando eu e minha família (mãe, pai, irmã e irmão) trabalhávamos juntos na padaria, nas horas de muito movimento era comum dizermos um para o outro a expressão: “me traz a coisa de coisar a coisa aqui”. Coisa possui, portanto, um sentido amplo, cujos significados sempre variam a partir das relações que são estabelecidas em torno delas, ou seja, só se tornam inteligíveis no contexto de interações.

De fato, nessa experiência que compartilhei, o termo coisa só faz sentido na frase quando a pessoa que faz o pedido está em comunicação intensa com quem ouve e pode entender o que se quer dizer. Dependendo da conjuntura, pode significar “me traz a colher de mexer essa panela aqui”. Eu poderia citar várias outras situações em que o vocábulo “coisa” pode ser utilizado no meu cotidiano, no entanto, meu objetivo aqui é mostrar como essas situações confirmam a premissa que já mencionei, a de que dar nomes é também uma forma de poder. Nesses termos, a definição de um objeto e suas especificidades é construída como uma prisão e esforço de domesticação, além de representar a imposição de uma forma de conhecimento e de estar no mundo que admite a existência de materiais acabados e congelados no tempo. Em alternativa, as “coisas” estão em constante confluências – para citar Nego Bispo (SANTOS, 2015), ou, como Ingold (2012) prefere chamar, são submetidas aos improvisos dos fluxos da vida. Os fluxos representam aquilo que Hamilakis (2011) entende por agenciamentos. Nessa perspectiva, seguir as coisas significa envolver-se em alguns dos fluxos pelos quais elas transitam em sua diversidade de associações.

Por certo, no caso do município de São Braz do Piauí, os efeitos da produção de significados para as evidências arqueológicas no presente revelam não só práticas de colecionamentos e/ou apropriação dos patrimônios, mas também conexões com o mundo oculto ou espiritual, falam de histórias de indígenas e *cabocos*, são testemunhos da chegada e atuação dos pesquisadores na região, costuram-se com histórias íntimas e experiências afetivas, entre outros fluxos. Como demonstra Bezerra (2017), essas relações podem ser percebidas quando prestamos atenção na dimensão cotidiana dos vestígios arqueológicos,

enxergando para além dos discursos autorizados sobre o patrimônio. Na opinião de Gonçalves (2007), pensar em patrimônio como uma categoria de pensamento significa extrapolar o seu significado institucionalizado para perceber outras formas de operacionalizar a memória.

Dessa forma, ao seguir as coisas arqueológicas, tornou-se imperativa a necessidade de problematizar categorias como patrimônio e arqueologia para percebê-las como fundamentadas em vieses colonialistas (TIRADO, 2009; LYNDON, 2010; HARTMAN, 2019), assim como refletir sobre as visões de memória indígena constituída no bojo dos movimentos indigenistas e nacionalistas (FUNARI, 2002). O meu choque permanente com essas ideias, buscando encarar a figura do colonizador e do colonizado que articulam parcela da minha subjetividade, foi parte importante desse processo de pesquisa. Afinal, como moradora de São Braz do Piauí, cresci em contato direto com uma narrativa oficial que estabeleceu um sentido de patrimônio arqueológico e difundiu visões de indígenas antigos e anônimos, tão distantes no tempo que não raras vezes são chamados em publicações científicas e nas escolas de homens pré-históricos. Essas visões são produzidas com mais intensidade principalmente a partir da década de 1970, com a institucionalização da Arqueologia na região, como discuti no capítulo anterior.

Nesse ponto, iniciei a pesquisa incomodada com os discursos de extermínio indígena fortemente propagado para o estado do Piauí, que também já mencionei anteriormente. Em contrapartida, busquei apontar para uma presença indígena mais recente para Sudeste e Sudoeste do estado, conforme expresso em narrativas orais, seguindo as provocações abertas por Rafael Assis (2015). Inicialmente, quase que automaticamente relacionei os *cabocos* que se cruzavam com as coisas arqueológicas apenas às populações indígenas do passado recente, dentro da chave simplista dos discursos de miscigenação. Passei por esses contextos me questionando muito pouco sobre um outro silenciamento promovido pelo empreendimento do colonialismo e persistência da colonialidade do ser, do saber e do poder, que também é gritante: a presença de populações negras na constituição do contexto sobre o qual eu me debruçava. Como indica Gnecco (2012), por mais que o significado do termo “memória indígena” pareça autoevidente, ele precisa ser sempre questionado, uma vez que a adjetivação diz pouco sobre o conhecimento que é produzido a partir dela. Já sabemos que não existe apenas uma história “purificada”, mas muitas. Essa percepção modificou não somente os meus deslocamentos em campo, como também me trouxe novas perspectivas para revisitar minhas experiências e anotações na escrita desta dissertação.

O fato é que quando comecei a puxar o emaranhado de linhas em que as coisas arqueológicas estão envolvidas, para o meu espanto, percebi que diferentes tecidos de conhecimentos e perspectivas de mundo também foram movimentados, inclusive os meus. O contexto que, em um primeiro momento era tão familiar, também se tornou estranho e doloroso. Foi justamente o momento em que eu identifiquei o meu posicionamento dentro da pesquisa, a partir da qual eu entendo os corpos, as memórias e a experiência como produtores de saberes contextualizados (GAMA, 2020), alinhada a uma Arqueologia múltipla e mais sensível para experiência e para o afeto (BEZERRA, 2017; HAMILAKIS, 2011). Minha dificuldade nesse processo foi contar a minha história, me comunicar com as pessoas, encarar o colonialismo, admitir que eu sou parte de tudo isso e ligar com as dores que esses processos me trouxeram: primeiro me reconhecer como descendente de indígena e, depois, como mulher preta.

5.2 MOVIMENTOS INICIAIS: COISAS ARQUEOLÓGICAS NO PRESENTE

Pois bem, os meus movimentos iniciais no sentido de perseguir as coisas arqueológicas começaram com o desejo de querer entender as relações entre as práticas arqueológicas e a população de São Braz do Piauí, mediante os achados de urnas que aconteceram de 2016, em um momento da minha vida pontuada por outros trânsitos. Lembrando-me daquela época, já tinha um tempo que não morava mais no centro da cidade, desde 2012, quando meus pais venderam a padaria e se mudaram para o povoado Novo Bom Jesus. Depois de lá, eu segui para São Raimundo Nonato para estudar e só me deslocava até o centro quando precisava resolver algo, visitar amigos ou participar dos festejos. Com a pesquisa, retornei para lugares e pessoas que compunham o meu cotidiano, quando eu estava acostumada a estar atrás de um balcão o dia inteiro recebendo e atendendo diversas pessoas. Depois que comecei a estudar, esses amigos, colegas e familiares tornaram-se colaboradores, conversando comigo sobre os achados arqueológicos.

No início, senti um estranhamento, relacionado com a minha mudança de posição dentro da sociedade. Eu tinha saído do balcão da padaria para as ruas de São Braz do Piauí, então desempenhando o papel de arqueóloga/pesquisadora. O frio na barriga em fazer algo pela primeira vez e as tensões que transpassavam o meu corpo me diziam sobre essas mudanças e também sobre os desafios que eu teria que enfrentar nos passos seguintes. Acho importante destacar que, ao longo da pesquisa, recorri à época da padaria em muitos momentos, me apresentando como “filha do Silvestre e da Marineide, os padeiros”, sempre

que achava necessário. Isso aconteceu principalmente quando eu conversei com pessoas mais idosas. De certo modo, foi uma estratégia para sair do papel distante de estudiosa e assumir que poderia ser, ao mesmo tempo, parte da comunidade e pesquisadora.

Em agosto de 2016 eu estava em aula de campo da disciplina de Método e Técnicas I, na região de São Raimundo Nonato, quando me contaram a notícia do achado de uma urna funerária na garagem da casa de Dona Ademáides Costa, de 61 anos (**Figura 45**). O achado foi realizado por Eduardo dos Santos Paes Landim²³ que, na oportunidade, fazia o serviço de escavação de uma fossa. Eu já conhecia ambos da época em que trabalhava na padaria da minha família. Dona Ademáides é proprietária de um mercadinho em frente à praça da Igreja de Senhor São Braz e Eduardo trabalha com serviços de construção civil na região.

Figura 45: Rua Jose S. Da Costa



Fonte: Acervo LAPA (2017).

Assim como a maioria dos moradores de São Braz do Piauí, fui tomada por uma vontade imensa de presenciar esse momento. Soube que as escavações iriam ocorrer no dia seguinte e me organizei para ir até São Braz do Piauí. Cheguei ao centro de manhã cedo, junto com a equipe da UNIVASF, e passei o dia inteiro acompanhando os trabalhos. Minha contribuição foi auxiliar as pessoas que estavam fazendo a escavação, fazendo anotações sobre o ambiente, preenchendo etiquetas e embalando os fragmentos líticos e cerâmicos que surgiram com as decapagens. Fiquei um bom tempo observando o quanto as “ferramentas dos

²³ Entrevista realizada em 05/01/2017.

arqueólogos” se destacavam na rua e no espaço fechado da garagem. A todo instante, rememorava a época em que eu vi uma escavação pela primeira vez, na Praça José Gregório, em frente à escola Francisco Antônio da Silva.

Instigada pelo achado, circulei pela comunidade em alguns momentos junto com Carlos Eduardo Ferreira dos Santos (que a partir de agora irei referir como Dudu), meu amigo desde o ensino médio, do curso de Arqueologia e Preservação Patrimonial e hoje colega de profissão. Nós buscamos mapear os outros lugares com notícias de achados. Na nossa passagem pelas ruas, percebendo que a urna era o assunto do momento, era possível notar a mudança na movimentação da cidade em direção a casa em que foi localizada e ouvir os comentários e perguntas sobre o local em que foi encontrada.

Considerando as confluências dos encontros, na época do segundo achado, em janeiro de 2017, eu estava pelo centro, especificamente na fila da lotérica, quando o Sr. Raimundo Ferreira dos Santos – o Raimundinho – apareceu e me chamou para mostrar “mais um pote”, também encontrado por Eduardo, do outro lado da rua onde eu estava. Raimundinho é filho do Seu Abílio, já citado anteriormente como importante figura para a constituição do município. Meu vínculo com ele está relacionado tanto às épocas da padaria, quando fui sua vizinha, como também por Dudu, que é seu sobrinho.

Nesse ponto, é importante considerar que a família de Dudu foi essencial em todas as fases desta pesquisa. Além de seu tio Raimundinho, pude contar com sua mãe Marcineide dos Santos Ferreira, seu pai Carlos Ferreira dos Santos e seus tios Newton Ferreira dos Santos e Marcos Ferreira dos Santos. A casa do Dudu foi um ponto de apoio para as pesquisas de campo. Justamente por conta desses vínculos, fiquei conhecida como pessoa interessada nas urnas e nos achadas, assim como o Dudu e sua família, levando as pessoas a nos acionarem espontaneamente pelas ruas, como aconteceu na casa lotérica e em diversas outras situações.

O local que Seu Raimundinho me levou é ao lado de sua casa (**Figura 46**) e fica próximo à garagem da Dona Ademildes. Quando cheguei lá, a urna já havia sido retirada do buraco que Eduardo estava abrindo (**Figura 47**). O vasilhame e os remanescentes ósseos se encontravam bastante fragmentados e dispostos em um canto da parede. Seu Raimundinho me informou que já haviam entrado em contato com o Escritório do IPHAN/SRN e que eles já estavam se encaminhando ao local.

Nas minhas observações sobre os achados, percebi que o aparecimento das urnas detonou conflitos entre espaços públicos e privados, produzindo sentidos que até então eu nunca tinha reparado. Considerando o caso de Dona Ademildes, sua obra foi paralisada

enquanto instituições foram acionadas até o local de sua casa para realizarem a retirada da urna - uma ação que acabou por atrair mais moradores com o desejo de conferir outro *pote* encontrado na cidade. Para Dona Ademildes, o achado não se tratava de algo surpreendente ou distante, pois já tinha familiaridade com ocorrências daquele tipo. Segundo ela, o espaço que hoje é a Praça José Gregório foi uma quitanda dos seus avós, onde seu pai “cansou de arrancar pote dali”. Como Dona Ademildes explica, em tom de desabafo, “(...) e te digo uma coisa, quem chegar a encontrar mais potes, vão jogar fora também. As pessoas não querem mais construir. E se construir e encontrar, ninguém avisa mais não”²⁴.

Figura 46: Rua Dionísio Pereira da Silva



Fonte: Acervo LAPA (2017)

Figura 47: Registro do segundo achado de Eduardo

²⁴ Entrevista realizada em 05/01/2017.



Fonte: Acervo da autora (2017).

Faço uma observação importante sobre a narrativa de Dona Ademildes: quando eu digo em “tom de desabafo”, quero dizer que expressa informações que fazem parte do “não dito” sobre o patrimônio arqueológico. Isto parece confirmar a premissa defendida por Bezerra (2017), quando reconheceu a existência de outras relações com esses bens para além do “desconhecimento” ou da “valorização”, quando prestamos atenção na sua inserção no presente. Esse “não dito” aparece nos relatos que denunciam a realidade dos moradores que frequentemente realizam intervenções no solo e precisam, de alguma forma, lidar com as coisas que surgem eventualmente. Para o segundo achado, por exemplo, a urna foi retirada do local antes mesmo de notificarem as instituições de pesquisa. A meu ver, essa decisão foi tomada para evitar que as escavações interferissem nos trabalhos em andamento. Entendo essa situação problemática como um indício de que existe um problema social, fundamentado em percepções de diferentes saberes invocados pelos achados arqueológicos. Nesses casos, as percepções que tratam os achados como “incômodo” são sempre encaradas do ponto de vista dos discursos autorizados sobre o patrimônio, como um problema a ser resolvido mediante a imposição de práticas de preservação e do conhecimento institucionalizado.

Para além disso, o fato é que, nessas duas situações, os moradores que tomaram ciência dos achados procuraram as famílias dos estudantes de Arqueologia da comunidade, o que, no primeiro caso, acabou por resultar na formação de uma equipe composta em sua maioria por arqueólogos e arqueólogos sanbrazenses. Isso só foi possível graças às mobilizações de Eduardo dos Santos Paes Landim, o rapaz que encontrou os dois potes

enquanto trabalhava em construções no centro. Ele conta que a primeira vez que encontrou um *pote* foi na casa da Dona Ademildes e afirma que ficou impressionado com o que viu. “Na hora eu fui na casa do Dudu e pedi para avisar a ele”²⁵. Foi a partir desse recado que estudantes e professores da UNIVASF, juntamente com arqueólogos da comunidade e com o Escritório do IPHAN, se organizaram e formaram uma equipe para realizarem as escavações de salvamento.

Minha conversa com Eduardo aconteceu em uma rua próxima à Igreja, quando eu estava na cidade para realizar entrevistas. Eduardo passou próximo a mim de moto e me cumprimentou. Eu aproveitei a oportunidade para chamar ele para conversar, pedindo para que ele me contasse sobre as experiências que teve nos seus trabalhos. Eduardo tem 26 anos, mais ou menos da minha idade e, desde muito novo, trabalha prestando serviços para comunidade. Ele diz ter ficado encantado com a delicadeza da escavação arqueológica, visto que ele mesmo é acostumado a cavar o chão com uma picareta. Percebeu um ponto de proximidade, oriundo de sua experiência. Outra coisa que me chamou atenção na história de Eduardo é que ele, apesar de muito ouvir falar sobre o PNSC e sobre o Museu do Homem Americano, nunca teve a oportunidade de conhecer. Neste ponto, levo em consideração que a primeira vez que eu tive acesso a esses lugares foi por meio da universidade; antes disso, eu também não conhecia. Por esse motivo, suspeito que em São Braz do Piauí, as conexões com a arqueologia institucionalizada não acontecem preponderantemente pelas vias formais, como o Museu do Homem Americano e PNSC, mas principalmente por meio da presença e atuação dos pesquisadores da FUMDHAM no município e, logo depois, com o IPHAN e UNIVASF.

Ao me deparar com esses encontros e desencontros, entendi que precisava de abordagens que me possibilitassem transitar melhor no sítio, que também é um espaço de convivência. Em alternativa, explorei formas de me inserir na comunidade (enquanto pesquisadora) de forma menos agressiva e autoritária. Um caminho foi as oficinas de cerâmica. As figuras (**Figura 48 a 51**) a seguir são um registro da primeira oficina de cerâmica na comunidade no ano de 2017, a qual teve como cenário a praça José Gregório. Para que ela acontecesse, recorri a uma das minhas professoras de português do ensino médio, Maria Aparecida da Silva Santos, 42 anos, conhecida como Cidinha. Além de professora da rede pública, Cidinha é vinculada ao Sindicato dos Servidores Públicos do Município de São Braz do Piauí- SINDSERM/SB-PI. Cheguei até ela por meio da I Feira da Cultura do município, realizada em novembro de 2017. O evento contou com exposições de artesanatos

²⁵ Entrevista realizada em 05/01/2017.

produzidos por um grupo de artesãs e artesãos vinculados ao sindicato. Ela foi fundamental para que essa oficina ocorresse, me auxiliando com a estrutura e também na mobilização dos participantes. A maioria dos integrantes eram crianças entre 2 a 11 anos e estavam acompanhadas de suas tias, mães ou avós.

Durante o tempo em que permanecemos na praça, era perceptível a curiosidade dos moradores a respeito das atividades que estavam sendo desenvolvidas ali. Alguns observavam de longe e ficavam distantes, mas outros chegavam perto para observar a atividade e também para participar. Foi quando Dona Neusa da Conceição Santos, 62 anos, e Marcineide dos Santos Ferreira, se aproximaram e fizeram parte da brincadeira com as crianças, pegando a argila e modelando pequenas vasilhas e formas de animais. Dona Neusa costumava ir todos os dias comprar pão na padaria e, sempre que a encontro no centro, ela faz questão de ir me cumprimentar. Marcineide, como já foi mencionado, é a mãe de Dudu, e quando percebeu que eu estava na praça com as crianças, levou sua neta para participar da atividade.

Figuras 48, 49, 50, 51: Oficina de Cerâmica e Artesanato



Fonte: Acervo LAPA (2017)

Nas memórias de Dona Neusa e Marcineide, o manuseio da argila lembrava a infância delas, das brincadeiras com as “loiças” na casa de Dona Joana. “Loiças” é um termo êmico

para se referir aquilo que chamamos de cerâmica, como já pontuado. A história de Dona Joana me surpreendeu, pois, apesar de ser uma mulher bastante conhecida na comunidade, não sabia que ela era uma “loiceira”. Essa informação abriu a possibilidade para pensar na produção de *potes* para períodos mais recentes e que as atividades semelhantes às oficinas de cerâmicas que eu propus dentro do projeto de pesquisa já aconteciam em outras épocas em São Braz do Piauí.

Reconhecendo a potencialidade que as atividades com o barro trouxeram para este primeiro encontro, escolhi tornar atividades de comunicação, interação e experimentação coletiva um dos pilares da pesquisa-ação na comunidade. Nesse sentido, a pesquisa-ação se desenvolveu por meio de um processo contínuo (SANTOS, 2008), por meio do qual meu foco foi entender os atores como centrais do estudo, buscando dissolver as relações entre sujeitos e objetos, afastando-se de hierarquias entre pesquisadora/pesquisadas (THIOLLENT; COLETTE, 2020), para acessar as relações e não relações entre pessoas e as coisas (BEZERRA, 2018). Aqui, pretendi me aproximar de uma Arqueologia no plural, em que a disciplina pode ser instrumentalizada como um ponto de encontro para muitos interesses e/ou um espaço onde os conhecimentos estão sendo atualizados e compartilhados entre gerações (MACHADO, 2017; CABRAL, 2014).

5.3 (DES) ENCONTROS COM A ARQUEOLOGIA INSTITUCIONALIZADA

Seguir as coisas arqueológicas me levou cada vez mais para os espaços familiares, onde eu pude estabelecer laços de parceria com pessoas que me ajudaram também a visualizar como foi a chegada da Arqueologia na região, as relações com os pesquisadores e algumas percepções e conexões estabelecidas com os achados. Neste seguimento, me deparei com questões que eram vividas, mas pouco faladas, especialmente com relação aos achados de *potes* ou urnas funerárias. Para lidar com essas nuances, optei por pontuar os estranhamentos presentes também em contextos familiares (PEIRANO, 2014).

Em um primeiro momento, sistematizei os trabalhos monográficos sobre a região de São Braz do Piauí (SANTOS 2011; OLIVEIRA 2010; SOARES, 2010; VIEIRA JR., 2014; MACÊDO, 2015), para poder identificar os locais onde os achados anteriores a 2016 e 2017 aconteceram. Dessa forma, encontrei registros das urnas funerárias que hoje fazem parte do Acervo do Museu do Homem Americano, que foram retiradas da Praça José Gregório e das casas de Seu Brás (**Figura 52**), de Seu José Hilário de Sousa (**Figura 53**) e de Humberto

Pereira Cardoso. Esses casos são situados entre as décadas de 1990 e 2008. Desses três, eu tive contato com as famílias de Humberto e Seu Zé Hilário.

Figuras 52 e 53: Escavação para a retirada de urna funerária na residência do Seu. Brás e Urna retirada da casa de Seu José Hilário de Sousa



Fonte: Santos (2011) e Oliveira (2010)

Seu Zé Hilário de Sousa²⁶, 81 anos, juntamente com sua esposa Dona Evangelista de Sousa²⁷, 83 anos, e seus filhos Renato Ferreira de Sousa²⁸ e Raimundo Neide Ferreira de Sousa, de 55 anos²⁹, moravam na entrada da cidade, próximo à Praça José Gregório, quando encontraram a urna. Atualmente, eles residem no bairro Conjunto Habitacional Antonino Dias, lugar onde nossa conversa aconteceu em 2019, juntamente com a equipe do LAPA. Minha ligação com essa família também se baseia nos laços de vizinhança que foram construídos no centro. Lembro-me de que costumava vê-los quase todos os dias pela manhã, na padaria. A conversa com eles aconteceu durante uma reunião familiar, momento em que vários assuntos sobre os potes e também sobre as histórias dos *cabocos* se misturaram. Para fins de organização, trago para este tópico os relatos que versam sobre o momento em que o tal pote foi encontrado, buscando focar na caracterização das escavações e na relação da comunidade com as atividades arqueológicas. De acordo com Raimundo Neide, os moradores do centro sempre encontraram muitos *potes*:

(...) uns menor outros maior, sempre, sempre no centro lá foi muito, muito mesmo que eles tiraram e lá com certeza ainda tem muitos ainda porque fizeram calçamento e tudo. Eles ficaram mais de quinze dias pra tirar esse

²⁶ José Hilário de Sousa, 81 anos. Entrevista realizada em 04/04/2019.

²⁷ Evangelista de Sousa, 83 anos. Entrevista realizada em 04/04/2019.

²⁸ Renato Ferreira de Sousa (idade não informada). Entrevista realizada em 04/04/2019.

²⁹ Raimundo Neide Ferreira de Sousa, 55 anos. Entrevista realizada em 04/04/2019.

pote porque nós tava abrindo um buraco lá pra fazer a fossa do banheiro do bar, e de repente assim nós achamos aquela tampa assim mais engra... mais bonita do mundo assim, tipo... um prato, em cima do pote. Num tem aquele, cogumelo é que fala é?! Que tem aquele chapeuzin? Pois a mesma coisa. Aí quando nós descobrimos eu fui e liguei pra ela [Niède Guidon]. Aí quebrou um pouquinho da tampa, mas eles ficaram 15 dias pra tirar esse pote porque eles tavam tirando com uma espatulazinha, tirando e engessando...” (Raimundo Neide Ferreira de Sousa, 55 anos).

A fala de Raimundo Neide aponta tanto para as mudanças que ocorreram e ocorrem com as construções realizadas no centro quanto para a densidade de achados. Para além desse espaço especificamente, ele também informa sobre uma urna retirada do bairro Ponta da Serra, localizada a mais ou menos 1,5 km do centro. A meu ver, essas notícias apontam não para a existência de um único sítio, mas de muitos sítios que estão em constante modificação. Posteriormente, eles foram ao Museu do Homem Americano conferir o tal pote. Segundo Seu Zé Hilário, “esse que tá no museu, a Niède fez a pesquisa, tem quatrocentos anos”. O que chamou atenção da família foi o trabalho delicado e o tamanho do pote que foi retirado do seu quintal. Raimundo Neide relata que teve gente que questionou se eles tinham conferido o que tinha dentro do pote, pois acreditava-se que poderia ter ouro. A **Figura 54** a seguir é uma das urnas que foram retiradas de São Braz do Piauí e que compõem o acervo do Museu.

Figura 54: Urna Funerária do Acervo FUMDHAM.



Fonte: Santos (2011)

O caso da família chamou a minha atenção para perceber que as relações de proximidade criadas com a urna na sua descoberta não se encerram com o envolvimento dos pesquisadores, mas, nesse caso, motiva as pessoas a irem vê-las no museu, bem como a acompanharem a sua trajetória. Contudo, esse não é um caminho frequente, uma vez que existe um distanciamento entre as estruturas do PNSC, Museu e a comunidade de São Braz do Piauí.

Cruzei com mais notícias de achados anteriores ao de 2016 quando procurei a família de Dona Divina Pereira Cardoso, uma senhora de 87 anos, que também mora no centro. Os familiares de Dona Divina foram meus vizinhos mais próximos na época em que morei no centro e trabalhava na padaria, como contei no início desse trabalho. O seu quintal ficava aos fundos da casa em que eu residia e costumava ser o lugar onde eu brincava com as netas dessa senhora. Atualmente, moram com ela os filhos, Eliana Pereira Cardoso³⁰ e Humberto Pereira Cardoso³¹, que são conhecidos na comunidade por histórias de achados de urnas funerárias e machadinhas no seu quintal. A família informa que ali, “onde cavar acha pote” (**Figura 55**) (MACEDO, 2019).

Figura 55: Quintal da Casa da Dona Divina



³⁰ Eliana Pereira Cardoso, 39 anos. Entrevista realizada em 01/05/2018.

³¹ Humberto Pereira Cardoso, 47 anos. Entrevista realizada em 01/05/2018.

Fonte: Acervo LAPA (2019).

Nos encontramos algumas vezes desde 2017 e, em uma dessas oportunidades, conversei sozinha com Eliana enquanto ela preparava o almoço. Ela lembra muito da empolgação de seu pai nas primeiras escavações que ali ocorreram. Assim, falar dos trabalhos era uma oportunidade de falar dele, já que essas memórias se misturavam. Ela relatou que os arqueólogos:

(...) geralmente vinham em três carros e com todo o equipamento e ferramentas que iriam precisar para o trabalho, inclusive água e comida. Só pediam o espaço e silêncio, porque eles gostavam de trabalhar em silêncio. Quando era no final do dia, eles só apareciam para dizer que tinham terminado e para mostrar o que tinham encontrado. (Eliana Pereira Cardoso, 39 anos)³².

Na ocasião, Eliana descreveu a si mesma como uma pessoa muito curiosa e que gostava de observar as escavações de perto. Ela diz que o “povo” falava muito que existia ouro dentro dos potes. Para resolver essa dúvida, decidiu perguntar diretamente aos especialistas “de fora”:

Nas [urnas] que tiram daqui não encontraram [ouro] não. Era um cara diferente, você via no sotaque dele que ele não era daqui. Perguntei se tinha ouro dentro, ele me disse: ouro não tem não, mas tem um tesouro aqui. Ele disse que iriam mandar para os Estados Unidos e eu respondi: mas de lá não volta! Aí ele respondeu: aí eu não posso contar. Nesse dia, encontraram uma mão e um cabelo, acho que era de uma mulher. Ele me disse que podia ser que sim. Aqui não era o lugar onde os índios viviam, mas o lugar onde eles enterravam os mortos, eles viviam em outro lugar (Eliana Pereira Cardoso, 39 anos)³³.

Conforme Humberto Cardoso (mais conhecido como Beto), existem situações em que “as pessoas quebraram [as urnas] com intuito de encontrar ouro, alguns vendem, eu não vendo. Faço doação, pois, sei que tem mais gente que se interessa, se ficar aqui não vai me servir de nada”, afirma ele. Ao que parece, algumas percepções sobre os potes de ouro estão relacionadas à importância dada pelos pesquisadores às coisas que são retiradas do chão. Explicando melhor, a hipótese de que seria possível encontrar ouro no interior das urnas é um resultado de especulações sobre o constante interesse de pesquisadores em retirar os materiais

³² Entrevista realizada em 01/05/2018.

³³ Entrevista realizada em 01/05/2018.

e levá-los embora, acompanhado pelo interesse de alguns moradores em acompanhar o seu destino e frustração por não conseguir.

Essas percepções são constituídas por meio de estranhamentos produzidos para esses materiais, por meio de práticas arqueológicas institucionalizadas, que transformam as coisas familiares em objetos da ciência, os quais devem ser definitivamente removidos do contexto local. Como já tinham me falado Dona Ademildes e Raimundo Neide, as “coisas de antigamente”, tais como os potes, já eram encontradas pelos moradores muito antes da década de 1970. A informação faz sentido quando considero a quantidade impressionante de narrativas relacionadas a achados arqueológicos, frequentes desde que decidiram construir casas nesse lugar. Ou seja, tais ocorrências podem ser recuadas desde o início da colonização do território compreendido atualmente como o centro de São Braz do Piauí (SANTOS, 2011). Desse modo, existem questões que se sobrepõem com o passar do tempo. Nesse sentido, acredito que a institucionalização da Arqueologia na região, marcada pelo interesse das pesquisadoras e pesquisadores sobre os potes enterrados/descobertos no local tenha provocado mudanças e rupturas na forma como as populações que se estabeleceram ali lidavam e conviviam com esses achados, por meio das quais “jogar fora” talvez fosse uma resolução frequente para manter sua autonomia de suas decisões longe da interferência dos cientistas.

Para além dessa postura, um outro fator que complexifica a relação entre comunidade, pesquisadores e arqueologia, ao meu ver, são as notícias a respeito de indenizações financeiras que poderiam ser oferecidas aos moradores em troca das descobertas que efetuassem, como Humberto expressa em sua fala, ao mencionar a venda de materiais. É nesse ponto que encontro divergências de opiniões dos moradores, indicando mais possibilidades de destino dos achados: “jogar fora”, doar ou vender. Conforme descobri, esse dado indica uma época em que a comunicação de achado e a sua preservação até a chegada dos pesquisadores eram compensadas com uma quantia em dinheiro, negociada com agentes externos da comunidade, sendo que mais de uma instituição é citada como envolvida nessas tramitações. Essas práticas serviram para alimentar expectativas de ganho financeiro em torno da localização e proteção das urnas. Desse modo, quando não ocorrem retribuições no contato com as instituições, se instala um sentimento de frustração, que pode culminar no desinteresse por relatar novos achados.

Essas percepções surgiram a partir das conversas com meus colaboradores, em especial com Rogério de Sousa Santos, de 42 anos³⁴, que relatou, inclusive, notícias de achados posteriores aos anos de 2016 e 2017. Conheço Rogério desde a época da padaria, quando eu fui vizinha de seus pais. Atualmente, ele é dono de uma distribuidora de bebidas localizada na Rua Dionísio Pereira dos Santos, no centro. Nossa conversa aconteceu em sua distribuidora, quando eu estava acompanhada da equipe do LAPA. Ele foi fundamental na indicação de lugares e pessoas para nossas entrevistas. Rogério tem experiência como técnico em Arqueologia, tendo trabalhado durante anos na FUMDHAM, auxiliando em escavações na Serra da Capivara e na Serra das Confusões, e também acompanhando a arqueóloga Niède Guidon nas pesquisas que foram realizadas na região. Quando conversamos, ele falou sobre o aparecimento de uma urna em uma residência que não quis identificar. Segundo Rogério:

(...) alguém que foi fazer alicerce da casa, encontrou a urna. Aí um quis retirar e ele não deixou e encheu de concreto. Na época da construção da igreja encontraram um monte de urnas, só que jogaram tudo fora. Geralmente, as urnas são descartadas, só que às vezes o lítico é guardado ou vendido (Rogério de Sousa Santos, de 42 anos).

Considerando as diferenças de destinos que são aplicadas aos diferentes tipos de materiais – líticos e urnas – perguntei a Rogério para onde vão as urnas que são retiradas? Minha pergunta estava direcionada à possibilidade de existir um lugar em comum para o descarte de potes, ou seja, quais eram os sítios arqueológicos relacionados com esses trânsitos contemporâneos das urnas. Ele disse que não sabe, mas que elas costumam ter o mesmo fim que o entulho da construção.

Rogério nos indicou conversar com o “Sr. Olavo”³⁵, que mora no Bairro São Pedro, por ele ser caçador e ter muitas histórias relacionadas com as serras de São Braz do Piauí, como a Serra da Lagoa de Cima e do Sucumbido, para contar. Porém, o mesmo não quis conversar e disse que não tinha nada de relevante para dizer. Nas minhas observações, percebi que, quando se trata de caça na região, adentramos em um tema delicado, pois a fiscalização de órgãos como IBAMA e ICMBIO se intensificou na região após a criação dos Parques Nacionais Serra da Capivara e Serra das Confusões e, posteriormente, do Corredor Ecológico que engloba as comunidades localizadas nos limites das duas unidades de conservação. Segundo os moradores da região, as figuras da arqueóloga Niède Guidon e, conseqüentemente, da Arqueologia e do patrimônio arqueológico, estão diretamente

³⁴ Rogério de Sousa Santos, 42 anos. Entrevista realizada dia 03/04/2019.

³⁵ Nome fictício, com o intuito de manter o anonimato do caçador.

relacionadas a esses órgãos fiscalizadores. Com isso, os moradores que exercem a caça se sentem desconfiados para tratar do assunto, com receio de sofrer alguma denúncia.

Nesse ponto, falas como a de Rogério e a recusa do Sr. Olavo em conversar me lembram que estou em um contexto onde a Arqueologia pode ser apresentada como ameaça à propriedade de terras, tendo no horizonte o caso de comunidades com a do Antigo Zabelê, que precisaram sair de suas terras por conta da criação do Parque Nacional Serra da Capivara (GODOI, 1993). Essa percepção está relacionada aos incômodos que senti no início desta pesquisa, principalmente no que diz respeito ao compartilhamento de informações sobre achados que foram descartados e sobre vendas de materiais. Mesmo sem ter a pretensão de fazer denúncias, tinha e tenho consciência de que a minha atuação poderia e pode, de alguma forma, ser relacionada a essas questões. Ao mesmo tempo, percebi que o fato de fazer parte da comunidade e ter relações de afeto e amizade com a maior parte dos colaboradores propiciou um acesso diferenciado, pois não era uma pesquisadora de fora, mas a “filha do Silvestre e da Marineide da padaria”.

Para finalizar esta parte, observar as relações com a Arqueologia institucionalizada me lembrou das reflexões de González-Ruibal (2009), quando defende que a arqueologia pensada no presente seja crítica na formulação dos seus objetivos, sobretudo, com relação a questões relacionadas às interferências estatais nas vidas das comunidades. É preciso ter em vista que as violências epistêmicas acompanham a nossa busca pelo conhecimento e costumam estar fortemente presentes em conjunturas onde existe uma série de discursos regulares e repetitivos, os quais geralmente não comportam epistemologias alternativas (TIRADO, 2009). Nesse movimento, seguir as coisas arqueológicas na sua diversidade de associações me levou a perceber outras formas de relacionar tempos, conhecimentos e materialidades.

5.4 ARQUEOLOGIAS, MEMÓRIAS E AMEFRICANIDADES: TENSÕES E ACORDOS

Ao subverter as visões normatizadoras sobre o patrimônio para propor múltiplas arqueologias, outras formas de conhecimentos pautados na experiência e transmitidos por meio da oralidade ficam em evidência dentro do contexto, indicando maneiras diversas de relacionar as coisas arqueológicas, memórias e afetos (CABRAL, 2014).

Como já mencionei nos tópicos anteriores, as oficinas de cerâmica realizadas no início da pesquisa instigaram pessoas como Dona Neusa e Marcineide a relembrem suas

infâncias na casa da ceramista da região, Dona Joana Dias da Rocha. Segundo os relatos das senhoras, o quintal era sempre cheio de crianças que brincavam com a argila, fazendo miniaturas de animais, ao mesmo tempo que acompanhavam o processo de elaboração dos potes e conversavam sobre os seus destinos. Falar de cerâmica e de suas técnicas de produção, nesse contexto, não invocava necessariamente os conhecimentos produzidos pela Arqueologia institucionalizada, mas, sim, as experiências afetivas responsáveis por estabelecer uma relação de proximidade com esses materiais. Essas constatações me provocaram a procurar Dona Joana³⁶, em março de 2020, na ocasião de realização de campanha do LAPA, já que conversar sobre os achados arqueológicos invocava, em alguns momentos, a atuação dessa ceramista.

Na época dessa conversa, a senhora estava com 92 anos e, apesar das complicações de saúde que enfrentava, apresentava-se com uma lucidez impressionante, descrevendo detalhes sobre as fases de produção das panelas e vasilhas desde a preparação do barro até a produção dos roletes de argila, a queima e a venda das *loiças*. Dona Joana me contou que não queria que seus filhos fossem trabalhar na roça dos outros e que criou todos eles com o sustento que tirava da produção das *loiças*. Vendia para todos os lugares da região de São Raimundo Nonato, da qual, na época, São Braz do Piauí ainda era um povoado. Ela era conhecida como “loiceira” e produzia vasilhames pequenos como panelas e pratos, assim como fazia, também, vasilhames grandes para armazenar água. Além de vasilha, produzia, ainda, patas em miniatura, que serviam como decoração. Era na produção dessas patas, diz Dona Joana, que as crianças vinham para sua casa para a ver produzir e queimar no forno. No desafio de seguir as coisas arqueológicas, a figura de Dona Joana parece conectar diferentes temporalidades e percepções. A sua trajetória complexifica a produção cerâmica na região, não somente como prática restrita a um passado remoto, mas como estratégia presente na vida das pessoas do município. Assim, é possível observar o estabelecimento de um vínculo entre as cerâmicas encontradas no sítio São Braz entre 800 e 500 anos, até o ofício da família de Dona Joana, por volta da década de 1960.

Em outras palavras, falar das coisas arqueológicas não invoca somente a “cerâmica indígena” perseguida pelos arqueólogos, mas ativa sistemas de conhecimento que se relacionam com as memórias afetivas dos colaboradores. Isto porque as coisas também se configuram como dispositivos de ativação das memórias individuais e coletivas, no sentido do que Miller (2013) vai chamar de “coisa memorial”. Nesses termos, nas relações estabelecidas entre os moradores de São Braz do Piauí e os bens de interesse arqueológico emergem

³⁶ Entrevista realizada no dia 04/03/2020.

diversas interpretações, estratégias metodológicas e possibilidades de associações das coisas com agentes e memórias. Tratam-se de Arqueologias que persistem nas margens dos discursos autorizados sobre o patrimônio (CABRAL, 2014).

Exemplos expressivos dessas interpretações e metodologias são as “coroas de pedra” citadas por Seu Hilário e Raimundo Neide, e também por outros moradores, em nossas conversas. Eles se referem a aglomerados de “pedras” ou “seixos”, organizados em círculo, na superfície do chão, que são entendidos como um indício da existência de um enterramento. São marcadores que podem ser encontrados nas ruas do centro que não possuem pavimentação com facilidade. Por meio das coroas de pedras, é possível conjecturar com certa segurança os locais mais densos de urnas e planejar melhor a construção de uma obra, assim como prestar atenção nesses pontos nas épocas das chuvas ou simplesmente direcionar os trânsitos da vida cotidiana. Quando a equipe do LAPA e eu estávamos conversando com a família do Seu Hilário, sobre como os potes podem ser encontrados, ele apontou para debaixo da cadeira de um dos alunos e disse: “ó, aí é onde tem uma”. Era um aglomerado semelhante aos das **Figura 56 e 57** abaixo, registrado em uma das ruas próximas da Praça José Gregório.

Figura 56 e 57: Coroas de pedras



Fonte: Acervo LAPA (2019).

Quando se fala em *pedras*, faz-se menção também às machadinhas líticas que podem ser encontradas na região, sendo também denominadas de “coriscos”. São bastante citadas por Humberto, que costumava fazer coleções de machadinhas que encontrava em seu quintal. Essa coleção esteve com ele até chegar à sua casa uma equipe de pesquisadores que pediram para levar as machadinhas para realizarem análises. Humberto disse que se arrependeu de ter doado, pois nunca mais soube do paradeiro de sua coleção. Ele informou que não tomou

conhecimento de qual instituição os estudiosos se vinculavam, mas que parecia ser diferente da FUMDHAM, que sempre mantinha contato com ele. Hoje, mesmo reconhecendo a importância dos vestígios para São Braz do Piauí, se diz desanimado em fazer doações, temendo assédios pelo seu terreno por conta da alta densidade de vestígios arqueológicos (MACEDO; MAGESTE, 2020).

O mistério sobre o paradeiro da coleção de Humberto foi tomado como exemplo por sua irmã, Eliana. Ela contou sobre uma machadinha que guarda com muito carinho no armário da cozinha (**Figura 58 e 59**). A machadinha foi encontrada no seu quintal um dia, após fortes chuvas, e que esta representa para si um amuleto que traz sorte para sua vida. Segundo ela, teria escondido de seu irmão porque ele queria doar a pedra, como já havia feito com outros materiais encontrados em seu quintal. O cuidado com a machadinha era tanto, que ela só se sentiu à vontade para compartilhar conosco após alguns encontros. Confesso que fiquei surpresa quando Eliana falou sobre o artefato e perguntou: “posso ir lá pegar a pedra para vocês verem?”. Para mim, esse fato representa uma dimensão muito particular e afetiva das coisas, a partir da qual elas só são possíveis quando atravessamos as camadas superficiais da estratigrafia das vozes (OTAVIANO, 2019). Tão particular e afetiva que até mesmo eu, que da equipe era a pessoa mais próxima de Eliana, me surpreendi. As machadinhas também podem ser encontradas como aparadores de porta ou piladores de alhos, de acordo com o que observei quando passei a prestar atenção a essas coisas na pesquisa. Elas estão inseridas em cenários domésticos e podem passar despercebidas em meio à correria do dia a dia (BEZERRA, 2018; MACEDO; MAGESTE, 2020).

Figura 58 e 59 : *pedra* de Eliana e Aparador de porta



Fonte: Acervo LAPA (2019)

Os machados líticos, sob os nomes de “pedras de raio” ou “pedras de corisco” fazem parte de histórias que cruzam o nosso caminho quando seguimos as coisas arqueológicas. Segundo Bezerra (2018), são narrativas comuns não só no Brasil, mas também podem ser encontradas em outras partes do mundo para explicar a origem desses artefatos – quase sempre de um ponto de vista extra-humano: são objetos que caem com um raio, afundam na terra, mas expressam desejo de retornar, podendo atrair todo tipo de sorte ou azar. São coisas vivas, cuja agência é explicitamente reconhecida.

Em São Braz do Piauí, quem dividiu uma experiência com os “coriscos” comigo foi a Dona Doralice dos Santos Silva, de 72 anos, também conhecida como Dona Dora. Ela e seu esposo Lourivaldo da Silva, também conhecido como Seu Louro, são avós do meu primo e moram na comunidade Lagoa de Cima, localizada a mais ou menos 3km do centro, próxima à Serra da Lagoa de Cima, que dá nome ao lugar. É nesse local que são registradas grandes quantidades de sítios do tipo abrigo sob-rocha com registros rupestres. Seu Louro relata que: “Meu bisavô e meu pai diziam que cavavam o chão e achavam as coisas de índios. Tem até uns letreiros³⁷ ali pro lado da Serra [Serra da Lagoa de Cima]”³⁸. Nossa conversa aconteceu quando eu estava acompanhada com a equipe do LAPA. Dona Dora nos contou sobre a história da “pedra de corisco”, que envolvia a irmã e o cunhado:

³⁷ Termo êmico para se referir a pinturas rupestres, recorrente em outros contextos regionais, como conta o trabalho de Mariana Otaviano (2019).

³⁸ Lourivaldo da Silva, 77 anos. Entrevista realizada em 03/04/2019.

Minha irmã estava grávida e ele desconfiava que o filho não era dele. E disse que queria que um raio caísse em cima dele se o filho fosse dele. Daí teve um dia que começou a relampiar e indicar que ia chover, ele subiu em cima da casa pra ajeitar umas telhas e um raio caiu em cima da casa. Não atingiu ele, mas caiu em cima de um pote de água da cozinha e cavou o chão. Quando foram ver, tinha uma pedra de corisco no lugar que o raio caiu (Doralice dos Santos Silva, 72 anos)³⁹.

Figura 60: Conversa com Dona Dora



Fonte: Acervo LAPA (2019).

Bezerra (2018) escreveu sobre como a chuva anima a vida na Amazônia, transformando cores, cheiros e provocando distorções no tempo ao trazer à superfície coisas antigas como cacos de cerâmica, lâminas de machado, louças e moedas. Aqui na caatinga é possível perceber transformações semelhantes e, devo dizer, bastante expressivas. Sobretudo, porque os “tempos chuvosos”, de característica sazonal, na região nordeste são carregados de expectativas com relação à preparação do solo para o plantio. No sentido do que Ingold (2012) está entendendo como o fluxo das coisas, Bezerra (2018, p. 54) entende que “essa narrativa descreve a forma pela qual as lâminas de machado vazam do céu para o subterrâneo e deste para a superfície, até se emaranharem na vida cotidiana no presente”. Nesses casos, quando não é a picareta para abertura de uma fossa ou alicerce, são os ventos e raios que derrubam árvores e as enxurradas que evidenciam as “coroas de pedra” ou o arado que rasga a superfície e traz as coisas de antigamente para a vida no presente.

³⁹ Doralice dos Santos Silva, 72 anos. Entrevista realizada em 03/04/2019.

Para algumas pessoas, os achados de coisas arqueológicas, especialmente as urnas funerárias, só fortaleceram a percepção de que São Braz do Piauí encontra-se em cima de um “cemitério de índio”, levando-as a se questionarem se essa intrusão no espaço dos mortos não seria responsável por trazer algum tipo de azar para a cidade (MACÊDO; MAGESTE, 2020). Segundo Dona Ademáides, muitos acreditam que “a cidade não vai pra frente porque foi um cemitério de índio”. Apesar de indicar os achados como um problema para realizar construções no local, a senhora relata não saber explicar o porquê dessa crença. Posso pontuar essas narrativas em outras conversas e entrevistas com os colaboradores, como foi o caso de José Batista da Costa, 50 anos⁴⁰, também conhecido como Zé Paraíba, morador do povoado Bom Jesus. Seu Zé possui um bar em frente à praça da Igreja, onde mora e trabalha junto com sua esposa, Maria Lenice Lima Costa, 55 anos.

Ao contar sobre a história do povoado, eles citam a Fazenda Tranqueira e a Usina de produção de cachaça criada em 1988, onde muitos moradores dali trabalhavam na época. Ao lembrar esses acontecimentos, seu Zé lembra com certo pesar que a usina só funcionou durante cinco anos. Logo em seguida, ele justifica a falência da usina como consequência do “cemitério de índio” que existe no centro da cidade, ressaltando que “ali nenhum comércio vai pra frente por causa dos índios” e que “um padre condenou toda a região”. Seu Zé é natural de um município próximo a São Braz do Piauí e, na época em que se mudou para o povoado, comprou um terreno no centro. Quando informou aos seus familiares sobre a compra, foi alertado de que não teria feito um bom negócio, pois “lá nada vai pra frente”. A citação referente à maldição relacionada ao tal padre só apareceu nessa conversa. Já as citações a respeito do “cemitério de índio” persistiram em outras.

A gênese dos cemitérios indígenas assombrados, conforme Jeb Card (2018), está fundamentada no colonialismo, sendo consequência das violências e tentativas de extermínio dos povos indígenas, acompanhada pela construção colonial de visões que relacionam esses grupos a espíritos, demônios, fantasmas e maldições. Em sua leitura sobre as relações entre memória social e esses enterramentos arqueológicos, Ruth Van Dyke (2019) argumentou que os ossos humanos são duráveis e emocionalmente poderosos e que podem ser desarticulados e incorporados em coletivos entendidos como fora da dimensão humana e da experiência. Desse modo, a presença indígena é apropriada para fortalecer discursos de opressão, onde as vítimas são os colonizadores e seus descendentes. No caso de São Braz do Piauí, o cemitério indígena assombra o desenvolvimento do lugar, os *índios* acabam por representar um passado que se

⁴⁰ José Batista da Costa, 50 anos Entrevista realizada em 01/04/2019.

opõe a uma ideia de “modernidade”. Contudo, como Card (2018) nos alerta, histórias de cemitérios indígenas que assombam o presente podem ser vistas também pela chave da resistência. Para o autor, reafirmam a agência desses povos, que persistem gerando efeitos concretos no presente. São vistos como ameaça, cuja presença não nos deixa esquecer das rupturas geradas com o colonialismo.

Nesse sentido, fiquei instigada em refletir melhor sobre as influências dos discursos oficiais nas percepções sobre os achados, questionando se a ideia de “cemitérios indígenas” foi uma consequência da institucionalização da Arqueologia na região. Fui provocada pela fala do Seu Raimundo Damasceno⁴¹, de 83 anos. O senhor é dono da rádio da cidade, denominada por ele como Rádio Tapuyo FM (**Figura 62**). A rádio foi criada em 1995 e, segundo ele, teve o nome inspirado na aldeia dos índios que existia em São Braz na época da chegada dos colonizadores. Ela fica ao lado de sua casa, e boa parte da sua vida foi dedicada à sua administração. Nossa conversa aconteceu na rádio, juntamente com a equipe do LAPA (**Figura 61**). Segundo ele, “o nome cemitério foi dado pela Niède Guidon. Antes não se falava em cemitério, nem sabiam que era de índio”. Certamente, essa informação não é consensual. Em diversos momentos, conversei com pessoas que falavam que as associações com indígenas e *cabocos* eram recorrentes muito antes da chegada dos pesquisadores, como observei na fala do Sr. Louro. Contudo, nas conversas com o Sr. Raimundo, mas também com Eliana, Humberto e Rogério, parece inegável que a Arqueologia estabeleceu novos significados e interpretações, construídas por meio das relações travadas com os pesquisadores e os achados.

Desse modo, chamaram a minha atenção as sobreposições entre os termos *índios* e *cabocos*. Na maioria das narrativas que registrei, os termos são usados como sinônimos, aparecendo, às vezes, na mesma sentença. Contudo, pude perceber que *caboco* geralmente pode ser usado com mais frequência para se referir às experiências familiares, enquanto os índios podem estar situados fora das vivências cotidianas. Não se tratam de significados excludentes, mas de possibilidades de interpretação que se misturam na mesma conversa, conforme ficará evidente nos depoimentos que se seguem. Essas posições podem ser percebidas em uma única frase, como indicado por Seu Raimundo: “Os índios eram invisíveis, ninguém via eles. Os **cabocos**, chamados. Eles associavam. Quando andavam nas matas diziam assim: Cuidado com os caboco que eles vão te pegar”. Ao que parece, o medo dos *cabocos* é criado no mesmo sentido dos cemitérios indígenas assombrados, onde os

⁴¹ Raimundo Ferreira Damasceno, 83 anos. Entrevista realizada em 03/04/2019.

nativos se tornam um perigo para os fazendeiros e trabalhadores que se instalaram na região – o que se pode perceber também nas referências sobre o grupo Pimenteira, como indicou Assis (2015).

Figura 61: Rádio Tapuyo FM



Fonte: José Carlos Ribeiro (2015)

Figura 62: Raimundo Damasceno



Fonte: Acervo LAPA (2019)

Me deparei com mais detalhes sobre os fluxos relacionados com indígenas e *cabocos* na narrativa de Seu Zé Hilário⁴². O senhor fez questão de mencionar a descendência indígena de seu avô Higino José de Souza, muito conhecido como Mestre Higino ou Zé Higino, o primeiro professor de São Braz do Piauí. Seu Zé Hilário diz que herdou de sua família a prática de rezador. Uma das histórias que seu avô costumava contar envolve a fuga de um indígena, que, segundo ele:

(...) tinha medo de gente, e aí foi obrigado **botar dois cachorros pra correr atrás pra ver se pegava aí** ... os cachorro era do mato mesmo colocaram ele pra subir num pau, aí acuavam. Aí quando o dono chegou que era meu avô e talvez fosse um irmão, disse sobe um e outro fica que se ele pular a gente pega ele aqui, aí o cabinha com medo se empenurava de todo jeito, pulava de todo jeito, aí ele pediu a ele que num fizesse aquilo não que ele ia se machucar e machucava os outros. Aí ele se **acomodou**, aí ele foi lá, ele virou as costa, amuntou em cima e desceu com ele (José Hilário de Sousa, 81 anos)⁴³.

⁴² Como já mencionado, a conversa com Seu Hilário aconteceu em um encontro familiar, com seus filhos reunidos. Um momento em que todos participaram. Sua esposa, Dona Evangelista Ferreira de Sousa, também conhecida como Dona Vanja; seu filhos Renato Ferreira de Sousa e Raimundo Neide Ferreira de Sousa, 55 anos; e suas noras Andreia Vieira, 46, e Maria de Jesus do Santos Sousa, 44 anos, mais conhecida como Ana, fizeram perguntas e compartilharam memórias sobre o passado, assim como opiniões sobre os significados das narrativas no presente. Em um momento da conversa, a sua nora Ana pede para que ele conte a “história do maracujá”.

⁴³ José Hilário de Sousa, 81 anos. Entrevista realizada em 04/04/2019.

Para além da criação da visão do nativo como “inimigo”, esta também é uma expressão da resistência desses povos, que corriam para as matas para tentar sobreviver. Como já mencionado sobre as narrativas coloniais, os *cabocos* e indígenas que resistiam à colonização eram tratados como “bravos”, difíceis de “amansar”. Desse modo, entendo que esta narrativa está relacionada com outra, a apontada por Dona Dora, de que “na região tem uma mulher que é índia com a pele clara e cabelos lisos que foi pegada no dente de cachorro”. Essa expressão é comumente utilizada para designar os casamentos entre homens brancos e mulheres indígenas, a partir dos quais é comum dizer: “minha avó foi pega a dente de cachorro”. Além de expressar a violência nessas relações, essa frase é encontrada como um mito de fundação das famílias descendentes de indígenas.

Mais detalhes sobre a presença dos *cabocos* e indígenas são compartilhados por Dona Dora, principalmente quando ela conta sobre as noites em que ela e a família dormiam na roça do Baixão da Pernadema, próxima à Serra do Sucumbido:

Quando todo mundo entrava para dentro dos barracos, os **cabocos** vinham e batiam os pés no chão num passo só. A gente só ouvia as batidas nas cabaças que ficavam do lado de fora. No outro dia, quando a gente ia ver, só tinha umas pegadas no chão... andavam todos em cima das pegadas um dos outros, batiam tambor e falavam uma língua que a gente não entendia. Quando era dia, a gente só via o rastro, como se fosse de um só (Doralice dos Santos Silva, 72 anos).⁴⁴.

Essa foi a primeira vez que eu ouvi algo do tipo nas conversas que tive ao longo do projeto e da minha vida. Ouvia alguém falar sobre indígenas e *cabocos* em um tempo tão recente, corpóreo ou não, de aproximadamente 50 anos atrás. Para um quadro em que se consolida discursos de extermínio total de indígenas desde o século XIX, reforçado com as narrativas arqueológicas que vão enfatizar ocupações muito recuadas no tempo, essas são contra-narrativas que apontam para populações vivas que estavam em constante comunicação com as famílias de trabalhadores residentes nas adjacências das fazendas. Tais narrativas se projetam no presente pela memória.

Um registro de como acontecia essa comunicação é relatado por Seu Zé Hilário, em um dia de trabalho para o seu Emílio de Farias Costa, proprietário de terras na Serra do Sucumbido e ex-prefeito de São Braz do Piauí.

É que o Emílio tava arrancando mandioca e carregava numa picape. Foi uma molecada arrancar mandioca [na Serra do Sucumbido] e eu tava sendo o forneiro [no centro da cidade], quando foi logo que eu tava botando massa no forno chegou a picapinha. O patrão que era o Emílio disse: ‘Mas rapaz vocês

⁴⁴ Doralice dos Santos Silva, 72 anos. Entrevista realizada em 03/04/2019.

já vieram?’ [eles responderam]. ‘Viemo, que tem uns caboco lá que não deixa nós arranca a mandioca não’. Aí [Emílio] disse ‘e agora?’. Eu disse, Emílio caça uma pessoa aí pra trabalhar no forno que eu vou lá arrancar a mandioca mais eles, ele disse ‘tu vai Zé?’. Eu falei, vou! E aí fui. Chegou lá nois botamo a picapinha assim... começamo arrancar lá... aí eu falei, aí ó cadê o que tava assombrando vocês? Cêis são gente... aí caiu um maracujá bem no meu pé e eu num vi, cacei, cacei e num vi, aí eu pedi eles pra jogar outra coisa mode eu pegar pra ver se era pedra mesmo... aí veio duas mão cheia de terra jogaram assim por cima e aí eu fui lá ver e era pedra mesmo, eu disse vocês tão vendo como é os **caboco**? Aí um dos rapaz que foi arrancar mandioca falou: aí é porque são fi dumas égua... ah, meu amigo, se ele num entra debaixo do carro ele tinha era morrido, levantaram foi pra pegar mesmo fizeram todo o barulho assim na cerca da roça. Agora eu fiquei bem quetinho que eles não iam mexer comigo mesmo... (José Hilário de Sousa, 81 anos)⁴⁵.

Para além dos detalhes sobre o contato que o senhor teve com os *cabocos*, o que me chamou atenção em seu relato foi a proximidade que ele afirma ter com eles. Perguntei a ele os *cabocos* o conheciam e Dona Vanja foi quem me respondeu: “Eles [cabocos] sabem que ele era da mesma raça deles”. Logo, a comunicação parece acontecer com aqueles que possuem uma familiaridade, que no caso do Seu Zé Hilário, vem desde seu avô. Segundo ele, os *cabocos* “num se apresenta pra você sentir que eles tá pegado em você não. Mas eu não vi não, eu vi foi as pedra. Era bem em cima da cerca, aí eu mandei eles ir embora que ali só tinha gente besta”. Na interpretação dele, “não se apresentar” é uma forma de encantamento, assim como “andar num passo só”, relatado também por Dona Dora. De acordo com o Seu Zé Hilário, “o encantamento é o seguinte, eles se fossem dez, todos dez pisava num rastro só, só ficava um rastro. Aí eles tinha o sistema deles falarem lá uns os outro entendia mas a gente que era mais afastado num entendia”. Quando Seu Zé Hilário fala sobre um tempo em que o seu avô já não era mais vivo, destaca que graças ao contato que teve com ele, ainda conseguia reconhecer os sinais dos seus semelhantes que resistiam na região.

Seu Zé Hilário e Dona Vanja citam ainda as “pisas”⁴⁶ dos *cabocos* na caatinga” que aconteceram com parentes próximos. No caso do Seu Zé Hilário, seu irmão teria sido “pego pelos índios e deram uma pisa”. Após os acontecimentos, o rapaz teria sido obrigado a se mudar e a ir morar em São Paulo, e depois disso o rapaz nunca mais voltou a São Braz do Piauí. Na narrativa de Dona Dora, quem levo a *pisa* dos *cabocos* é sua prima: “um dia ela saiu para buscar água quando começou a leva a pisa. Ela escutava conversando, mas não os via. Isso aconteceu quando ela tinha 15 anos. Hoje ela mora em São Paulo, mas quando vai na região conta esta história, [pois] nunca esqueceu⁴⁷”. Esses relatos, para mim, são novidade

⁴⁵ José Hilário de Sousa, 81 anos. Entrevista realizada em 04/04/2019.

⁴⁶ Expressão usada para surra.

⁴⁷ Doralice dos Santos Silva, 72 anos. Entrevista realizada em 03/04/2019.

dentro de um contexto familiar. No entanto, como eu já havia mencionado no capítulo anterior, as histórias sobre os “caboclos brabos” que habitam os pés de umbuzeiro na época de frutificação, registradas para o município de Guaribas-PI, me lembram que, quando era criança, fui ensinada a ter cuidado ao andar sozinha na caatinga e, principalmente, ao passar debaixo dos pés de umbuzeiro e de figueira, pois estes eram os lugares dos “espíritos”. Fazendo uma análise com o contexto em que os *cabocos* fugiam e tentavam se proteger no meio da caatinga, é possível que as “pisas” sejam armadilhas montadas no meio do mato para afastar os caçadores, uma forma de resistência de populações que defendiam um território onde ainda era possível sobreviver: a caatinga. Ao mesmo tempo, as narrativas sugerem a persistência dos cabocos no presente, revelando a atuação de seres que se expressam na dimensão da memória e da experiência.

Outro ponto que quero destacar da conversa com Seu Zé Hilário e Dona Vanja são os detalhes sobre os grupos que moravam nas aldeias. Eles constituem um modelo de ocupação regional pautado nas populações indígenas que serve, inclusive, para o casal referenciar e explicar parte dos achados arqueológicos. São Braz do Piauí teria sido ocupada por dois grupos diferentes entre si, que ocupavam lados opostos da Serra, vivendo em constante negociação. Perguntei também o que aconteceu com eles, para onde eles foram. Para Dona Vanja, eles foram se afastando porque foi “chegando, chegando gente”, indicando a chegada dos colonizadores no lugar. Seu Zé Hilário traz mais detalhes sobre a organização desses povos, indicando que não era um único grupo que vivia ali.

Eles se desentenderam né, os dois chefe, aqui num era só uma era duas aí eles encontraram, agora os chefe tiveram que conversar pra num ter violência naquele grupo. Aí se entenderam lá até que deixaram os **caldeirão** entupido pra ninguém abrir nunca, ninguém, nem eles nem outras pessoas e lá ainda hoje tão entupido, lá no **Sucumbido** (Doralice dos Santos Silva, 72 anos).

Os “caldeirão” são cavidades nas rochas que, naturalmente, se enchem de água nos tempos chuvosos. Esses locais já foram muito utilizados pela população local para lavagens de roupas e também para momentos de lazer com a família. A passagem que indica que estão “entupidos para ninguém nunca abrir” aproxima-se das memórias sobre a “lagoa encantada”, relatada por Rogério como uma das histórias que seu avô indígena Leocádio contava. Segundo ele, a lagoa fica na Serra do Sucumbido e é “escondida pelos índios, quando algum animal vai beber água essa lagoa desaparece e são poucos que conseguem localizá-la”. Os encantamentos das lagoas aparecem também no entorno da Lagoa São Braz, antiga Lagoa do

Capim. Nos relatos de Sr. Carlos e Dona Marcineide, na época em que os indígenas moravam ali, a lagoa tinha um encantamento que fazia com que a água fosse fria e doce, mas, com a chegada dos colonizadores, eles fugiram para a Serra do Sucumbido e o encantamento acabou tornando a água quente e salgada.

É importante destacar que narrativas sobre as lagoas encantadas são comuns para a região. Conforme Negreiros (2012), as narrativas orais do povoado Barreiros, no município de Guaribas-PI, caracterizam essas formações como a Lagoa Dourada ou Lagoa Encantada dos Pimenteiras, sendo registradas em mapas coloniais dos séculos XIX e século XX, quando os Pimenteiras foram alvos dos colonizadores e fazendeiros. Essa lagoa era habitada por *cabocos* e, assim como indica Rogério, o lugar só aparecia para quem eles desejassem. Essas narrativas marcam a persistência da memória dos *cabocos* e seus encantamentos no presente, interferindo no cotidiano.

Um cenário comum das narrativas sobre os *cabocos* envolve os trabalhos nas roças, que geralmente estão localizadas próximas às serras da Lagoa de Cima ou do Sucumbido. Como ilustra a memória de Dona Elvira, “a lembrança que eu guardo da infância é de ter trabalhado muito na roça”. Dona Elvira tem 79 anos de idade e mora sozinha no centro de São Braz do Piauí. Como muitos moradores do centro, eu já a conhecia desde os tempos da padaria dos meus pais e tenho uma vaga lembrança de dona Elvira indo comprar pão todos os dias. Mais uma vez, a lembrança da minha família me aproximou de uma das narradoras. Ela conhece meu pai e minha mãe e me trouxe também a lembrança da minha avó materna, vó Lúcia, que morava no povoado Tanque Velho. Dona Elvira possui estatura pequena, pele avermelhada, cabelos lisos e grisalhos. Para quem passa pela rua da casa dela, é comum vê-la em pé na calçada, observando a movimentação da cidade. Encontrar alguém para conversar é como um remédio, conforme me conta, já que está acostumada a ficar sozinha o dia inteiro. Ela se emocionou ao lembrar da época em que trabalhava na roça e dividiu a felicidade de hoje poder ver sua roça plantada com milho e feijão. Esse foi um momento que nos comoveu, com a força da senhora que tem em seu corpo as marcas de trabalho duro. Hoje, aos quase 80 anos, contemplar a plantação é talvez a melhor lembrança daquela época. De acordo com ela, “era trabalho, mas também era a diversão daquele tempo”.

O assunto sobre o trabalho na roça e a relação próxima com o mato me instigou a perguntá-la se, naquela época, ela ouvia falar de *índios* ou *cabocos*, e ela me respondeu: “Ouvia e via também. Eles viviam do mato. Chegavam assim na porta de casa e perguntavam: ‘Aqui tem grajau?’ Aí, a gente dizia que não tinha e eles ficavam”. Segundo Dona Elvira,

grajau é um termo para designar cachorro e que eles teriam medo dos cachorros porque muitos foram “pegos” com o auxílio de cães bravos ou caçadores. Na sua narrativa, a figura do índio aparece, dessa vez, de forma física, relatando que, quando os moradores diziam que não tinha cachorro, os *índios* se mantinham por perto. Dona Elvira afirmou que os viu quando era criança e que eles foram “desaparecendo aos poucos”.

O lugar onde os *cabocos* viviam está na lembrança da infância de Dona Elvira e também de Dona Vanja. Conhecido como “Grota Funda”, onde tinha o “umbuzeiro dos Tapuio”, indicou Dona Elvira, esse lugar é caracterizado como um “limpo”⁴⁸, uma terra batida onde não nascia mato, que segundo Dona Vanja está para o lado da serra próxima de sua casa. Dona Vanja deu mais detalhes sobre esse lugar:

Olha nós tinha um serviço, meu pai tinha um serviço nos baixão, que ficava distante daqui, nós ia pra lá pro serviço, quando era de noite eles atrevesava de uma serra pra outra batendo... batendo numas coisa lá, atrevesava o baixão mas nós num ficava com medo não... alí os **índio**, passava bem pertin de nós de onde nós tava arranchado... trevesava de uma serra pra outra, nunca esqueci disso ai, um dia fiquei com medo... Andei muito, mais minha vó aqui pra cima e ela dizia, ó minha fia aqui era a aldeia dos índio. Tem os **limpão** lá no lugar das casa que eles morava aqui pra cima, não criava mato era sempre limpo e ela dizia, eu era pequena eu ia pros pé de imbuzeiro mais ela e ela mostrava, aqui era aldeia dos **índio** (Evangelista de Souza, 83 anos)⁴⁹.

As memórias de Dona Vanja estão vinculadas também ao avô de seu marido, Seu Higino José, mais conhecido como Zé Higino. Ela conta que ele conversava sobre muitas histórias e também cantava as cantigas de *índio*:

Não é? ele cantava, eu já tinha casado com o Zé aí eu ainda conheci ele, ele gostava de cantar, aí ele cantou umas duas e eu aprendi, nunca esqueci”. Porque quando eu casei com ele (Zé Hilário), eu fiquei conhecendo ele [Higino José, avô de Zé Hilário e lembrando como indígena], ele morava assim lá... lá no pé de serra e eu ia lá mais ele (Evangelista de Souza, 83 anos).

Dona Vanja já tinha cantando para Jordânia e Pablo, arqueólogos sanbrazenses e colaboradores do LAPA em outras oportunidades. No momento da nossa conversa, estava com vergonha de cantar na nossa frente, talvez pela quantidade de pessoas assistindo: além dos membros do LAPA, nosso encontro aconteceu junto com outros membros de sua família. Jordânia começou a cantar o primeiro verso e Dona Vanja prosseguiu:

“*Quem são vocês?*”

⁴⁸ Com as indicações de Dona Vanja, eu e a equipe do LAPA ainda tentamos localizar o local que ela nos indicou, porém, além da mata muito fechada, tinha muitas cercas de roças que dificultaram o acesso.

⁴⁹ Evangelista de Souza, 83 anos. Entrevista realizada em 04/04/2019.

*Mandaram me chamar
 Eu não vou lá
 Vou pra Belém
 Minina adora
 Quem são vocês?
Caboco da aldeia!
 Pra onde vão?
 Vamo pra Belém!
 Fazer o quê?
 Jesus nosso bem!
 Mandou me chamar
 Eu não vou lá”.*

As cantigas foram mais uma das coisas novas para mim. Além de Dona Vanja, cruzei por outros lugares onde as cantigas apareceram nas conversas abertas pelas coisas arqueológicas e seus trânsitos entre *cabocos* e indígenas, como foi o caso da entrevista com Dona Dedite Ferreira dos Santos, 87 anos⁵⁰. A casa da senhora foi indicada pelo seu filho Solimar Oliveira, que me parou em uma esquina de São Braz do Piauí, quando estava circulando pela cidade fazendo minhas observações, junto com Evanilza Lopes, bolsista do LAPA.

A casa de Dona Dedite tem o telhado baixo e a fachada é pintada de branco, bem em frente a um pé de figueira (**Figura 63**). No dia da entrevista, ela estava acompanhada de sua filha Ida dos Santos Dias, 55 anos, que também participou da entrevista. Dona Dedite relata que sempre morou em São Braz do Piauí (centro) e sua família toda também, desde seus avós e bisavós. Ela conta que eles – *cabocos* – moravam ali, onde estava a casa dela, e que no pé de figueira existe uma urna enterrada.

(...) a rua era toda fechada, era ematada e **índio** tinha. A morada mesmo dos **índio** era bem aí, tinha pote de índio bem ai nessa terra. Ainda cavaram aí. Aí era lugar dos índio, aqui agora é cidade mas no meu tempo quando eu era menina e casei está rua toda, toda era ematada, as ruas era tudo cheia de pé de canafista, de pau do mato, aqui era muito, hoje que virou tudo cidade, tudo mais esquisito que no outro tempo (Dedite Ferreira dos Santos, 87 anos).

A senhora nos contou o caso de um moço que estacionou o carro nas proximidades da figueira e pernitoiu. Quando amanheceu, o rapaz falou que ouviu uns assobios que o assombraram. Ela sorriu e disse: “Eram eles!”. Dona Dedite afirma que antes escutava os assobios com frequência, mas já tem alguns anos que ela não escuta mais. Perguntei se ela chegava a ver eles e, assim como Seu Zé Hilário, ela afirma que “Não, a gente não vê, eles faz aquele ribuliço como quem a gente tá vendo, mas a gente num vê, mas aí é moradia deles...Eu tenho umas cantiga deles que quando canta, oxe eles vêm baixar em cima”. Arrisquei a

⁵⁰ Dedite Ferreira dos Santos, 87 anos. Entrevista realizada no dia 04/03/2020.

perguntar se ela sabe das cantigas e, repentinamente, sua filha Ida interferiu dizendo para ela que não cantasse, pois, afirma que a cantiga “é muito pesada”. Eu realmente não sei o que teria acontecido se Dona Dedite tivesse cantado e, naquele momento, a intervenção de sua filha pareceu necessária. Dona Detide respeitou o pedido dela e concordou com sua afirmação:

É, é muito pesada a gente cantar as músicas deles. Porque tinha um velho que ele era índio, que ele é deste povo do Higino [João Higino], que ele chamava **Zé Higino**. Ele era índio e eu tinha uma colega que nós ia dormir lá, que ele morava lá do outro lado e aí ele botava nós pra cantar pra ele ver... ele ia cantar aquelas cantiga aí com tempo ele parava porque se ele cantasse os índio baixava em cima. É...aqui é um lugar mesmo dos índios (Dedite Ferreira dos Santos, 87 anos).

Figura 63: Pé de figueira em frente à casa da Dona Dedite



Fonte: Acervo LAPA (2020).

A narrativa de Dona Dedite entrelaçou passado e presente de uma forma que me chamou a atenção. Ela falou sobre os índios do passado, apontou para as coisas que ela associava a eles e a narrativa pairou e se dissipou naquela sala, deixando a possibilidade de eles ainda hoje estarem ali, no mesmo lugar, já que, segundo ela, “é só cantar, que eles vêm”. As memórias de Dona Dedite e Dona Vanja sobre as cantigas me levam a pensar sobre a própria figura de José Higino, indígena e professor que promovia encontros com festas e cantigas que representam os indígenas e *cabocos*.

Ao investigar melhor sobre esses cantos, cruzei com as cantigas da Lapinha, manifestação cultural vinculada à Igreja Católica em reverência ao nascimento de Jesus Cristo, que mencionei no capítulo anterior. A foto a seguir é um registro de uma apresentação da Lapinha na comunidade Novo Bom Jesus, em dezembro de 2016 (**Figura 64 e 65**).

Figura 64: Apresentação dos Cabocos da Lapinha



Fonte: Acervo pessoal da autora (2016)

Figura 65: Caboco da Lapinha



Fonte: acervo pessoal da autora (2016)

A foto ilustra um menino com o corpo pintado de preto, os olhos de vermelho e portando objetos que lembram adereços comumente associados aos indígenas, como cocar, penas e arco e flecha. Para falar um pouco sobre esse personagem, procurei Maria Lenice, minha antiga vizinha, que participou da apresentação na época. Em outras oportunidades, ela e seu esposo, Sr. Zé Paraíba, também conversaram com a equipe do LAPA. Mande a foto para Lenice por mensagem do *Whatsapp* e pedi a ela que me contasse sobre a festa da Lapinha, especificamente sobre as cantigas relacionada aos *cabocos* e ela cantou uma letra muito semelhante a cantiga que Dona Vanja aprendeu com Seu José Higino:

*“Hoje é noite de alegria
Vamos ver o messias
Hoje é noite alegria
Vamos ver o messias
Quem são vocês?
Caboco da aldeia
Pra onde vão?
Para Belém
Fazer o que?
Mandaram me chamar
Mas eu não vou vou lá
Eu vou pra Belém
Menino adora
Eu vou pra Belém
Menino adora”.*

Na atuação, os *cabocos* aparecem no final, após as apresentações das outras participantes: mestra, contra-mestra, borboletas, pastoras e cigana. Quando os *cabocos* entram em cena, eles gritam, correm e agitam o público, simbolizando a queima das palhas da manjedoura que “acolheu” Jesus Cristo em seu nascimento. Ainda sobre as “cantigas de índios e caboclos” para a região de São Raimundo Nonato, encontrei no trabalho de Santos (2019) os relatos de Dona Vani sobre as cantigas que ouviu de sua vizinha, Dona Antônia. Conforme Dona Vani, Dona Antônia aprendeu a canção com os *índios*. Nos trechos registrados por Santos, Dona Vani canta:

*“Eu sou um índio da corte do Juremar, eu nunca enganei ninguém e nem pretendo enganar.
Na minha aldeia tem sete **caboclo**, todos os sete estão açoitar.
Eu já vou me embora, meu pai me chamou, lá na minha aldeia, já bateu rigogô
[...] Minha mãe oxã me acabou de criar, mais ele era o ex caçador, eu sou filho da índia, da cobra coral [...]” (SANTOS, 2019, p. 52).*

A canção mencionada por Dona Vani possui trechos muito parecidos com pontos de religiões amefricanas, como é o caso da Jurema e da Umbanda:

*Meu pai Oxossi nasceu na Jurema
 A minha mãe Oxum acabou de criar
 Mas ele hoje é rei caçador
 Ele é filho da índia da cobra coral
 E quando a Jurema abrir
 Vou perguntar quem é
 Se é Oxossi, Pena Branca ou o **caboclo** Canindé⁵¹.*

Analisar essas canções e perceber tais aproximações significou um ponto de virada em minhas reflexões. Permitiu com que eu percebesse que, nas narrativas sobre *cabocos* e indígenas, abriam-se espaços para expressões de amefricanidades, no sentido proposto por Lélia González (1988). Conforme discutido na parte teórica deste trabalho, a amefricanidade sinaliza os contextos específicos produzidos pela diáspora negra e pelas tentativas de extermínio das populações indígenas da América, enfatizando suas resistências, acordos e associações. O conceito busca, assim, superar as formas de invisibilização de povos negros e indígenas nas narrativas históricas, demarcando suas existências no contexto específico do colonialismo, colonialidade e enfrentamento do racismo. Na minha pesquisa, ao mesmo tempo em que o *caboco* sinaliza para ativação de memórias relacionadas com indígenas e a ocupação da região, entendo que expressa também a participação de povos negros escravizados e seus descendentes.

Nesse sentido, penso que as formas de classificação criadas pelo estado colonial para diferenciar escravizados, libertos e miscigenados podem ter sido, inclusive, ressignificadas como estratégia de resistência na medida em que reivindicar um corpo racializado em termos de indígena ou negro acarretava violências e discriminações na sociedade colonial. Por isso que o termo *caboclo* foi tão utilizado no período pós-abolição, ao incluir não só indígenas, mas escravos libertos. Desse modo, as cantigas invocam a afirmação de Ferreti (1994), ao indicar que os *caboclos* também estão presentes nas religiões de matriz africana como encantados, guias espirituais ou orixás ligados a grupos indígenas, caracterizando algumas tradições de Umbanda e Jurema. Essas sobreposições são importantes, principalmente para o contexto de São Braz do Piauí, onde a presença negra ainda é pouco discutida para além das narrativas que envolvem a escravidão.

Para encerrar essa discussão no momento, devo lembrar que cruzei com as narrativas sobre indígenas e *cabocos* quando estava atrás das coisas arqueológicas. As narrativas dos colaboradores se desenvolvem a partir dos achados de urnas funerárias, machadinhas e vivências com arqueólogos, a partir das quais a maioria dos moradores afirma que moram em

⁵¹ Os arquivos com esse ponto podem ser encontrados no seguinte endereço: <https://pdfcoffee.com/apostilha-pontos-de-jurema-pdf-free.html>.

cima dos *potes*. Ao longo das narrativas que articulei neste capítulo, busquei demonstrar que perseguir as coisas arqueológicas me direcionou para caminhos da memória e da experiência, possibilitando o meu trânsito por diferentes histórias, em que fui surpreendida pelos fluxos estabelecidos (HAMILAKIS, 2011, 2016; INGOLD, 2012; SANTOS, 2015). Isso se deu partindo das interpretações sobre as oficinas de cerâmica que me levaram à Dona Joana; as “coroas de pedras” como forma de localização dos *potes*; as coleções de machadinhas e as histórias sobre as pedras de coriscos; a presença indígena em um tempo recente e as sobreposições entre índios e *cabocos*. Desse modo, pelas matas trancadas da caatinga, os povos amefricanos (sobre)viviam. Para isso, utilizavam de diferentes estratégias: a camuflagem nas folhas e nos topos das árvores; os encantamentos que tornavam as lagoas invisíveis; na construção de armadilhas; as pisadas em um rastro só; a divisão dos grupos; a procura por cachorros; e, também, a construção de laços com os trabalhadores das fazendas da região.

As diferentes atribuições ao termo *caboco* que eu tentei referenciar até aqui são provas do quanto complexas as coisas arqueológicas e suas associações podem ser quando encaradas como uma expressão de amefricanidade. Nesse sentido, ao perceber as intercessões entre os contextos históricos e ouvir as memórias que persistem, posso denunciar um racismo em atuação. Nesse sentido, posso considerar que a Arqueologia moderna tem contribuído com essas premissas, principalmente quando se apoia em visões de identidade essencializadas, pressupondo a correlação direta entre materiais arqueológicos e indígenas em um passado remoto, mas desconsiderando sua diversidade de trânsitos. Em outras palavras, a ênfase em um passado pré-histórico ou indígena dado como autoevidente pode funcionar como uma espécie de venda para perceber as estratégias de branqueamento e de eliminação de corpos racializados na memória nacional.

Quando eu iniciei esta pesquisa, as associações restritas às populações indígenas estavam muito óbvias, afinal, são considerações já feitas por pesquisas arqueológicas anteriores, embora estejam vinculadas a uma figura indígena cristalizada no passado. O fato é que perceber não só as coisas arqueológicas no presente, mas também as suas representações hoje, como é o caso dos *cabocos*, me faz retornar ao ponto de início e questionar se os *cabocos* de São Braz do Piauí não eram talvez, expressão de diferentes identidades em associação frente ao colonialismo. Desse modo, é importante reiterar que associações automáticas com indígenas podem deixar escapar dizibilidades sobre a presença negra que se projeta pelas entrelinhas dessas narrativas. Desse modo, por meio das memórias dos *cabocos*,

que emergem no rastro das coisas arqueológicas, observamos a persistência de resistências ao que Ailton Krenak (2019) denomina como “liquidificador chamado humanidade”, de modo que as expressões que vazam nas narrativas, cantigas e manifestações culturais, como a Lapinha e pontos da Jurema e da Umbanda, constituem-se como uma sustentação de vínculos com as memórias ancestrais.

5.5 COSTURANDO TECIDOS COLETIVOS

Um dos meus propósitos neste trabalho foi desenvolver práticas de pesquisa menos autoritárias, atentas para as implicações dos conflitos sociais e políticos, em consonância com as provocações da pesquisa-ação e com a Arqueologia Etnográfica (HAMILAKIS, 2011; THIOLENT, 1980). Assim, o meu objetivo nesse tópico é mostrar como ampliei os meus horizontes interpretativos em São Braz do Piauí. Para além das entrevistas e encontros mencionados anteriormente, busquei me envolver com os segmentos educativos e administrativos da comunidade, objetivando estabelecer pontes entre a Arqueologia e os diferentes públicos de São Braz do Piauí (SILVA, 2017; RICHARDSON; ALMANSA-SANCHEZ, 2015). Elas foram experiências que serviram para avaliar o trabalho que vinha realizando e, ao mesmo tempo, experimentar formas de comunicação e construção coletiva de ideias menos colonialistas de patrimônio, de acordo com os propósitos da Arqueologia Pública e Museologia Social.

Inspirada nas oficinas de cerâmica realizadas no ano de 2017, busquei experimentar mais estratégias de diálogo com a comunidade. Assim, no ano de 2019, em parceria com a Casa do Patrimônio-IPHAN, realizamos a exposição itinerária intitulada “Exposição Fotográfica: São Raimundo Nonato, Memórias Compartilhadas” (**Figura 66**). Os *banners* mostravam fotos antigas de São Raimundo Nonato, indicando as mudanças urbanas da cidade. Para quem mora em cidades vizinhas como São Braz do Piauí, ver as fotos antigas é lembrar da própria infância, quando era preciso se deslocar a São Raimundo Nonato para estudar, comprar e vender mercadorias, bem como realizar outros trabalhos e atividades essenciais. A exposição aconteceu nos festejos do padroeiro São Braz do ano de 2019, no mesmo dia da tradicional festa do vaqueiro. As ruas estavam bastante movimentadas e as fotos chamaram a atenção de algumas pessoas que passavam por ali e apontavam para as imagens, contando histórias sobre os donos dos antigos estabelecimentos ou das mudanças nas estruturas das praças. Não por acaso, quem me ajudou na montagem dos expositores e estava lá compartilhando memórias eram Carlos, Newton (**Figura 67**) e Marcos – pai e tios do Dudu. E

também Dona Neusa, que fez questão de parar para me cumprimentar e observar as fotografias (**Figura 68**).

Figura 66: Família observando a exposição e Newton de camisa Verde



Fonte: Acervo LAPA (2019)

Figura 67: Carlos (à esquerda) e outro colaborador lembrando como era andar no ônibus amarelo da foto



Fonte: Acervo LAPA (2019)

Figura 68: Dona Neusa, posando para fotografia junto aos banners da exposição



Fonte: Acervo LAPA (2019)

Mesmo não abordando diretamente as coisas arqueológicas, a experiência funcionou como estratégia de aproximação, como uma oportunidade de começar a conversar com as pessoas sobre as suas vidas e suas memórias. Apesar do tema não ter sido uma escolha da comunidade, a colaboratividade foi expressa na forma como aconteceu a montagem da exposição, cuja narrativa se tornou reflexo dos encontros que aconteceram nessa ocasião. Ainda que não estivessem sendo apresentadas fotos de São Braz do Piauí, observei diversas situações em que grupos de amigos se reuniram para lembrar e compartilhar as memórias da infância e adolescência, quando São Braz era povoado de São Raimundo Nonato. De fato, pensar nesses vínculos entre São Raimundo Nonato e São Braz do Piauí mostrou-se um ponto de partida interessante, com possibilidades de extrapolar para falar das conexões que atravessam a institucionalização da arqueologia, a emancipação da cidade e a inserção dos moradores da região nas instituições de ensino superior de São Raimundo. Dessa maneira, busquei aplicar essas estratégias de exposições e criação de espaços de diálogos sobre

memórias também nas escolas do município, onde eu estava acompanhada da equipe do LAPA nos anos de 2019 e 2020⁵².

Em 2019, já durante o desenvolvimento dessa dissertação, realizei a apresentação de minha pesquisa, incluindo o meu trabalho de conclusão de curso em Arqueologia e Preservação Patrimonial na Unidade Escolar Francisco Antonio da Silva (**Figura 69**). Foi uma exposição para os alunos e professores do ensino médio. Esse momento marcou o meu retorno à escola na qual estudei, onde a maioria dos professores ali presentes também foram os meus mestres.

Este momento foi uma oportunidade para refletir sobre a minha educação, lembrando-me de que eu já estive no lugar de estudante secundarista que recebe outros estudantes das universidades para realizarem suas pesquisas. Acredito que a abertura e o acolhimento característicos das escolas de São Braz do Piauí com os alunos egressos foram essenciais para o meu desenvolvimento e também para os meus movimentos dentro do contexto. Vale ressaltar que, em ocasiões anteriores aos projetos do LAPA, e à minha própria formação em Arqueologia, participei de atividades de Educação Patrimonial com minha irmã Iunny, que, na época, estava concluindo o curso de Arqueologia na UNIVASF. Desde então, eu já flertava com uma Arqueologia colaborativa, ainda que de forma indireta. Minhas contribuições nessas ações, de alguma forma, me prepararam para o que viria nos anos seguintes. Ali eu tive uma base para poder enxergar a educação como um espaço de diálogo sobre arqueologia, memória e patrimônios. Pude utilizar essas experiências para o estabelecimento desta pesquisa, principalmente em momentos em que foi difícil articular reuniões com os moradores.

Na ocasião desta apresentação, as professoras me convidaram para participar de um evento da escola, um encontro entre pais e alunos. O convite coincidiu com a XVII Semana Nacional dos Museus, realizada em maio de 2019, a qual coordenei como colaboradora do LAPA, novamente em parceria com a Casa do Patrimônio - IPHAN. Montamos uma

⁵² Em 2019 e 2020, participei como monitora das ações educativas desenvolvidas pela equipe do LAPA nas escolas municipais Manoel Vicente de Silva, Higinio José de Souza e Gercílio de Castro Macedo de São Braz do Piauí. As abordagens colaborativas aplicadas tiveram como objetivo realizar reflexões acerca do patrimônio arqueológico e cultural e suas repercussões na história local. A importância das escolas nessa pesquisa se pauta na sua potencialidade em conectar diferentes segmentos da comunidade. Nas minhas memórias, é um espaço de atenção e cuidado, no qual eu pude me comunicar com públicos de diferentes idades – principalmente as crianças, que nos possibilitaram a expressão lúdica, por meio de brincadeiras e criatividade. Dinâmicas como o “jogo da forca” e a “pedra da memória” facilitaram a nossa comunicação. Assim, este foi, o momento em que dividíamos as turmas em dois grupos e pedíamos para um representante de cada grupo nos dizer o nome de algo que fosse importante para ele, que considerasse como patrimônio. Também foi relevante nessas atividades a montagem nas escolas de exposições colaborativas a partir de materiais arqueológicos e objetos afetivos dos estudantes, estabelecendo um cenário para trocas de saberes e experiências. Por questões de tempo, não pude explorar em profundidade essas ações e os dados gerados com a empreitada na minha pesquisa de mestrado, mas informações mais detalhadas sobre o projeto podem ser obtidas no trabalho de Geane da Silva (2021).

exposição com a coleção de referência do IPHAN, como materiais líticos polidos e lascados e material cerâmico, os quais chamaram a atenção das crianças pela beleza e familiaridade. Contamos também com a exposição de Dona Vani e Seu Valdomiro, moradores do bairro Ingazeira, no município de São Raimundo Nonato, nas proximidades da UNIVASF. Essa exposição foi montada conforme a escolha de Dona Vani e Seu Valdomiro, que participaram da pesquisa colaborativa de Thor Gabriel Martins (2019), em que o objetivo foi compartilhar as narrativas e sentimentos sobre objetos domésticos antigos, como ferro de passar a carvão, marreta e pegador, ralo, moinho entre outros. Conforme Martins e Amaral (2021, p. 67) “essa coleção de objetos é, segundo seus próprios donos, o testemunho de sobrevivência, a mostra de como era vida antigamente e o porquê a atual, mesmo com problemas, é tão valorizada”. Esse contexto ilustra como as coisas e objetos marcam a vida das pessoas e seus significados e demonstra que interpretações não estão restritas às arqueologias institucionais.

Figura 69: Apresentação na Escola Francisco Antônio



Fonte: Acervo LAPA (2019)

As coisas de Dona Vani e Seu Valdomiro eram observadas pelos pais dos alunos, que se lembravam de seus avós e indicavam a existência de coisas semelhantes em suas casas (**Figura 70**). Foi também uma forma de estabelecer interfaces entre as movimentações da Arqueologia Etnográfica e as possibilidades desses encontros gerarem outras histórias. Outro elemento da exposição foram os *banners* (**Figura 71**) das pesquisas realizadas pelos

colaboradores do LAPA para apresentações em congressos. Naquele cenário, o que chamou a atenção das pessoas que se aproximavam foram as fotos das lagoas e dos sítios da Serra da Lagoa de Cima, a partir das quais alguns apontavam e reconheciam os lugares próximos das suas casas.

Figura 70 e 71: Exposição na Escola Francisco Antônio



Fonte: Acervo LAPA (2019)

A campanha do LAPA em março de 2020 foi a última atividade de campo antes da pandemia da COVID-19. Essa crise global de saúde, sem dúvidas, foi e ainda está sendo um momento muito difícil para todos, principalmente para as pessoas que se encontram em vulnerabilidade social. Em meio a crises sanitárias, políticas e econômicas enfrentadas, ocorreram em 2020 as eleições municipais em todo país. Em São Braz do Piauí, percebi que o debate público ficou em evidência, catalisando mobilizações populares em prol dos candidatos que se colocaram disponíveis. Ao me perceber em um momento de inércia provocado pela pandemia, busquei me envolver nos debates políticos, procurando candidatas a vereadoras e a prefeitos para colocar em pauta a importância da continuidade dos projetos colaborativos voltados para arqueologias plurais junto à comunidade. Seguir as coisas arqueológicas, no meu entendimento, significa também me colocar junto à ação política e à transformação da minha realidade (BENAVIDES, 2011). Inclusive, por conta da minha pesquisa, já circulava pela Secretaria de Cultura, sendo reconhecida como aquela interessada nos “assuntos culturais” da cidade.

Faz-se necessário destacar que, no período das eleições, o prefeito da época, candidato à reeleição, Nilton Pereira Cardoso – também filho de Dona Divina – veio a óbito devido a

complicações da COVID-19. Essa situação trouxe ainda mais intensidade para as mobilizações que aconteciam na cidade. Sua filha, Deborah Cardoso, de 29 anos, assumiu a candidatura de seu pai e ganhou as eleições. O dia das eleições foi marcado por pesar e tensões entre as oposições, mas também por esperança, celebrado pela maioria dos eleitores que comemoraram na praça José Gregório. Especificamente, me empolguei com o compromisso da nova gestão em incentivar os projetos colaborativos vigentes no município.

Após o período das eleições, busquei também me envolver em licitações promovidas pela Lei Aldir Blanc (Lei Federal nº 14.017/2020), que culminou na I Mostra Cultural Ascendino José da Silva e Nilton Cardoso, realizada em janeiro de 2021, em São Braz do Piauí. Em homenagem ao ex-prefeito da cidade e a Ascendino José da Silva, conhecido sanfoneiro da região, o evento reuniu os músicos da cidade, grupo de danças tradicionais, exposições de artesanatos e vasilhames de *loiças*, bem como apresentação da Lapinha (**Figura 72**), entre outros. O evento foi transmitido ao vivo pelo canal do YouTube TV Jesus Lima⁵³. O objetivo da minha apresentação foi falar sobre a produção de *loiças* na comunidade, destacando a história da Dona Joana e de Dona Teresinha Vieira – senhora que atualmente produz panelas e vasilhas de barro e também estava fazendo parte das exposições da mostra (**Figura 73**).

Figura 72: Apresentação da Lapinha



⁵³ A gravação da live pode ser conferida no *link*: <https://www.youtube.com/watch?v=5UbluqycgZg&t=8434s>. Acesso em dezembro de 2021.

Fonte: Marcineido dos Santos Ferreira (2021)

Figura 72: Apresentação na Live da I Mostra Cultural



Fonte: Acervo da autora (2021).

Depois da apresentação, ao conferir o vídeo no Youtube, me dei conta que a TV Jesus Lima consiste em veículo de caráter cristão-conservador, destacando-se pela cobertura e apoio às pautas defendidas pelo Governo Federal em exercício. Diante dessa constatação, pude refletir a respeito da importância política de seguir as coisas (INGOLD, 2012). Conforme percebi, significou para mim estar aberta para o imprevisto, para sair do esperado, para criar novas possibilidades de associação e diálogo, permitindo o trânsito por territórios que, na minha opinião, estavam completamente interditados. Na *live*, que já teve até agora quase 1900 visualizações, pude falar de minha pesquisa, narrando memórias, afetos e experiências, para um público diverso.

Finalmente, perceber a multiplicidade de narrativas que encontrei no caminho das coisas arqueológicas foi importante para ressaltar a multiplicidade de passados-presentes na comunidade, indo contra a criação de uma história única e homogênea, ao mesmo tempo que pude constatar as possibilidades de produção de novos saberes que emergem por meio de arqueologias abertas para a experiência, os afetos e a memórias.

CARTA DE DESPEDIDA OU ATÉ LOGO? (CONSIDERAÇÕES FINAIS)

Lagoa Grande, São Braz do Piauí, dezembro de 2021

Querida pessoa leitora,

Hoje comecei o dia ouvindo uma canção de Luedji Luna – um corpo no mundo que muito me descreve neste momento:

“Atravessei o mar, um sol
da América do Sul me guia
Trago uma mala de mão
Dentro uma oração, um adeus”.

A América do Sul é terra de muitos nomes. Sabe-se que, para os povos Kuna, é conhecida como *Abya Ayala* e significa “Terra madura” (QUENTAL, 2012). No território brasileiro, ela é celebrada também como *Pindorama* pelos povos Tupi-Guarani, que quer dizer “Terra das palmeiras”. Lélia González subverte o próprio termo, prestando atenção no caráter específico da nossa língua, o *pretugues*, e a chama de *América Ladina*, assim reivindicando as contribuições culturais negras e indígenas neste continente. No mesmo sentido de González, Nego Bispo prefere chamar de *afro-pindorama* como um exercício de descolonização da linguagem e do pensamento. Dessa forma, pensar nessas variações e em possibilidades de conexões me deixa nostálgica, no final deste trabalho. Ao mesmo tempo, me permite perceber que histórias, memórias e encontros de São Braz do Piauí não se restringem a conhecimentos geograficamente localizados, mas que podem e devem transitar em uma arena global, seguindo a provocação de Gnecco (2012).

Para mim, esses são exemplos de estratégias de desobediência das epistemologias dominantes e colonizadoras, como Mignolo (2008) propõe, as quais eu tentei reproduzir neste trabalho. De todo modo, tenho que te dizer: não existe nada de bonito em nadar contra as ondas do mar. Confesso que quase não cheguei até aqui, pois, por diversas vezes, achei que não fosse capaz de dar conta de encarar o colonialismo e de me envolver em tantas histórias diferentes.

Nesse desafio, entendi que conhecimento é poder e que, para sair do lugar de subalternos silenciados e invisíveis, uma opção é apropriar-se de categorias colonialistas, reivindicando o direito à voz, como propôs Spivak (2010), ou mesmo o direito de saber sobre si mesma, a exemplo de Araújo (2015). Na minha experiência, essas estratégias de resistência e subversão serviram para problematizar as bases colonialistas da Arqueologia, misturando objetividade e subjetividade e se aproximando das experiências pessoais. Mas lembre-se, isso não significa jogar no lixo todo o conhecimento produzido a partir da ótica ocidental; muito pelo contrário. É identificar os nós da colonialidade de dentro dela, torcer conceitos e promover novos diálogos que considerem a geopolítica de produção de conhecimento.

Se conhecimento é poder, logo, ele também é político. Collins (2018) aponta para a necessidade de encarar as construções teórico-metodológicas como análises politizadas que estão pautadas em relações de poder. Vejamos os contextos históricos do Piauí e os discursos de extermínios dados como verdade (ASSIS, 2015). Essas narrativas são desafiadas pelas vivências do presente a todo momento. Em setembro de 2020, o primeiro Território Indígena foi reconhecido pelo estado: as comunidades da Serra Grande dos povos indígenas Kariri, no município de Queimada Nova. O lugar dos povos originais virou pasto para gado e somente 520 anos depois é que se admitiu a sua existência. A Arqueologia regional, ainda que involuntariamente, contribui para selar e constituir uma narrativa única de *índios*, tratados como peças de museu que compõem um ideal nacional elaborado por uma elite (BARRETO, 1999; WICHERS, 2010; SMITH; WATERTON, 2009).

Nesse sentido, entre a Arqueologia e o seu público alvo existe uma série de articulações e escolhas políticas que vai determinar a quem a narrativa se direciona, e quem serão os protagonistas das interpretações em torno dos objetos estáticos e os aprisionados no passado. A Arqueologia Pública, enquanto conceito e suas variações ao longo do tempo, tem se comprometido com o intercâmbio e as problematizações das disputas narrativas entre disciplinas e comunidades (RICHARDSON; ALMANSA-SÁNCHEZ, 2015).

Para mim, este tem sido um caminho para começar, mas que ainda se tem muito para problematizar, como, por exemplo, as questões de raça que emergem dos contextos de estudo com públicos e comunidades diversas. De fato, não escapamos das violências epistêmicas e colonialidades na produção de conhecimentos, principalmente considerando que a colonialidade do poder é baseada na diferença racial como ferramenta de classificação universal e dominação social (QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2017). No caso desta pesquisa,

por exemplo, não fazia parte do meu objetivo primeiro discutir diferenças e associações entre indígenas e *cabocos*. No entanto, acabou sendo uma das questões centrais desta dissertação.

Devo admitir que escrever sobre os resultados desta pesquisa foi também lidar com a colonialidade que transpassa o meu corpo. Apresentar os bordados de memórias de outras pessoas com as minhas interpretações me fez deslocar de um lugar de dor, um lugar onde eu não estava acostumada a me expressar, ou sobre o qual não me sentia autorizada para falar. Ao longo deste processo, tenho pensado muito sobre como contar sobre a minha trajetória neste trabalho, o que despertou, em diversos momentos, a sensação de estar sendo invadida. De certo modo, as minhas escolhas demandaram rupturas com linhas amarradas nas bases das estruturas do colonialismo. Rasgar os vínculos que provocam a sensação de inércia e aceitação dos seus mecanismos foi e é um movimento de retomada de território, onde eu denuncio as violências sutis que possuem raízes profundas em nossos corpos.

Ademais, muito do que Lélia Gonzalez (1984, 1988) chamou como racismo por denegação pode ser entendido por essa via, quando se reconhece que, no Brasil, o racismo funciona a partir de sua negação pela sociedade. Contudo, ele opera de formas muitas vezes sutis, mas não menos violentas, tais como os processos de objetificação, marcados pela redução de corpos racializados a uma parte específica do corpo ou a objetos. As reflexões de Lélia têm me inspirado a questionar a Arqueologia, principalmente aquelas abordagens pautadas em perspectivas essencialistas, que projetam identidades monolíticas para os materiais arqueológicos, invisibilizando outras temporalidades e possibilidades de associação. Desse modo, envolver-me em uma arqueologia multitemporal me permitiu sair de visões de um passado indígena purificado para pensar em amefricanidades.

Devo confessar que, mesmo tentando romper com o racismo estrutural, ainda tenho receio de dizer o que sei ou o que aprendi. Acontece que, apesar de não ter escolhido discutir a racialidade e o racismo em um primeiro momento, eu escolhi romper com uma ciência eugenista. Escolhi ser surpreendida pelo caminho das coisas arqueológicas, “me colocando para jogo” e correndo o risco de parar em lugares inimagináveis. De modo geral, percebi que as coisas arqueológicas funcionam como ativadoras de memórias silenciadas e invisibilizadas não só sobre o coletivo que eu me propunha mergulhar, mas também sobre território do meu corpo. No entanto, a mais importante das minhas escolhas foi não ignorar essas questões – ainda que eu soubesse das dificuldades para enfrentá-las no meio do mestrado, em um contexto de pandemia.

Rodney Harrison (2018) argumenta que uma das ideias-chaves para engajamento arqueológico é uma intervenção discursiva e material no presente. Entendendo que existem diferentes formas de engajar-se no presente, admitindo-se a existência também de multitemporalidades que essas arqueologias podem produzir, e que, “além disso, de modo crítico, da mesma forma que existem muitos passados, existem também muitos futuros possíveis, amarrados e tornados reais pelos passados que a arqueologia faz no presente” (HARRISON, 2018, p. 91).

Desse modo, termino esse trabalho com diversas questões: estamos dispostos a desobedecer aos cânones da Arqueologia tradicional e nos aventurar em outras ontologias e epistemologias? Como engajar-se em pesquisas colaborativas diante de um contexto de crises sanitárias, políticas e econômicas? Quais os futuros que podem ser imaginados com os engajamentos das Arqueologias do presente e das Arqueologia Públicas decoloniais? Quais raízes do colonialismo ainda podemos encontrar na escavação da estratigrafia das vozes? Quais as outras implicações do termo *cabocos* dentro do contexto etnohistórico e arqueológico de São Braz do Piauí? Quais outras expressões de amefricanidade e resistências podem ser percebidas a partir das coisas arqueológicas? Como passado e presente costuram-se e são reelaborados na produção de *loiças* contemporâneas?

São perguntas para um futuro que, como te contei nos meus escritos, também está aqui e agora. Por ora, esse é o momento para encerrar este ciclo de questionamentos, pois, assim como a sabedoria da caatinga, é preciso morrer para poder nascer novamente, colocar um ponto final, para iniciar uma nova frase, de uma outra maneira. Obrigada por chegar até aqui junto comigo! Espero nos vermos novamente com outras questões e com mais fôlego para enfrentar a colonialidade que nos cerca.

Com carinho,

Géssika

REFERÊNCIAS

- ABREU, Regina M. R. M. Patrimonialização das diferenças e os novos sujeitos de direito coletivo no Brasil. In: TARDY, C. (Org.); DODEBEI, Vera (Org.). **Memória e novos patrimônios**. Marseille: OpenEdition Press, 2015, p. 67-93
- AKOTIRENE, Carla. **O que é Interseccionalidade?** Belo Horizonte, Letramento: Justificando, 2018
- ALBERTI, Benjamin. Archaeologies of Ontology. **Annual Review of Anthropology**, vol. 45, nº1, p. 163–179, 2016.
- ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. 4ª ed. Recife: FJN; Ed. Massangana; São Paulo: Cortez, 2009.
- ALENCASTRO, Luís Felipe. **O trato dos viventes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALMEIDA, Marcia Bezerra. **O Australopiteco Corcunda. As crianças e a arqueologia em um projeto de Arqueologia Pública nas escolas**. Tese (Doutorado em Arqueologia), Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- AMARAL, João Paulo Pereira do. **Da colonialidade do patrimônio ao patrimônio decolonial**. Dissertação (Mestrado profissional em Preservação do Patrimônio Cultural) Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro – RJ, 2015.
- ANDERSON, Benedict R. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo**. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Estudos Feministas**, Ano 8, p. 229-236, 2000.
- ARAÚJO, Humberto Hermenegildo. As literaturas locais e o sistema literário nacional. In: **Lugares dos discursos. X Congresso Internacional ABRALIC**, Rio de Janeiro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: <<http://www.hhermenegildo.50webs.com/ABRALIC2006.pdf>>, Acesso em Dezembro de 2021.
- ARAÚJO, Vanessa Rodrigues. **O resgate da memória familiar indígena: um estudo sobre o direito humano de saber quem se é**. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania). Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

ASSIS, Rafael da Silva. **Índios do Território Serra da Capivara: História, Memória e Ensino**. Dissertação. (Mestrado Profissional em Ensino de História). Universidade Federal Do Tocantins, Araguaína, 2016.

ASSIS, Rafael da Silva. Os Índios do Território Serra da Capivara: História, Memória e Ensino. 2015. XXVIII Simpósio Nacional de História. **Anais [...]**, Florianópolis, SC, 2015. p. 1–9.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº11, p. 89-117, 2013.

BANDEIRA, Arkley M. Aproximações entre a etnografia arqueológica e os modos de fazer na comunidade quilombola de Itamatatua, Alcântara – Maranhão. **Revista Arqueologia Pública**, v. 12, n. 1, p. 30–46, 2018.

BARRETO, Cristiana. A construção de uma passado pré-colonial: uma breve história da Arqueologia no Brasil. **Revista USP**, vol. 44, p. 32-51, 1999.

BENEVIDES, O. Hugo. Retornando à origem: Arqueologia Social como filosofia Latinoamericana, **Terceiro Incluído**, v. 1, n. 2, p. 164–192, 2011.

BEZERRA, Márcia. “As Moedas dos Índios”: um estudo de caso sobre os significados do patrimônio arqueológico para os moradores da Vila de Joanes, Marajó, Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Ciências Humanas, vol. 6, nº1, p.57-70, 2011.

BEZERRA, Márcia. **Teto e afeto. Sobre as pessoas, as coisas e a Arqueologia na Amazônia**. 1 ed. Belém: PA: GKNoronha, 2017.

BRAGA, Maria Alda da Silva. **O Museu do Antigo Zabelê na Perspectiva da Arqueologia Pública e Museologia Social**. Monografia (Bacharelado em Arqueologia e Preservação Patrimonial). Universidade Federal do Vale do São Francisco, 2021.

BRANDÃO, Tânia Maria Pires. **O escravo na formação social do Piauí: perspectiva histórica do século XVIII**. Teresina, Editora da UFPI, 1999.

BRANDT, Cristina Thedim. A criação de municípios após a Constituição de 1988 O impacto sobre a repartição do FPM e a Emenda Constitucional nº 15, de 1996. **Revista de Informação Legislativa**, vol.47 n. 187, p.59-75, 2010.

BRASIL. **Lei 3.924 de 26 de julho de 1961**. Dispõe sobre os monumentos arqueológicos e pré-históricos. Brasília, 1961.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 1988.

BRUNO, Maria Cristina Oliveira. **Musealização da Arqueologia: um estudo de modelos para o Projeto Paranapanema**. Tese (Doutorado em Arqueologia), Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

CABRAL, Mariana Petry. **No tempo das pedras moles: Arqueologia e simetria na floresta**. Tese. (Doutorado em Antropologia, Área de Concentração em Arqueologia). Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

CARD, Jeb J. **Spooky Archaeology**. University of New Mexico Press, Albuquerque, 2018

CARDOSO, Cláudia Pons. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. **Estudos Feministas**, vol. 22, nº3, p. 965-986, 2014.

CARRARA, Ângelo A. **Agricultura e Pecuária na Capitania de Minas Gerais (1674-1807)**. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1997.

CASAL, Manuel Aires. **Corografia brasílica, ou Relação histórico-geográfica do Reino do Brasil [pelo] Pe. Manuel Aires de Casal**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1976 [1817].

CASTAÑEDA, Quetzil. E. The 'Ethnographic Turn' in Archaeology. Research Positioning and Reflexivity in Ethnographic Archaeologies. In: CASTAÑEDA, Quetzil E.; MATTHEWS, Christopher N. (Eds.). **Ethnographic Archaeologies: reflections on stakeholders and archaeological practices**. Plymouth: Altamira Press, 2008, p. 25-61.

CÉSAIRE, Aimé. **Discursos sobre o colonialismo**. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1978 [1950].

CHAGAS, Mário & GOUVÊIA, Inês. Museologia social: reflexões e práticas (à guisa de apresentação). **Cadernos do CEOM**, vol. 27, nº41, p. 9 -22, 2014.

CHAGAS, Mário. Museus: antropofagia da memória e do patrimônio. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n.31, pp.15-25. 2005.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. Editora Ática: São Paulo, 2000

CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. Tradução de Luciano Vieira Machado. São Paulo: Estação Liberdade: UNESP, 2006

COLLINS, Patricia Hill. Epistemologia feminista negra. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramon. (org.). **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019

COLLINS, Patricia Hill. Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. **Paragrafo**. v. 5, nº1, p. 6-17, 2017.

CUNHA, Manuela Carneiro. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. **REVISTA USP**, n.75, p. 76-84, 2007.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Un mundo Ch'ixi Es Posible: Ensayos Desde un Presente en Crisis**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

DESVALLÉS, André & MAIRESSE, François. **Conceitos-chave de Museologia**. São Paulo: Comitê Brasileiro do Conselho Internacional de Museus, Pinacoteca do Estado de São Paulo e Secretaria de Estado da Cultura, 2013.

DIAZ-ANDREU, Margarita. Nacionalismo e Arqueologia: o contexto político da nossa disciplina. **REVISTA AULAS. Dossiê Identidades Nacionais**, vol.2, nº2, p.79-113, 2007.

DUARTE, Alice. Nova Museologia: os pontapés de saída de uma abordagem ainda inovadora. **Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio**, vol. 6, nº 1, p.99-117, 2013.

DULCI, Tereza Maria Spyer & MALHEIROS, Mariana Rocha. Um giro decolonial à metodologia científica: apontamentos epistemológicos para metodologias desde e para a América Latina. **Espirales**, Edição Especial, p. 174-193, 2021

DYKE, Ruth M. Archaeology and Social Memory. **Annual Review of Anthropology**, vol. 48, p. 207-225, 2019.

ELLIS, Carolyn & BOCHNER, Arthur P. Autoethnography, personal narrative, reflexivity: research as subject. In.: DENZIN, Norman.; LINCOLN, Yvona (Eds). **Handbook of qualitative research**. Thousand Oaks: SAGE, 2000, p.733-768.

EVARISTO, Conceição. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. **Scripta**, vol. 13, nº 25, p.17-31, 2009.

FABIAN, Johannes. **O tempo e o outro: como a Antropologia estabelece seu objeto**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.

FALS BORDA, Orlando. Experiências teórico-práticas. **Cadernos CIMEAC**, vol. 10, nº. 3, p. 192-248, 2020.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2006 [1961].

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser Afetado. Tradução de Paula Siqueira. **Cadernos de Campo**, nº 13, p.155-161, 2005.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. **Terra de caboclo /Mundicarmo Maria Rocha Ferretti, prefácio de Liana Trindade**. - São Luís: SECMA, 1994.

FERREIRA, Maria Leticia Mazzucchi. Patrimônio: discutindo alguns conceitos. **Diálogos - Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História**, Universidade Estadual de Maringá - Maringá, Brasil. vol.10, núm. 3, 2006, pp. 79-88.

FERREIRA, Luciane Ouriques. Estado-Nação, poder e modernidade: revisitando conceitos. In: **Medicinas indígenas e as políticas da tradição: entre discursos oficiais e vozes indígenas** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2013, pp. 29-48. Saúde dos povos Indígenas collection. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/f48w3/epub/ferreira-9788575415108.epub>.

FERREIRA, Dianária Lima. **OS ANJOS DORMEM: O Cemitério dos Anjos de São Braz do Piauí sob a ótica da Arqueologia Funerária**. Monografia (Bacharelado em Arqueologia e Preservação Patrimonial), Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, 2020.

FONSECA, Maria Cecília Londres. **O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Minc-Iphan, 2005.

FREIRE, Paulo. **Extensão ou Comunicação**. Paz e Terra. 11 ed. Rio de Janeiro. Paz e Terra 2001.

FREITAS, Aline Reinaldo de. **Práticas funerárias dos grupos ceramistas do município de São Braz do Piauí**. Monografia (Bacharelado em Arqueologia e Preservação Patrimonial), Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, 2018.

FREITAS, Altieri Dias; MORAIS, Jorge Ventura de. O “intelectual” segundo o pensamento decolonial de Walter Mignolo: redescrição e axiologia. **Revista Interterritórios**, vol. 5, nº8, p.27-53, 2019.

FUNARI, Pedro Paulo. A Arqueologia Pública na América Latina e seu contexto Mundial. **Fronteiras: revista de História**, Campo Grande, MS, 6(11): 87-96, jan./jun. 2002.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu & BEZERRA, Marcia. Public Archaeology in Latin America. In: SKEATES, Robin; MCDAVID, Carol, CARMAN, John (Eds.). **The Oxford Handbook of Public Archaeology**. Oxford: Oxford University Press. 2012, p. 100-115.

GAMA, Fabiene. A autoetnografia como método criativo: experimentações com a esclerose múltipla, **Anuário Antropológico** [Online], v.45 n.2 | 2020, posto online no dia 28 maio 2020, consultado o 26 abril 2021. Disponível em: <http://journals.openedition.org/aa/5872>.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da Modernidade**. São Paulo: Editora da UNESP. 1991.

GNECCO, Cristóbal. Caminos de la Arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad. **Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi Ciências Humanas**, vol. 4, nº1, p.15-26, 2009.

GNECCO, Cristóbal. "Escavando" arqueologias alternativas. **Revista de Arqueologia**, vol. 25, n. 2, p. 8–22, 2012.

GODOI, Emília Pietrafesa de. **O Trabalho da Memória: um estudo antropológico de ocupação camponesa no sertão do Piauí**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Campinas, Campinas, 1993.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ/IPHAN, 1996.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 15-36, 2005.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O Patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina & CHAGAS, Mário (Org.) **Memória e Patrimônio**. Ensaios Contemporâneos. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009, p. 21-29. (corrigir ano no texto)

GONZALEZ, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984, p. 223-244

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, 1988.

GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo. De la etnoarqueología a la arqueología del presente. In: SALAZAR, Juan; DOMINGO, Ines; ASKARRÁGA, José; BONET, Helena. (Coord.). **Mundos tribales: una visión etnoarqueológica**. Valencia: Museo de Prehistoria, 2009. p. 16-27.

GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo; GONZÁLEZ, Pablo Alonso; CRIADO-BOADO, Felipe. Against reactionary populism: towards a new public archaeology. *Antiquity*, vol. 92, p.507–515, 2018.

GROSGUÉL, Ramon. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. In: GROSGUÉL, Ramón (Ed.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007, p. 63-77

GUIDON, Niede.; FELICE, Gisele Daltrini.; LIMA, C. F. M. Salvamento arqueológico na área da Adutora do Garrincho. *Fundamentos*, v. 1, n. 6, p. 125-167, 2007.

GUIDON, Niede; BUCO, Cristiane. IGNÁCIO, Elaine. Região da Serra da Capivara e Corredor Ecológico. Parceria entre IPHAN e FUMDHAM. Relatório. *Fundamentos*, v. 1, n. 8, p. 134-153, 2009.

HAMILAKIS, Yannis. Archaeological Ethnography: A Multitemporal Meeting Ground for Archaeology and Anthropology. *Annual Review Anthropology*, vol. 40, p.399–414, 2011.

HAMILAKIS, Yannis. Sensorial Assemblages: Affect, Memory and Temporality in Assemblage Thinking. *Cambridge Archaeological Journal* vol. 27, n°1, p.169–182, 2016.

HARRIS, Oliver. J. T., & ROBB, John. Multiple Ontologies and the Problem of the Body in History. *American Anthropologist*, vol. 114, n°4, p.668–679, 2012.

HARRISON, Rodney. Arqueologias de Futuros e Presentes Emergentes. *Vestígios*, vol. 12, n° 2, p. 84-104, 2018

HARTEMANN, Gabby & MORAES, Irislane Pereira. **Contar histórias e caminhar com ancestrais: por perspectivas afrocentradas e decoloniais na Arqueologia**. *Vestígios*, vol. 12, n°2, p. 9-34, 2018.

HARTEMANN, Gabby. **Voltar, contar e lembrar de Gangan: por uma Arqueologia griótica afrodecolonial em Mana, Guiana**. Dissertação (Mestrado em Antropologia com concentração em Arqueologia). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

HODDER, Ian. La Arqueología Postprocessual. In: HODDER, Ian & HUDSON, Scott. **Intepretación em Arqueología**. Barcelona: Crítica, 2003.

HOLTORF, Cornelius. **Archaeology is a Brand! The Meaning of Archaeology in Contemporary Popular Culture**. Oxford: Archaeopress, 2007.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir: educação como prática de liberdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

INGOLD, Tim. Anthropology is not Ethnography. *Proceedings of the British Academy*, 154, p. 69-92. 2008. Tradução livre disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1862649/mod_resource/content/1/Antropologia_na_o_e_etnografia_-_por_Tim_Ingold\(1\).pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1862649/mod_resource/content/1/Antropologia_na_o_e_etnografia_-_por_Tim_Ingold(1).pdf), Acesso em Dezembro de 2021.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, 2012

JOHNSON, Matthew. **Teoría arqueológica – Una introducción**. Barcelona: Editora Ariel, 2000.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação. Episódios de Racismo Cotidiano**. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Editora: Companhia das Letras, 2019.

LANDIM, Alberto Aparecido de Aquino Paes. **O processo de emancipação política de São Braz do Piauí**. Monografia (Licenciatura em História). Universidade Estadual do Piauí, São Raimundo Nonato, 2009.

LANDIM, Rogério de Sousa Paes. **Desaparecimento da cultura das rodas de São Gonçalo no município de São Braz do Piauí**. 2009 Monografia (Licenciatura em Geografia). Universidade Estadual do Piauí, São Raimundo Nonato, 2009.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. São Paulo: Ed. Unicamp, 1996.

LIMA, Tânia Andrade. Cultura material: a dimensão concreta das relações sociais. **Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 6, n. 1, p. 11-23, 2011.

LUZ, Carolina Francisca Marchiori da. **Sítios Arqueológicos de Registro Rupestre: Gestão Compartilhada e as Ações de Preservação do Iphan no Parque Nacional Serra da Capivara e entorno – Piauí, Brasil**. Dissertação (Mestrado profissional em Preservação do Patrimônio Cultural), Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2012.

LYDON, Jane & RIZVI, Uzma. Introduction: Postcolonialism and archaeology. In: LYDON, Jane & RIZVI, Uzma (Eds.). **Handbook of Postcolonial Archaeology**. Walnut Creek, Left Coast Press INC. 2010, p. 17-33 (corrigir no texto, está só LYDON)

MACÊDO, Géssika Sousa & MAGESTE, Leandro Elias Canaan. **Aqui, onde cavar acha pote': patrimônio arqueológico nos quintais dos moradores de São Braz do Piauí – PI e seus usos e significados no presente**. Revista Fundamentos, vol. XVII, nº2, p. 129-156, 2020.

MACÊDO, Géssika Sousa. **'Aqui, onde cavar acha pote': patrimônio arqueológico nos quintais dos moradores de São Braz do Piauí – PI e seus usos e significados no presente**. Monografia (Bacharelado em Arqueologia e Preservação Patrimonial). Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, 2019.

MACÊDO, Géssika Sousa.; MAGESTE, Leandro Elias Canaan; FERREIRA, Carlos Eduardo. Patrimônio Arqueológico em Comunidade: entre Narrativas Científicas e Tradicionais. In: XIX Congresso Nacional da Sociedade de Arqueologia Brasileira. **Anais [...]**, Teresina, 2017.

MACÊDO, Géssika Sousa.; MAGESTE, Leandro Elias Canaan; FERREIRA, Carlos Eduardo; OTAVIANO, Mariana Zanchetta. Patrimônio Arqueológico no fio da navalha: o caso do município de São Braz do Piauí. In: IX Reunión de Teoría Arqueológica de América del Sur (TAAS). **Anais [...]**, Ibarra, 2018.

MACÊDO, Iunny Sousa. **Ocupação Pré-Histórica do Município de São Braz Do Piauí: Uma Análise Espacial. Monografia** (Bacharelado em Arqueologia e Preservação Patrimonial). Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, 2015.

MACHADO, Juliana Salles. Arqueologias Indígenas, os Laklãnõ Xokleng e os objetos do pensar. **Revista de Arqueologia**, vol. 30, n° 1, p. 89-119, 2017.

MAGESTE, Leandro Elias Canaan; MACÊDO, Géssika de Sousa; SANTOS, Pablo Patrick Jovino; SANTOS, Carlos Eduardo Ferreira; AMARAL, Alencar de Miranda. **Mapeamento Arqueológico do Município de São Braz do Piauí: Ciência, Tradição e Público**. Projeto de pesquisa. Pró-reitora de Pesquisa, Pós-graduação da UNIVASF, 2017.

MAGESTE, Leandro Elias Canaan; AMARAL, Alencar Miranda; SANTOS, Mayke Lopes. Reflexões iniciais sobre as Arqueologias da Universidade Federal do Vale do São Francisco. In: MAGESTE, Leandro; AMARAL, Alencar Miranda; CARDOSO, Rosemary Aparecida (Org.) **Arqueologia e Patrimônio: Transdisciplinaridades, Patrimônios e Problemas Contemporâneos**. São Raimundo Nonato: UNIVASF, 2021, p. 133-160.

MAGESTE, Leandro Elias Canaan; ASSIS, Nívia Paula Dias.; VIEIRA, Bruno Vítor Farias; OLIVEIRA, João Paulo Felisberto; MENDES, Patrícia Muniz. Conexões entre Arqueologia Pública e Museologia Social: O Centro Museológico de Experimentação Comunitária do Território Quilombola de Lagoas-Pi. **Revista de Arqueologia Pública**, v. 12, n. 2 p. 161-180, 2018.

MAGESTE, Leandro Elias Canaan; MACEDO, Géssika Sousa.; PAES, Evanilza Lopes Castro.; SANTOS, Carlos Eduardo Ferreira. As Arqueologias de São Braz do Piauí: apontamentos iniciais sobre as narrativas e usos dos bens arqueológicos no presente. **Cadernos do Lepaarq**, v. XVII, n.34, 164-182, 2020.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARANCA, Silvia. **Segundo relatório da segunda missão de estudos no Piauí**. Universidade de São Paulo. São Paulo: Ed. Universitária, 1974.

MARQUES, Nara Leticie Vilanova. **Casa de Mãe Eugênia: Arqueologia em uma Casa de Santo na cidade de São Raimundo Nonato – PI**. Monografia (Bacharelado em Arqueologia e Preservação Patrimonial). Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, 2019.

MARTIN, Gabriela. **Pré-história do Nordeste do Brasil**. 5 ed. Recife-PE: UFPE, 2008.

MARTINS, Thor Gabriel. **Objetos de memória: análise da coleção da “Dona Vani” e “Seu Valdomiro” através da perspectiva da Arqueologia Pública**. Monografia (Bacharelado em Arqueologia e Preservação Patrimonial). Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, 2019.

MARTINS, Thor Gabriel; AMARAL, Alencar De Miranda. **Objetos de Memória: Análise da Coleção da “Dona Vani” e “Seu Valdomiro” através da perspectiva da Arqueologia Pública**. In: Arqueologia e Patrimônio: Transdisciplinares, Patrimônios e Problemas contemporâneos. Org.: MAGESTE, Leandro; AMARAL, Alencar de Miranda; CARDOSO, Rosimary Aparecida. Vol. III. São Raimundo Nonato-PI, 2021.

MATSUDA, Akira & OKAMURA, Katsuyuki. Introduction: New Perspectives in Global Public Archaeology. In: MATSUDA, Akira & OKAMURA (Eds.). **New Perspectives in Global Public Archaeology**. London: Springer, 2011, p. 1-18.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Trad. R. Corbvisier e M. Pinto Coelho. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977 [1947].

MERRIMAN, Nick. Archaeology, Heritage and Interpretation. In: CUNLIFE, Barry; DAVIES, Wendy; RENFREW, Colin (Eds.). **Archaeology: The Widening Debate**. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 541–66.

MERRIMAN, Nick. **Public Archaeology**. Londres: Routledge, 2004.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia. (2014). Por uma razão decolonial: Desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna. **Civitas - Revista De Ciências Sociais**, vol.14, nº1, p. 66-80, 2014.

MIGNOLO, Walter D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo (Coord). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2005, p. 35-54.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Vol. 32 nº 94, p.1-18, 2017

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, nº34, p.287-324, 2008.

MILLER, Daniel. **Trecos, Troços e coisas: Estudos antropológicos sobre a cultura material**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

MOTT, Luiz R. B. Os Índios e a Pecuária nas Fazendas de Gado do Piauí Colonial. **Revista de Antropologia**, v. 22, p. 61–78, 1976.

NASCIMENTO, Silvana de Souza. O corpo da antropóloga e os desafios da experiência próxima. **Revista de Antropologia**, vol. 62 n. 2, p. 459-484, 2019

NEGREIROS, Romulo Macêdo Barreto. **As trilhas da morte no sertão das pimenteiras – PI (1769-1815): caracterização e reconhecimento arqueológico de um território**. Dissertação. (Mestrado em Arqueologia). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.

NIMUENDAJU, Curt. **Mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú**. Rio de Janeiro: Fundação IBGE/ Fundação Nacional Pró-Memória, 1981.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, n.10, dez. 1993, p.7-28.

OLIVEIRA, Ana Stela de Negreiros; ASSIS, Nívia Paula Dias De. Padres e Fazendeiros no Piauí Colonial – Século XVIII. **ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Fortaleza**, 2009.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**. Número 18: maio-out/2012, p. 28-47.

OLIVEIRA, Ana Stela de Negreiros. **O Povoamento Colonial do Sudeste do Piauí: Indígenas e Colonizadores, Conflitos e Resistência**. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.

OLIVEIRA, Ana Stela de Negreiros. Povos Indígenas do Sudeste do Piauí: Conflitos e Resistência nos Séculos XVIII e XIX. **Memória & História**, Recife - PE: ANPUH - Associação Nacional de História / Núcleo Regional de Pernambuco, 2004.

OLIVEIRA, Ana Stela de Negreiros.; ASSIS, Nívia Paula Dias de. Padres e Fazendeiros no Piauí Colonial - Século XVIII. In: ANPUH - XXV Simpósio Nacional de História. **Anais [...]**, Fortaleza - CE, 2009, p. 1–10.

OLIVEIRA, Jaime Santana.; BORGES, Jóina Freitas. Sociedade, Arqueologia e Patrimônio: As relações de pertencimento da Comunidade Zabelê com a área arqueológica do Parque Nacional Serra da Capivara (PNSC). **História Unicap**, vol. 2, nº 3, p. 108-121, 2015.

OLIVEIRA, João Pacheco de Oliveira. Pardos, Mestiços ou Caboclos: Os Índios nos censos nacionais no Brasil (1872-1980). **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 3, n. 6, p. 61-84, out. 1997.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “Índios Misturados”? Situação colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. **MANA**, vol. 1, no. 4, p. 47–77, 1998.

OLIVEIRA, Tiala Negreiros Dias de. **Urnas Funerárias do Parque Nacional Serra da Capivara: morfologia e decoração**. Monografia (Bacharelado em Arqueologia e Preservação Patrimonial). Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato 2010.

OLIVEIRA, Luciana De; BOMBA, Pedro. Colonialidade da memória: apagamentos da luta pela terra Guarani e Kaiowá na constituição do moderno agronegócio brasileiro. **Revista Dispositiva**. Programa de Pós-Graduação da PUC-Minas, v. 7, n. 12, 2018.

OLIVEIRA, Jaime S. **A Educação Patrimonial como estratégia de Arqueologia Pública na área do Parque Nacional Serra da Capivara**. (Monografia) Colegiado de Graduação em Arqueologia e Preservação Patrimonial. UNIVASF, São Raimundo Nonato, PI, Brasil, 2014.

OLIVEIRA, Jaime S. **Memória e Patrimônio Arqueológico: Vozes Sertanejas na área do Parque Nacional Serra da Capivara**. (Dissertação de mestrado) Programa de Pós Graduação em Arqueologia. UFPI, Teresina, PI, Brasil, 2014.

OTAVIANO, Mariana Zanchetta. **Não tem certo, não tem errado: estratigrafia das vozes, significados e apropriações da cultura material na comunidade da Aldeia da Mina Grande - T. I. Kapinawá (PE)**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, ano 20, n. 42, p. 377-391, 2014.

PERALTA, Elsa. Abordagens teóricas ao estudo da memória social: uma resenha crítica. **Arquivos da Memória. Antropologia, Escala e Memória**, nº2, p.4-27, 2007

PERES, Julie Stefane Dorrico. Literatura Indígena e seus Intelectuais no Brasil: da autoafirmação e da autoexpressão como minoria à resistência e à luta político-culturais. **Revista de Estudos e Pesquisas Sobre as Américas**, vol. 11, nº3, 2017.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e Índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP, 1992. p. 115–131.

PERUZZO, Cicilia M. Krohling. Epistemologia e método da pesquisa-ação. Uma aproximação aos movimentos sociais e à comunicação. In: **XXV Encontro Anual da Compós, na Universidade Federal de Goiás**, Goiânia, de 7 a 10 de junho de 2016, disponível em http://www.compos.org.br/biblioteca/epistemologiaem%C3%A9tododapesquisa-a%C3%A7%C3%A3o...ciciliaperuzzo.modelocompos2016._3270.pdf. Acessado em agosto de 2020.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. São Paulo: Global, 2004

QUENTAL, Pedro de Araújo. A latinidade do conceito de América Latina. **GEOgraphia**, vol. 14, nº27, p.46-75, 2012.

QUIJANO, Aníbal & WALLERSTEIN, Immanuel. La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. **Revista Internacional de Ciencias Sociales**, nº134, p. 583-592, 1992.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Coord). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2005, p. 117-142.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

RICHARDSON. Lorna-Jane.; ALMANSA-SÁNCHEZ, Jaime. Do you even know what public archaeology is? Trends, theory, practice, ethics. **World Archaeology**, v. 47, n. 2, 194-211, 2015.

RIES, Gabriela. **Arqueologia: um potencial para o ecoturismo no Brasil. Serra da Capivara, um exemplo a ser seguido**. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Ecoturismo). Faculdade SECAC de Turismo e Hotelaria de São Paulo, São Paulo, 2003.

RIVERA, Silvia Cusicanqui. **Un mundo Ch'ixi Es Posible: Ensayos Desde un Presente en Crisis**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

ROCHA, Thaíse Sá Freire. **“Aquilo que é tirado da terra, às vezes pode matar”**: As relações estabelecidas entre Arqueologia e a comunidade de Carangola, Minas Gerais. Dissertação. (Mestrado em Antropologia, área de concentração em Arqueologia) Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2017.

SAID, Edward W. **Ocidentalismo: O Ocidente como Invenção do Oriente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990 [1978].

SANTANA, Ingrid Adrielle de Souza Freitas. **Codiname macumba: a vida na Tenda de Nação Africana do Pai Oxalá e suas estruturas sagradas**. Dissertação (Mestrado em Antropologia com concentração em Arqueologia). Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. — 5. ed. - São Paulo : Cortez, 2008.

SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, Quilombos. Modos e Significados**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, Fábio Isídio dos. **Histórias, causos e lugares: um olhar da Arqueologia para as narrativas de “alivusias” e dos Lugares de Memória de Caldeirãozinho, Jurema, Piauí**. Monografia (Bacharelado em Arqueologia e Preservação Patrimonial). Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, 2019.

SANTOS, Pablo Patrick Jovino. **Memórias e narrativas sobre as populações indígenas em São Raimundo Nonato-PI e Microrregião: Uma descrição sobre as produções históricas antecedentes, abordagens precursoras e relatos orais**. Monografia (Bacharelado em Arqueologia e Preservação Patrimonial). Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, 2019.

SANTOS, Raimundo Maurício da Costa. **Ocupação de grupos humanos pré-históricos no Sítio arqueológico São Braz, no município de São Braz do Piauí**. Monografia (Licenciatura em História). Universidade Estadual do Piauí, São Raimundo Nonato, 2011.

SANTOS, Carlos Eduardo Ferreira dos. **História Oral e Cultura Material: O Engenho de Cana-de-açúcar do Sr. Abílio Ferreira no município de São Braz do Piauí**. Monografia (Bacharelado em Arqueologia e Preservação Patrimonial). Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, 2020.

SOUSA, Jordânia. **Os Lugares de Memória de São Braz do Piauí: Lembranças e narrativas sobre a história e o patrimônio local**. (Monografia) Colegiado de Graduação em Arqueologia e Preservação Patrimonial. UNIVASF, São Raimundo Nonato, PI, Brasil, 2019..

SOUZA, Eder de. **Biografia Histórica (A Narrativa da Trajetória de Vida de João Higino de Souza)**. Monografia (Licenciatura em História). Universidade Estadual do Piauí, São Raimundo Nonato, 2012.

SARLENO, Virginia. **Pensar la arqueología desde el sur**. *Complutum*, vol. 23, nº2, p. 191-203, 2012.

SCHEINER, Tereza Cristina. Repensando o Museu Integral: do conceito às práticas. **Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, v. 7, n. 1, p. 15-30, 2012.

SILVA, Bruno Sanchez Ranzani da. **Descobrimo a Chácara e a Charqueada pela Arqueologia Pública**. Tese (Doutorado em Arqueologia), Museu De Arqueologia e Etnologia da USP, São Paulo, 2017.

SILVA, Déborah Gonsalves. **Arranjos de Sobrevivência: relações familiares entre escravos no sertão do Piauí (São Raimundo Nonato, 1871-1888)**. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2013.

SILVA, Déborah Gonsalves. Laços Familiares e de Compadrio Escravo numa Freguesia Piauiense (São Raimundo Nonato, Século XIX). **Sociedade Brasileira de Estudo Oitocentos**, vol. 3, s/p, 2019.

SILVA, Fabíola Andrea. Etnoarqueologia: uma perspectiva arqueológica para o estudo da cultura material. **Métis: história & cultura**, v. 8, n. 16, p. 121–139, 2009.

SILVA, Geane Santos da. **Educação Patrimonial em São Braz do Piauí: experiências e afetos**. Monografia (Bacharelado em Arqueologia e Preservação Patrimonial). Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, 2021.

SILVA, Leandro Surya Carvalho. **Permanência e continuidade: grupos ceramistas pré-históricos na área do Parque Nacional Serra da Capivara – Piauí**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

SILVA, Lucas Antonio. (Re) Visitando pessoas e as coisas: a etnoarqueologia enquanto uma Arqueologia do Presente. **Revista de Arqueologia**, vol. 30, nº1, p. 175-185, 2017.

SILVA, Lucas Antonio. Com vento a lagoa vira mar: uma etnoarqueologia da pesca no litoral norte do RS. **Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi Ciências Humanas**, v. 10, n. 2, p. 537-547, 2015.

SILVA, Mairton Celestino da. Não convém negro sem amo: Escravos, índios e jesuítas nas fazendas da companhia de Jesus na capitania de São José, 1750-1800. **Revista África(s)**, v. 04, n. 08, p. 32-45, jul./dez. 2017

SIQUEIRA, Claudio M. B. de. **A Educação Patrimonial na Arqueologia Brasileira: um estudo de caso no entorno do Parque Nacional Serra da Capivara São Raimundo Nonato-PI**. Monografia (Bacharelado em Arqueologia e Preservação Patrimonial). Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, 2014.

SMITH, Laurajane. & WATERTON, Emma. **Heritage, Communities and Archaeology**. Londres: Gerald Duckworth and Co., 2009.

SOARES, Adriana Mayra de Almeida. **Pinturas rupestres do município de São Braz do Piauí: padrão de reconhecimento e temática dominante**. Monografia (Bacharelado em Arqueologia e Preservação Patrimonial). Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, 2010.

SOUSA, Jordânia Santos. **Os Lugares de Memória de São Braz do Piauí: Lembranças e narrativas sobre a história e o patrimônio local**. Monografia (Bacharelado em Arqueologia e Preservação Patrimonial). Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, 2019.

SOUSA, Lumárya Souza de & OLIVEIRA, Thaianne. Cartografias da pesquisa-ação: em busca de deslocamentos da epistemologia do Sul. **Comunicação e Sociedade**, vol. 33, p. 57 – 81, 2018.

STENGERS, Isabelle. **A invenção das ciências modernas**. São Paulo: Editora 34, 2002.

STRACHULSKI, Juliano. Etnociências e teoria da complexidade: aproximando referenciais para compreender os conhecimentos tradicionais. **Revista Contribuciones a las Ciencias Sociales**, s/p, 2017.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da Mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia**. São Paulo: Gaia, 2003.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

THIOLLENT, Michel. **Metodologia da Pesquisa-Ação**. São Paulo: Cortez. 1985

THIOLLENT, Michel Jean Marie & COLETTE, Maria Madalena. Pesquisa-ação, Universidade e Sociedade. **Revista Mbote**, Salvador, Bahia, v. 1, n.1, p.42-66, 2020,

THOMAS, Julian. **Archaeology and Modernity**. London/New York: Routledge, 2004.

TIRADO, Genara Pulido. Violencia epistémica y descolonización del conocimiento. **Sociocriticism**, Vol. XXIV, n°1/ 2, p. 173-201, 2009.

TRIGGER, Bruce. **História do Pensamento Arqueológico**. Tradução Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus Editora Ltda, 2004.

VIANA, Nyanne Magna Ribeiro. **Traquejos e Labutas: Trabalhadores escravizados no sertão do Piauí. (São Raimundo Nonato, segunda metade século XIX)**. Dissertação. (Mestrado em História). Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2018.

VIEIRA JÚNIOR., Leonel Brizola Marques. **Análise dos restos Faunísticos do Sítio Toca da Roça do Dalto II: Contribuição para a Zooarqueologia da região de São Braz do Piauí-PI**. Monografia (Bacharelado em Arqueologia e Preservação Patrimonial). Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, 2014.]

VIEIRA, Bruno Vítor de Farias. **Era no tempo do coronel... “Eu não concordo muito com isso não!”: Arqueologia Pública e interpretações colaborativas sobre a Fazenda São Victor, Piauí**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia). Universidade Federal de Sergipe, Laranjeiras, 2017.

WICHERS, Camila de Moraes. **Museus e antropofagia do patrimônio arqueológico: (des) caminhos da prática brasileira**. Tese (Doutorado em Sociomusologia). Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Lisboa, 2010.

ZIMMERMAN, Larry. **Real people or reconstructed people? Ethnocritical archaeology, ethnography, and community building**. In: CASTAÑEDA, Q. E.; MATTHEWS, C. N. (Eds.). **Ethnographic Archaeologies: reflections on stakeholders and archaeological practices**. Plymouth: Altamira Press, 2008, pp. 183–204.