

## **CABOCOS, COISAS ARQUEOLÓGICAS E AMEFRICANIDADES EM SÃO BRAZ DO PIAUÍ**

## ***CABOCOS, ARCHAEOLOGICAL THINGS AND AMEFRICANIDADES IN SÃO BRAZ DO PIAUÍ***

Géssika Sousa Macêdo<sup>a</sup>  
Leandro Elias Canaan Mageste<sup>b</sup>  
Alencar de Miranda Amaral<sup>c</sup>

<sup>a</sup> Mestra em Arqueologia pelo PPARQUE/UNIVASF. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da Universidade Federal de Pernambuco-PPGARQ. Bolsista CAPES. E-mail: [macedo.arqueo@gmail.com](mailto:macedo.arqueo@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-5242-4347>.

<sup>b</sup> Programa de Pós-Graduação em Arqueologia e Colegiado de Arqueologia e Preservação Patrimonial da Universidade Federal do Vale do São Francisco. E-mail: [leandromageste@gmail.com](mailto:leandromageste@gmail.com). ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-7483-6404>.

<sup>c</sup> Programa de Pós-Graduação em Arqueologia e Colegiado de Arqueologia e Preservação Patrimonial da Universidade Federal do Vale do São Francisco. Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: [alencar.amaral@univasf.edu.br](mailto:alencar.amaral@univasf.edu.br). ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2689-1847>.

## RESUMO

Neste artigo, buscamos analisar os contextos históricos, etno-históricos e arqueológicos de São Braz do Piauí, reconhecendo o protagonismo afropindorâmico perceptível nas tentativas de resistências e indícios de sobrevivência e ação em meio ao contexto de violência da colonização, bem como nas estratégias de acordos e conflitos com a estrutura que se tornou dominante nas terras brasileiras. Por meio de uma arqueologia do presente, destacamos memórias dos *cabocos* que emergem no rastro das coisas arqueológicas e ressoam nas narrativas, no cotidiano, nas cantigas religiosas que confluem elementos indígenas e africanos, aspectos que indicamos como expressões de amefricanidade. Nesse contexto, a arqueologia é entendida como ferramenta para produção de conhecimentos decoloniais acerca da trajetória de resistência e existência de povos indígenas e africanos na constituição dos sertões do Piauí.

## PALAVRAS-CHAVE

Coisas arqueológicas, amefricanidade, São Braz do Piauí.

---

## ABSTRACT

In this article, we seek to analyze the historical, ethnohistorical and archaeological contexts of São Braz do Piauí, recognizing the “afropindorâmico” protagonism perceptible in the attempts of resistance and signs of survival and action in the context of violence of colonization, as well as in the strategies of agreements and conflicts with the structure that became dominant in Brazilian lands. Through an archeology of the present, we highlight memories of the *cabocos* emerge in the wake of archaeological things and resonate in narratives, in daily life, in religious songs that confluence indigenous and African elements, aspects that we indicate as expressions of “amefricanidade”. In this context, archeology is understood as a tool for the production of decolonial knowledge about the trajectory of resistance and existence of indigenous and African peoples in the constitution of the hinterlands of Piauí.

## KEYWORDS

Archaeological things, amefricanidade, São Braz do Piauí.

## COMO CITAR ESTE ARTIGO

MACÊDO, Géssika Sousa; MAGESTE, Leandro Elias Canaan; AMARAL, Alencar de Miranda. Cabocos, coisas arqueológicas e amefricanidades em São Braz do Piauí. Cadernos do Lepaarq, v. XX, n.40, p.178-203, Jul-Dez. 2023.

## INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é apresentar uma discussão teórica, alinhada com o potencial interpretativo do conceito de *amefricanidade*, para pensar nas coisas<sup>1</sup> arqueológicas sob a perspectiva decolonial. Para a constituição deste percurso, caminharemos da seguinte maneira: inicialmente, esboçaremos um pano de fundo teórico, em consonância com a apropriação da categoria de *amefricanidade*, desenvolvida por Lélia González (1988). Trata-se de esforço por delinear uma alternativa viável para a construção de uma arqueologia atenta para os efeitos da colonialidade e seus reflexos na instituição de conceitos como o de patrimônio e patrimônio arqueológico. Posteriormente, apresentaremos nossas experiências na aplicação desses referenciais, nas análises sobre o contexto histórico da região de São Braz do Piauí e na identificação de alguns sentidos construídos para os sítios arqueológicos e seus materiais. Por um lado, é possível evidenciar uma história oficial de apagamentos e invisibilizações no tocante a presença indígena e negra; por outro lado, são sinalizadas expressões de *amefricanidade* que se apresentam nas interfaces entre coisas, pessoas e saberes.

As reflexões aqui reunidas emergem de informações construídas colaborativamente a respeito do patrimônio arqueológico da comunidade de São Braz do Piauí, localizada no sudeste e sudoeste do Piauí (Figura 1). São frutos de uma trajetória de pesquisa desenvolvida pela primeira autora, moradora da comunidade, desde 2017 no âmbito dos cursos de graduação e mestrado em arqueologia pela Universidade Federal do Vale do São Francisco, em parceria com os docentes referenciados como segundo e terceiro autores e discentes integrantes do Laboratório de Preservação Patrimonial-LAPA/UNIVASF. A comunidade, o pilar principal desta pesquisa, participou de forma ativa, tecendo suas interpretações e expressando saberes sobre as coisas dos povos antigos, que brotam do chão.

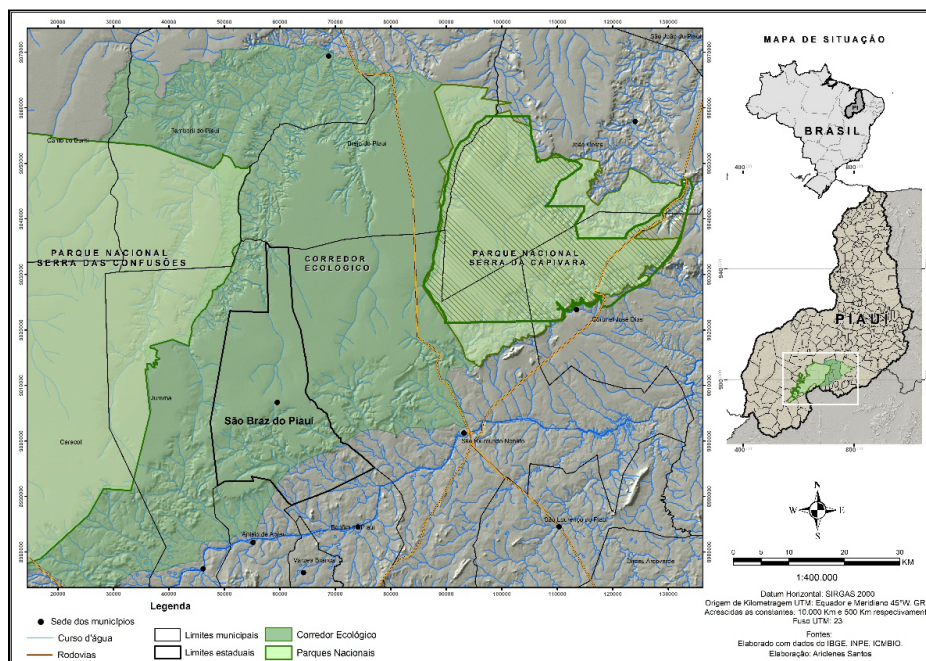


Figura 1: Mapa de localização de São Braz do Piauí. Fonte: Acervo LAPA (2023).

1 Conforme Tim Ingold (2012, p. 27), “o mundo em que habitamos é composto não por objetos, mas por coisas”, que se distinguem pela multiplicidade de relações que instituem em suas trajetórias. Nesse sentido, a “coisas” interagem com processos de formação do mundo, estabelecendo vínculos com uma infinidade de seres, incluindo os não-humanos.

Para fins contextuais, a sede do município é um extenso sítio arqueológico denominado como São Braz, localizado no Corredor Ecológico, entre os Parques Nacionais Serra da Capivara e Serra das Confusões. Tais sobreposições constitui uma realidade onde as pessoas estão acostumadas a esbarrar em “coroas de pedras” e encontrar urnas funerárias, machadinhas polidas, fragmentos de cerâmica nas ruas públicas, nos seus quintais (Figura 2 e 3) e ainda, registros de fogueiras e pinturas rupestres nas roças das Serras da Lagoa de Cima e do Sucumbido. A região se destaca nesse contexto como um lugar propício para articulação de camadas de significados que misturam passados diversos.

Diante dessa conjuntura, o diálogo com as (os) moradoras (es) de São Braz do Piauí ocorreu nas aproximações que realizamos com perspectivas de da Etnografia arqueológica<sup>2</sup>, que permitiu organizar diferentes experiências, conversas, envolvimento, exposições, ações educativas, entrevistas abertas e semiestruturadas, para citar alguns exemplos. Nesses trânsitos, delinearam-se oportunidades para investigar a “vida” das coisas, pensando nos efeitos sociais que causam no presente, circulando em espaços em que os objetos são constituídos enquanto patrimônios, como “coisas de antigamente”, ou mesmo relacionados com outros domínios da vida (HAMILAKIS, 2011; GONZÁLEZ-RUIBAL, 2009; SILVA, 2017). Em parte, compartilhamos da provocação de Tim Ingold (2012), com o seu convite para seguir as coisas e estar aberto para os fluxos imprevisíveis que emergem desse processo.



Figura 2: Paisagens do Sítio São Braz. A) Praça José Gregório; B e C) Rua Dionísio Pereira da Silva D) Estratigrafia.  
Fonte: Acervo LAPA (2020).

2 A pesquisa etnográfica foi articulada com procedimentos da pesquisa-ação e museologia social, que vêm sendo discutidas em outras oportunidades (MACÊDO; MAGESTE, 2020; MACÊDO, 2021).



Figura 3: Coisas arqueológicas. A) Urna funerária, Acervo Museu do Homem Americano; B) Pote d'água nos quintais; C e D) Coroas de pedras nas vias públicas. Fonte: Acervo LAPA (2020).

Em vista disso, seguir as coisas arqueológicas no presente foi um dos caminhos de chegada nas narrativas sobre cabocos e nos questionamentos sobre a constituição regional deste termo, quase sempre presentes nas conversas que envolviam os sítios, seus materiais e práticas arqueológicas. Outro caminho foram as vivências da primeira autora, especialmente nas participações dos eventos culturais da comunidade Novo Bom Jesus<sup>3</sup>, que impulsionaram os esforços para mapear a presença dos cabocos também nas cantigas de manifestações culturais cristãs, como a Lapinha e pontos de religiões de matriz africana da região. Portanto, é a partir da confluência desses elementos articulados no presente, que propomos uma discussão teórica considerando a amefricanidade como elemento de análise contextual.

### PROVOCAÇÕES CONCEITUAIS: DA COLONIALIDADE À AMEFRICANIDADE

Nesta reflexão, discutir sobre o conceito de amefricanidade, significa propor uma construção discursiva crítica à monocultura do conhecimento científico, denunciando a Modernidade em suas associações com o colonialismo e colonialidade. Nos aproximamos, portanto, das construções teóricas das críticas pós-coloniais e decoloniais elaboradas a partir da década de 1940. Na conjuntura, existe o reconhecimento de que a Modernidade só foi produzida dentro das condições instauradas pela dominação e violência que caracterizaram o processo de Colonização das Américas. Sendo assim, a colonialidade se reproduz e atua de forma interseccional entre as categorias de raça, classe, sexualidade e gênero (LUGONES, 2008; AKOTIRENE, 2018).

3 Povoado de São Braz do Piauí.

Tais premissas permitem também problematizar nossos entendimentos sobre patrimônio, considerando seus vínculos com a colonialidade e possibilidades de superação dessa realidade. Como produto da Modernidade, a ideia de patrimônio assenta-se em conhecimentos pautados em um padrão europeu, organizados na invenção de nações. Nesse viés, os patrimônios propiciam a materialização no mundo empírico da ideia de nação, permitindo que determinados projetos políticos de passado, presente e futuro sejam sedimentados no âmbito daquilo que denominamos de memória nacional. Esses discursos autorizados pelo poder estatal foram embasados por estudos arqueológicos, no tocante a questões relacionadas com origens, identidades e cronologias culturais, demonstrando a cumplicidade entre ciência e projeto de poder fundamentado na matriz colonial (FONSECA, 2005; DIAZ-ANDREU, 2007).

No caso do Brasil, por exemplo, observa-se que desde 1838, com a fundação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB, busca-se instaurar uma narrativa oficial elogiosa as contribuições dos “civilizadores brancos” e reducionista em relação aos indígenas e africanos e afrodescendentes escravizados no país. Deste modo, quando não completamente ignoradas essas populações não brancas apenas recebiam atenção pelo caráter “exótico” de seus costumes, o que em certa medida garantiu e relegou um caráter “folclórico” ao patrimônio cultural associado a indígenas e negros. Além disso, outorgava-se que, em certa medida, este patrimônio estava fadado a desaparecer frente ao avanço civilizatório e a miscigenação, sendo portanto uma das missões dos centros acadêmicos e museais documentar e preservar os resquícios destas culturas, muitas vezes exemplificados por artefatos arqueológicos que ajudavam a reforçar a ideia do distanciamento temporal e cultural daqueles contextos com a realidade da sociedade brasileira (BARRETO, 1999; GONÇALVES, 2009; HARTEMANN; MORAES, 2022).

Em síntese, os discursos hegemônicos inventados para as coisas arqueológicas, foram responsáveis por torná-las patrimônios representativos para identidades homogeneizadas na articulação de projetos nacionais, sob os vieses da Modernidade e exaltação da branquitude. Na conjuntura, podemos identificar violências epistêmicas, decorrentes da imposição de formas universais de saberes e controle das formas de representação social, que são perpetuadas por meio de discursos, símbolos, metáforas, hinos patrióticos ou religiosos e outros (TIRADO, 2009). Assim, torna-se necessário a construção de um contra-discurso, em um movimento de desobediência epistêmica e/ou criação de outras linguagens de expressão de diferentes conhecimentos (KILOMBA, 2019; SARLENO, 2012).

Seguindo essa linha, enfatizamos na oportunidade, as contribuições teóricas, políticas e sociais que as perspectivas decoloniais podem promover nos estudos dos contextos patrimoniais e nas práticas arqueológicas. É salutar apontar que as construções críticas ao colonialismo, afrocentradas, decoloniais e contra-coloniais, tem crescido no âmbito da academia e ampliado as possibilidades analíticas a partir das coisas arqueológicas. Alguns exemplos relevantes nesse sentido são os estudos de Thaise Rocha (2017), Gabby Hartemann e Irislane de Moares (2022), entre outras (os/es). Em parte, são perspectivas que distorcem as noções ocidentais de passado e história congelados no tempo que, conforme Alejandro Haber (2016, p.14), são entendidos como

“uma flecha apontada para o futuro”, desconsiderando assim as suas multiplicidades. Uma alternativa demonstrada pelas autoras citadas é uma arqueologia pensada no presente de maneira crítica na formulação dos seus objetivos, sobretudo, utilizando-a como uma ferramenta para empoderar as comunidades marginalizadas locais na arena global (GNECCO, 2012).

Essas percepções permitem identificar práticas cotidianas em que os objetos estão inseridos e que nem sempre estão 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 (BEZERRA, 2017). Trata-se de cenário propício para o entendimento de patrimônio arqueológico enquanto uma categoria de pensamento, em consonância com as colocações de José Reginaldo Gonçalves (2009). Ao identificar a construção de patrimônios como práticas culturais historicamente situadas, o autor chama a atenção para as possibilidades de ressignificações e traduções de um termo de natureza eurocêntrica e institucionalizada, que pode ser subvertido para abarcar práticas e relações que grupos e indivíduos estabelecem com as coisas materiais e a memória. Reconhecemos, dessa forma, que tais conexões são variáveis e que no escopo de uma expressão como patrimônio arqueológico, localiza-se um conjunto de referências que podem ser construídas e entendidas de diferentes maneiras. Assim, se em parte significativa de nossa história as ideias de registro e patrimônio arqueológico foram instrumentalizadas para romper conexões entre passado e presente, como nos alerta Gnecco (2012), nos enquadramentos de perspectivas críticas, abrem-se oportunidades de apreensão de experiências até então invisibilizadas e potencialmente insurgentes.

Por este viés, podemos sedimentar atravessamentos entre processos de construção de patrimônios com às articulações do feminismo negro e do pensamento quilombola contra-colonial. Especialmente aquelas abordagens que buscaram historicamente construir uma leitura político-social do Brasil, considerando a interseccionalidade e as confluências entre diferentes trajetórias que se cruzam e compartilham de uma mesma condição de colonialidade (SANTOS, 2015). Para tanto, uma inspiração possível é a obra de Lélia Gonzalez (1988), com a categoria de “amefricanidade”, em que a autora subverte o termo América Latina, prestando atenção no caráter específico da nossa língua, o *pretuguês*<sup>4</sup>, e a chama de *América Ladina*. As contribuições da autora localizam as mulheres negras e indígenas na colonialidade e são direcionadas para a produção de conhecimento cultural desde dentro das culturas negras e indígenas para contrapor o pensamento europeu (CARDOSO, 2014). O movimento de importar suas colocações para pesquisas arqueológicas está pautado no seu valor metodológico que, segundo Gonzalez (1988):

(...) a meu ver, está no fato de permitir as possibilidades de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. Por tanto, América, enquanto sistema etnográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo amefricanas/amefricanos designa toda uma descendência: *não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram à América muito antes de Colombo* (GONZALEZ, 1988, p. 77, grifo nosso).

4 O “pretuguês” é o resultado da amefricanização do português falado no Brasil (GONZALEZ, 1988).

No mesmo sentido de Lélia Gonzalez, Antônio Bispo dos Santos (2015) prefere chamar de *afro-pindorama* como um exercício de contra-colonização da linguagem e do pensamento e que fortalece os argumentos para ressaltar as contribuições de africanos e indígenas em contextos brasileiros, bem como as tentativas de domesticação colonialistas que persistem no presente. Nesse universo, as contribuições desse artigo se pautam em entender como essas articulações de resistência se configuram nos sertões do Piauí e como podem se conectar em contextos mais amplos.

Considerando o contexto de São Braz do Piauí, essas discussões teóricas são importantes para refletir sobre as disparidades de um patrimônio construído em esfera pública e sobre seus efeitos em dimensões privadas e localizadas, abarcando a historicidade do Sítio São Braz, e suas repercussões na vida das pessoas que moram nesse lugar. Visando, assim, a construção de uma arqueologia mais próxima dos sentidos e dos afetos (MAGESTE e AMARAL, 2022).

## **DESVELANDO AS MEMÓRIAS SILENCIADAS DOS/NOS SERTÕES**

A resistência e criatividade são elementos essenciais na percepção crítica dos Sertões, pois, conforme Lélia Gonzalez (1988), para resistir, é preciso reinventar certas “verdades” ditas por quem sempre esteve no poder, ou seja, desobedecer às epistemologias dominantes (MIGNOLO, 2008). Um movimento necessário, tanto para elaboração de contra-discursos frente aos estigmas historicamente fundamentados por interesses políticos e colonialistas, quanto na implementação do ponto de vista interseccional em espaços de fronteira, como são os Sertões (ANZALDUA, 2005). A visão da historiografia clássica sobre os Sertões é consolidada no século XX, propagando a imagem de um território marcado pela precarização da vida, uma ideia explícita das estratégias de dominação nesse contexto, envolvendo apagamento e desumanização (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2009).

No tocante às regiões Sudeste e Sudoeste do Piauí, longe de ser terra de ninguém, os 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 (OLIVEIRA, 2007).

Conhecido como os “Sertões de Dentro” ou “Sertões das rodela”, esse território passou a ser colônia européia por volta dos séculos XVII e XVIII, dentro do projeto de busca por novas terras para o empreendimento da pecuária, uma alternativa à produção açucareira das regiões costeiras. A proposta cumpriu também ao intuito de assegurar o controle destas terras, que serviam de entreposto de fuga para grupos indígenas, africanos e afrodescendentes, escravizados em outras regiões (OLIVEIRA; ASSIS, 2009). Esse período foi marcado por expedições militares e religiosas – especialmente da Companhia de Jesus – e, posteriormente, pela constituição de aldeamentos e igrejas administradas por padres, os quais se valeram de mão de obra escrava de indígenas, para, posteriormente, receberem aflusos de negros africanos escravizados. O culminar foi a cons-



tituição da Capitania de São José do Piauí. Conforme Brandão (2015, p. 111), no panorama que se estende entre os primeiros séculos da colonização piauiense, a estrutura social do território “comportava dois grandes grupos: um formado por pessoas livres e outro por escravos”. O grupo de indivíduos livres englobavam fazendeiros, vaqueiros, posseiros, agregados e sitiantes e, entre as pessoas escravizadas estavam os povos indígenas, negros e mestiços. Durante esse período, destaca-se as relações de cumplicidade entre indígenas e negros, indicando a constituição de quilombos na região (BRANDÃO, 2015).

Ainda no século XVIII, pontua-se a expulsão dos padres jesuítas da colônia pela Coroa Portuguesa, evento que antecedeu a ampliação dos currais e fazendas e resultou na intensificação das lutas contra os povos indígenas nos finais do século, se estendendo até meados dos séculos XIX. A luta contra os povos nativos é documentada como embates contra um único povo: os Pimenteiras. São indígenas associados aos povos Karib ou Caraíba nas primeiras citações de 1685. De acordo com Aires de Casal (1976) e Curt Nimuendaju (1981), o grupo teria abandonado suas aldeias em Pernambuco, fugindo das bandeiras que atuavam por lá (OLIVEIRA, 2007). De modo geral, as fazendas relacionadas com os ataques dos Pimenteiras consistiam em unidades escravistas que articulavam indígenas, africanos e afrodescendentes<sup>5</sup>. Nesse contexto, destaca-se as indicações de possíveis assentamentos de grupos Pimenteiras enquanto estavam em conflitos com os colonizadores.

Inaugura-se, dessa forma, mais uma conotação para o sertão, denominado como “Sertão das Pimenteiras”, em referência a região Sudeste e Sudoeste do estado, onde se localiza o município de São Braz do Piauí. Em tais classificações, observamos as tentativas de homogeneizar e controlar os grupos indígenas que estavam contra os colonizadores, incluindo o poder de nomeá-los, a despeito de suas autodesignações e atribuí-los às condições de “domesticação”, uma expressão da colonialidade do ser e do saber (MIGNOLO, 2008; SANTOS, 2015). Assim, os Sertões das Pimenteiras é constituído com base na consolidação do extermínio do grupo Pimenteiras nos discursos produzidos a partir das instituições oficiais do Estado, tais como o judiciário, educação ou ciência (ASSIS, 2016).

Para o século XIX, a região participa do estabelecimento de uma nova construção geográfico-social do território. Os municípios da região se desenvolveram a partir das heranças das sesmarias e das fazendas de gado que se tornaram patrimônio familiar, passando entre gerações. Para São Braz do Piauí, as narrativas indicam a existência de um povo conhecido como Tapuia que vivia em um lugar chamado Lagoa do Capim, povoado que deu origem ao município. Relata-se a atuação do Padre Olegário de Lima, o primeiro colonizador que chegou no lugar conhecido como Lagoa do Capim, primeiro nome de São Braz do Piauí, com a missão de catequizar os indígenas do local. O Padre ficou conhecido como “pai branco” e teria contribuído para a formação

---

5 Atualmente, estas instalações correspondem a municípios limítrofes de São Braz do Piauí, como Bonfim do Piauí e Várzea Branca (NEGREIROS, 2012). Entre essas, destaca-se a Fazenda São Victor, considerada a maior unidade escravista da região entre os séculos XVIII e XIX, de acordo com Bruno Vitor Vieira (2017). Atualmente, compõem 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.

de moradias na região (LANDIM, 2009). Durante esse período são poucas as referências históricas para as terras de São Braz do Piauí para além das menções ao povoado. A região passa a figurar novamente nas narrativas disponíveis somente no século XX. Destaca-se as referências à Fazenda Tranqueira (Figura 5) localizada nas proximidades da Lagoa da Tranqueira, apontada como uma das primeiras instalações agropecuárias da área, a qual possui indícios de relações de trabalho e exploração marcado pela violência e dominação até meados do século XX. É importante ressaltar que esta é uma informação escassa dentro do contexto de formação de São Braz do Piauí.

Nessa conjuntura, cabe destacar as relações de sociabilidade desenvolvidas em contextos escravagistas como estratégia de sobrevivência na região de São Raimundo Nonato, especialmente de casamentos e compadrios entre escravos, livres, pobres e libertos, percebidos como a construção de redes de proteção e solidariedade (SILVA, 2019). 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.

No que concerne aos 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 camuflagem da amefricanidade. 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 escravidão, o termo passa a caracterizar tanto indígenas como negros livres. Percebe-se, portanto, que o termo “caboclo” pode ter sido utilizado em diferentes momentos para designar tanto a “mistura” entre indígenas e brancos, indígenas e negros, indígenas livres (OLIVEIRA, 1997; VIANA, 2018).

Outro ponto para observar que uma parcela significativa das pessoas que foram registradas enquanto “caboclas” no censo de 1872 eram mulheres, constando de 69,19% dos registros. Sabe-se que 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 (VIANA, 2018). Frente a este contexto, não é preciso ir muito longe para indicar um contraponto para o projeto de embranquecimento nacional que intencionalmente propaga o desaparecimento de indígenas e negros com o avanço civilizatório e com a miscigenação.

Em síntese, constata-se que a ausência de atuação e presença indígena e negra na historiografia e nos meios de divulgação de informações – como IBGE e páginas da prefeitura – oficiais dos municípios da região revela uma assimetria com os dados arqueológicos e as narrativas e memórias das (es) moradoras (es) locais. Assim como a criação de um discurso autorizado sobre um

patrimônio indígena milenar, estático e puro, acaba por distanciar 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, impregnados em elementos que passam a configurar nas escolas e nos estereótipos dos lugares que são eleitos como “símbolos do estado, como o Parque Nacional Serra da Capivara, o Parque Nacional Serra das Confusões e o Museu do Homem Americano” (ASSIS, 2016, p. 54).

A leitura da amefricanidade é uma referência que amplia as nossas lentes para a diversidade das gentes que constituem os sertões, uma alternativa às assimetrias e pontas soltas entre a historiografia, os dados arqueológicos levantados pela arqueologia regional e as narrativas sobre as coisas dos povos antigos, indicando a diversidade e potência de passados ancestrais e suas influências no nosso presente.

### **NO CAMINHO DAS COISAS ARQUEOLÓGICAS EM SÃO BRAZ DO PIAUÍ: ARQUEOLOGIAS, MEMÓRIAS E AMEFRICANIDADES**

Como advertido por Mariana Cabral (2014) para subvertermos as visões normatizadoras sobre o patrimônio e fomentarmos múltiplas arqueologias, é salutar abraçarmos outras formas de conhecimento pautadas na experiência e transmitidas por meio da oralidade, visto que elas nos desvelam as maneiras diversas de relação entre coisas arqueológicas, memórias e afetos. Buscando seguir essa premissa em nossas atividades, especificamente nas comunidades Lagoa de Cima, Centro e Novo Bom Jesus (Figura 4), pudemos perceber que, em São Braz do Piauí, falar das coisas arqueológicas, como as urnas funerárias insistentemente encontradas nos quintais das (es) moradoras (es), não invoca somente a “cerâmica indígena” perseguida pelos arqueólogos, mas ativa sistemas de conhecimento que se relacionam com as memórias afetivas das (es) colaboradoras (es). 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”.

Em síntese, as entrevistas ocorreram em diferentes campanhas de pesquisa no âmbito dos projetos do LAPA/UNIVASF, entre os anos de 2017, 2019 e 2020. As conversas aconteceram de diferentes maneiras, desde atividades de Educação Patrimonial, exposições, eventos culturais e trabalhos colaborativos junto à equipe do LAPA. Inclui-se também as próprias vivências da primeira autora, que é moradora de São Braz do Piauí. No primeiro momento, as abordagens envolveram pessoas que já tiveram experiência com achados e escavações de materiais arqueológicos em suas residências. Posteriormente, outros fluxos de colaboradores foram surgindo na conjuntura das ações executadas. Uma descrição mais completa dos procedimentos e das pessoas que participaram das pesquisas podem ser consultadas em Macêdo (2021).



Figura 4: Localização das comunidades Lagoa de Cima, Centro, Novo Bom Jesus  
Fonte: Google Earth, Acervo LAPA (2021).

Por exemplo, Seu Louro<sup>6</sup> (na memória), de 77 anos, relata que: “Meu bisavô e meu pai diziam que cavavam o chão e achavam as coisas de índios. Tem até uns letreiros ali pro lado da Serra [Serra da Lagoa de Cima]”. 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 outra colaboradora, Dona Ademáides Costa, 64 anos<sup>7</sup>, 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. Essa mesma narrativa foi reproduzida pelo senhor José Batista da Costa, 53 anos, também conhecido como Zé Paraíba, e Maria Lenice Lima Costa, 58 anos. Ao contar sobre a história do povoado, eles citam a Fazenda Tranqueira e a Usina de produção de cachaça criada em 1988 (Figura 5), onde muitos (as) moradores (as) trabalhavam. 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”.

6 Lourivaldo da Silva. Entrevista realizada em 03/04/2019. As idades das colaboradoras e dos colaboradores foram atualizadas desde as datas das entrevistas e oficinas até a data de publicação deste artigo.

7 Entrevista realizada em 05/01/2017.



Figura 5: A) Estrutura da Fazenda Tranqueira; B) Estrutura da antiga Usina de Cachaça, ao lado da Fazenda Tranqueira. Fonte: Acervo LAPA (2020).

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. 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 indígenas acabam por representar um passado que se opõe a uma ideia de “modernidade”. Contudo, como Card (2018) nos alerta, histórias de cemitérios indígenas que assombram o presente podem ser vistas também pela chave da resistência. Para o autor, essa situação reafirma a agência desses povos, que persistem gerando efeitos concretos no presente, sendo vistos como ameaça, cuja presença não nos deixa esquecer das rupturas geradas com o colonialismo.

Outra coisa que chama a atenção nas narrativas produzidas pelas (es) moradoras (es) de São Braz do Piauí são as sobreposições entre os termos “índios” e cabocos. Na maioria das narrativas os termos são usados como sinônimos, aparecendo, às vezes, na mesma sentença. Contudo, observa-se que caboco geralmente é usado com mais frequência para se referir às experiências familiares, enquanto os “índios” estão situados fora das vivências cotidianas. Não se trata de significados excludentes, mas de possibilidades de interpretação que se misturam na mesma conversa, conforme ficará evidente nos depoimentos que se seguem.

Essas sobreposições podem ser percebidas em uma única frase, como indicado por Seu Raimundo Damasceno: “Os índios eram invisíveis, ninguém via eles. Os cabocos, chamados. Eles associavam. Quando andavam nas matas diziam assim: Cuidado com os cabocos que eles vão te pegar”. Ao que parece, o medo dos cabocos é criado no mesmo sentido dos cemitérios indígenas assombrados, onde os 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 (2016).

Esses fluxos relacionados a indígenas e cabocos também podem ser observados nas narrativas de Seu Zé Hilário (na memória)<sup>8</sup>, que durante as entrevistas 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. 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 cachorros era do mato mesmo colocaram ele pra subir num pau, aí 'acua-vam'. 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 não fizesse aquilo não que ele ia se machucar e machucar os outros. Aí ele se acomodou, aí ele foi lá, ele virou as costas, amuntou em cima e desceu com ele (José Hilário de Sousa, 81 anos).

Para além da criação da visão do nativo como “inimigo”, a fala de Zé Hilário também é uma expressão da resistência desses povos, que corriam para as matas para tentar sobreviver. E apesar das pressões coloniais, os cabocos e indígenas que resistiam e por isso eram tratados como “bravos”, difíceis de “amansar”. De certo modo, este contexto também se relaciona a outras narrativas, apontada por Dona Dora<sup>9</sup>, de que “na região tem uma mulher que é índia com a pele clara e cabelos lisos que foi pegada no dente de cachorro”. Assim, na região a expressão “minha avó foi pega a dente de cachorro” é comumente utilizada para designar os casamentos entre homens “brancos” e mulheres indígenas e além de expressar a violência dessas relações, essa frase aparece como um mito de fundação das famílias descendentes de indígenas.

Outras informações sobre presença e ação dos cabocos foram compartilhadas por Dona Dora, em seus relatos sobre as noites em que ela e a família dormiam na roça num local conhecido como Baixão da Pernadema:

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, 75 anos).

Cabe ressaltar que essa fala indica a agência, corpórea ou não, desses cabocos em um passado recente, sugerindo a presença de pessoas indígenas na região de São Braz do Piauí a aproximadamente 50 anos atrás. Para um quadro em que os discursos oficiais empregavam o extermínio total dos indígenas desde o século XIX e os trabalhos arqueológicos 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 residentes na região.

Outra demonstração dessa parca profundidade temporal do “passado indígena” na região emerge das vivências de Dona Elvira dos Santos Oliveira, 72 anos<sup>10</sup>, que quando perguntada se

8 Entrevista realizada em 04/04/2019

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

10 Entrevista realizada dia 05/03/2020.

já havia ouvido falar de “índios” ou cabocos, respondeu com convicção: “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 indígena aparece, dessa vez, de forma física, relatando que, quando os (as) moradores (as) diziam que não tinha cachorro, os indígenas se mantinham por perto. Dona Elvira afirmou que os viu quando era criança e que eles foram “desaparecendo aos poucos”.

Essas relações e a interferência dos “cabocos” no dia a dia das pessoas de São Braz do Piauí também podem ser percebidas nas vivências de Dona Vanja<sup>11</sup> e seu esposo Zé Hilário que nos falou sobre um dia de trabalho que prestou para o seu Emílio de Farias Costa, ex-prefeito de São Braz do Piauí, nas terras da Serra do Sucumbido:

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 já vieram?’ [eles responderam]. ‘Viemos, 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 mas eles, ele disse ‘tu vai Zé?’. Eu falei, vou! E aí fui. Chegou lá nós botamos a picapinha assim... começamos arrancar lá... aí eu falei, aí ó cadê o que estava 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 morrido, levantaram foi pra pegar mesmo fizeram todo o barulho assim na cerca da roça. Agora eu fiquei bem quietinho que eles não iam mexer comigo mesmo... (José Hilário de Sousa, 81 anos).

Segundo Dona Vanja essa proximidade e boa relação que os cabocos mantiveram (mantém) com seu esposo é porque: “Eles [cabocos] sabem que ele era da mesma raça deles”. Assim, a comunicação parece acontecer com aqueles que possuem uma familiaridade, que no caso do Seu Zé Hilário, vem desde seu avô. Segundo ele, os caboclos “não se apresentam para você sentir que eles tá ‘pegado’ em você não. Mas eu não vi não, eu vi foi as pedras. Era bem em cima da cerca, aí eu mandei eles irem 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, se fossem dez, todos dez pisavam num rastro só, só ficava um rastro. Aí eles tinham o sistema deles falarem lá uns com os outros, mas a gente que era mais afastado não entendia”. Seu Zé Hilário destaca que foi graças ao convívio que teve com seu avô que era “índio”, que ele conseguia reconhecer os sinais dos seus semelhantes que resistiam na região.

A capacidade dos cabocos de se encantarem, ou encantarem o meio em que viviam também é recorrente em narrativas de outros (as) moradores (as) de São Braz do Piauí. Rogério de

11 Entrevista realizada em 04/04/2019

Sousa Santos, 45 anos<sup>12</sup>, por exemplo, compartilhou conosco uma das histórias que seu avô indígena Leocádio contava sobre a “lagoa encantada”. 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 (Figura 6), próxima ao centro do município. Nos relatos de Senhor Carlos Ferreira dos Santos e Dona Marcineide dos Santos Ferreira, 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<sup>13</sup>.



Figura 6: Lagoa São Braz, Centro. Fonte: Acervo LAPA (2020).

Podemos perceber que a eficácia dos encantamentos perpetrados pelos cabocos ainda é reconhecida e sentida por alguns moradores (as) de São Braz do Piauí, do mesmo modo que uma parcela desse conhecimento simbólico produzido sobre os cabocos da região ainda mantém na memória de algumas pessoas, especialmente na forma de cantos.

12 Entrevista realizada dia 03/04/2019.

13 É importante destacar que narrativas sobre as lagoas encantadas são comuns para a região. Conforme Negreiros (2012), às 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.



Dona Vanja por exemplo, nos relatou que o avô de seu marido, conhecido como Zé Higino, contava 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 lembrado como indígena], ele morava assim lá... lá no pé de serra e eu ia lá mais ele (Evangalista de Souza, 86 anos).

Em outra ocasião, Dona Vanja já havia entoado uma destas cantigas para Jordânia Sousa e Pablo Santos, arqueólogos e colaboradores do LAPA (SOUSA, 2019; SANTOS, 2019). Inicialmente, Dona Vanja ficou com vergonha de cantar na nossa frente, talvez pela quantidade de pessoas assistindo, incluindo outros membros de sua família. Todavia, Jordânia, que nos acompanhava na ocasião, começou a cantar o primeiro verso e Dona Vanja prosseguiu:

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

Além de Dona Vanja, outras pessoas também mencionaram as “cantigas” enquanto conversávamos sobre as coisas arqueológicas e seus trânsitos entre cabocos e indígenas, como foi o caso de Dona Dedite Ferreira dos Santos, 90 anos, cuja entrevista foi acompanhada por sua filha Ida dos Santos Dias, 58 anos<sup>14</sup>. Dona Dedite conta que os cabocos moravam no local onde foi construída a sua casa, e que há uma urna enterrada no pé de figueira que fica na frente de sua residência (Figura 7).

(...) a rua era toda fechada, era ‘ematada’ e índio tinha. A morada mesmo dos índio era bem aí, tinha pote de índio bem aí 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, 90 anos).

14 Entrevista realizada no dia 04/03/2020.



Figura 7: Figueira em frente a casa de Dona Dedite. Fonte: Acervo LAPA (2020).

Apesar do avanço do espaço urbano sobre a morada dos indígenas, isso não significa que eles tenham permanentemente abandonado aquele lugar, e segundo Dona Dedite, sua presença ainda é sentida em diversas ocasiões. Como na vez em que um moço parou seu carro debaixo de uma figueira para pernoitar. Na manhã seguinte, contou para Dona Dedite que ouviu uns assobios que o assombraram. Ela sorriu e disse: “Eram eles!”. Dona Dedite afirma que também costumava escutar os assobios com frequência, mas já tem alguns anos que ela não escuta mais. Ao ser perguntada se ela chegava a ver algo, assim como Seu Zé Hilário, ela afirma que “Não, a gente não vê, eles fazem aquele ‘ribuliço’ como quem a gente tá vendo, mas a gente num vê, mas aí é moradia deles...Eu tenho uma cantiga deles que quando canta, oxe eles vêm baixar em cima”. Quando a primeira autora do artigo perguntou sobre essas cantigas, repentinamente Ida, a filha de Dona Dedite, interferiu dizendo para que ela não cantasse, pois, a cantiga “é muito pesada”. Assim, Dona Dedite respeitou o pedido da filha e disse:

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 morava lá do outro lado e aí ele botava nós pra cantar pra ele ver... ele ia cantar aquelas cantigas aí com tempo ele parava porque se ele cantasse os índio baixava em cima. Aqui é um lugar mesmo dos índios (Dedite Ferreira dos Santos, 87 anos).

A narrativa de Dona Dedite entrelaça passado e presente de uma forma não dicotômica. Ela fala sobre os indígenas do passado, cujas coisas e ações ainda podem ser vistas e sentidas no presente, mas mais do que isso, ela aponta a possibilidade deles ainda hoje estarem ali, no mesmo lugar, já que, segundo ela, “é só cantar, que eles vêm”.

Também é importante registrar que no cenário sociocultural de São Braz do Piauí esta presença indígena também se manifesta de forma não dicotômica com o universo simbólico cristão. Especificamente nos referimos a “Lapinha”, celebração vinculada ao nascimento de Jesus Cristo do qual diferentes personagens participam (pastoras, ciganas, cabocos, etc). Na encenação, os cabocos aparecem no final, após as apresentações das outras participantes: mestra, contra-mestra, borboletas, pastoras e cigana. Os cabocos entram em cena no final da apresentação, gritando, correndo e agitando o público, dramatizando a queima das palhas da manjedoura que “acolheu” Jesus Cristo em seu nascimento. No registro fotográfico de uma apresentação da Lapinha na comunidade Novo Bom Jesus, em dezembro de 2022 (Figuras 8 e 9) podemos observar como os cabocos são representados, eles tem o corpo pintado de preto, os olhos de vermelho e portam objetos que lembram adereços comumente associados aos indígenas, como cocar, penas e arco e flecha.



Figura 8: Apresentação da Lapinha. Fonte: Acervo pessoal da primeira autora (2022).



Figura 9: Momento de participação dos Cabocos. Fonte: Acervo pessoal da primeira autora (2022).

Além disso, ao entrarmos em contato com a senhora Maria Lenice, que participa das celebrações da Lapinha, e questionarmos especificamente sobre a existência de cantigas relacionada aos cabocos ela cantou uma letra muito semelhante a cantiga que Dona Vanja apreendeu 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 lá  
 Eu vou pra Belém  
 Menino adora  
 Eu vou pra Belém  
 Menino adora”.

Ainda sobre as “cantigas de índios e caboclos” para a região de São Raimundo Nonato, encontramos 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 indígenas. 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 açoitado. 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<sup>15</sup>, como é o caso da Jurema e da Umbanda. Ao nos depararmos com esse material, fomos levados a refletir que as narrativas sobre cabocos e indígenas, configuram-se enquanto espaços de expressões de amefricanidades, no sentido proposto por Lélia Gonzalez (1988). Conforme discutido, 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.

15 “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 Canindé”. Disponível em: <<https://pdfcoffee.com/pontos-cantados-de-jurema-cablocos-mestres-e-mestras-pdf-free.html>>. Acessado 05/07/2023.

Portanto, acreditamos que em São Braz do Piauí, ao mesmo tempo em que as narrativas sobre os cabocos sinalizam para ativação de memórias relacionadas com indígenas e a ocupação da região, elas também apontam para a participação de povos negros escravizados e seus descendentes. Aprofundar as análises sobre essas sobreposições é algo importante e necessário, principalmente para o contexto do município, onde a presença negra ainda é pouco discutida, para além das poucas narrativas que emergem envolvendo a escravidão.

Para encerrar essa discussão, devemos lembrar que as narrativas sobre indígenas e cabocos costuraram-se quando estávamos seguindo o fluxo das coisas arqueológicas (INGOLD, 2012). As narrativas dos colaboradores se desenvolvem a partir de conversas sobre os achados de urnas funerárias, machadinhas e vivências com arqueólogos, portanto, foram as coisas arqueológicas que nos direcionaram para caminhos da memória e da experiência, possibilitando o trânsito por diferentes histórias.

## REFLEXÕES FINAIS

Tal como exemplificado ao longo do texto, podemos observar que em 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, com as histórias de indígenas e cabocos brabos, com a chegada e atuação dos pesquisadores na região, costurando-se com histórias íntimas e experiências afetivas, entre outros fluxos.

Cabe ressaltar que as memórias e narrativas escolhidas para compor estes escritos são fragmentárias e refletem histórias de famílias que se auto-identificam como ancestrais indígenas de São Braz do Piauí, como demonstrado pelas narrativas do Senhor Hilário e Dona Evangelista. Laço que é fortalecido pela memória de atuação do senhor José Higino, avô de Seu Hilário, enquanto indígena e primeiro professor do município. Ainda que as (os) outras moradoras (es) não ressaltem diretamente uma ancestralidade indígena, estas atuam como indicadores de memórias sobrepostas de um passado corriqueiramente negado. Como exposto, podemos mapear permanências e continuidades no contexto etnohistórico de vivências dos arredores da Fazenda Tranqueira, local que simboliza a articulação entre os diferentes agentes étnicos e culturais afro-ameríndios e colonizadores. No entanto, apesar dos claros indícios de presença indígena e negra no passado recente, até o momento, não existem movimentos de reivindicação de terras por parte de grupos indígenas e/ou quilombolas para a região de São Braz do Piauí.

Nesse movimento, somos levados a encarar a figura do colonizador e do colonizado que se articulam em nossa subjetividade. Reflexos de uma narrativa oficial que estabeleceu um sentido de patrimônio arqueológico e difundiu visões de indígenas antigos e anônimos, tão distantes no tempo que corriqueiramente 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, e de certa forma coadunaram-

-se com a narrativa do extermínio e contribuíram para a invisibilização das trajetórias e memórias indígenas nos discursos oficiais.

Todavia, essas narrativas são desafiadas pelas vivências do presente a todo momento. Como buscamos apresentar, para uma parcela das (os) moradoras (es) de São Braz do Piauí coisas e “causos” dos indígenas não estão delegadas a um “passado remoto”, elas não emergem apenas nos quintais e nas roças na forma daquilo que os arqueólogos chamam de urnas funerárias e material lítico, mas se integram à própria trajetória familiar ou pessoal de alguns indivíduos. Aqueles indígenas supostamente exterminados nos séculos anteriores estavam ali até algumas décadas atrás, ainda que submetidos às violências da colonialidade, perpetuando a sua descendência de acordo com as narrativas de seus netos e bisnetos, com os quais conversamos em São Braz do Piauí. Além disso, mesmo em contextos nos quais os laços de consanguinidade não são reivindicados, a existência e agência destes cabocos não é negada: a qualquer momento eles podem se fazer notar embaixo de um pé de figueira ou quando convocados através de cânticos.

As diferentes atribuições que o termo caboco assume nas narrativas e discursos (oficiais ou não) aqui analisados são evidências do quão complexas as coisas arqueológicas e suas associações podem ser quando encaradas como uma expressão de amefricanidade. Nesse sentido, perceber as intercessões entre os contextos históricos e as memórias talvez sejam o caminho para evitarmos visões de identidade essencializadas. Em outras palavras, a ênfase em um passado pré-histórico ou indígena dado como auto-evidente pode funcionar como uma espécie de venda, que nos atrapalha a enxergar a presença negra que se projeta nas entrelinhas dessas narrativas. Como problematizado por Gnecco (2012), por mais que o significado do termo “memória indígena” pareça auto-evidente, ele precisa ser sempre questionado, uma vez que a adjetivação diz pouco sobre o conhecimento que é produzido a partir dela.

Ademais, as reflexões de Lélia (1988) e Antônio Bispo (2015) têm nos 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. Portanto, perceber a diversidade de narrativas que encontramos no caminho das coisas arqueológicas em São Braz do Piauí foi importante para reconhecermos a multiplicidade de passados-presentes na comunidade, indo contra a criação de uma história única e homogênea. Ao mesmo tempo podemos constatar as possibilidades de produção de saberes que emergem enquanto memórias fragmentadas no presente, no escopo de uma arqueologia multitemporal que nos instigue a abandonar as visões de um passado indígena purificado para pensar em Amefricanidades.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. *A invenção do Nordeste e outras artes*. 4ª ed. São Paulo: Cortez, 2009. 376 p.
- ANZALDÚA, Gloria. “La conciencia de la mestiza: rumbo a uma nova consciencia”. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 704-719, set./dez. 2005. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2005000300015>>. Acessado em: 07/07/2023.
- 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.
- AKOTIRENE, Carla. *O que é Interseccionalidade?*. Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2018.
- BARRETO, Cristiana. A construção de um passado pré-colonial: uma breve história da Arqueologia no Brasil. *Revista USP*, v. 44, p. 32-51, 1999. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/30093>>. Acessado em: 07/07/2023.
- BEZERRA, Márcia. *Teto e afeto: sobre as pessoas, as coisas e a Arqueologia na Amazônia*. Belém: GKNoronha, 2017.
- BRANDÃO, Tânia Maria Pires. *O escravo na formação social do Piauí: perspectiva histórica do século XVIII*. Teresina: Editora da UFPI, 2015.
- CABRAL, Mariana Petry. “E Se Todos Fossem arqueólogos?”: experiências na Terra Indígena Wajãpi. *Anuário Antropológico*, v. 39, n. 2, p. 115-32, 2014. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6821>>. Acessado em: 07/07/2023.
- CARD, Jeb J. *Spooky Archaeology: myth and the Science of the Past*. University of New Mexico Press, 2018.
- CARDOSO, Cláudia Pons. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. *Estudos Feministas*, v. 22, n. 3, p. 965-986, 2014.
- CASAL, Manuel Aires. *Corografia Brasileira ou relação histórico-geográfica do Reino do Brasil*. Belo Horizonte: EDUSP, 1976.
- DIAZ-ANDREU, Margarita. Nacionalismo y Arqueología: el contexto político de nuestra disciplina. *Revista Do Museu De Arqueologia E Etnologia*, n. 11, p. 3-20, 2001. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revmae/article/view/109402>>. Acessado: 07/07/2023.
- FONSECA, Maria Cecília Londres. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Minc-Iphan, 2005.
- GONÇALVES, Reginaldo. 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.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, v. 92, n. 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. Disponível em: <[https://www.researchgate.net/publication/258317075\\_Mundos\\_Tribales\\_Una\\_vision\\_etnoarqueologica\\_Valencia\\_Museu\\_de\\_Prehistoria](https://www.researchgate.net/publication/258317075_Mundos_Tribales_Una_vision_etnoarqueologica_Valencia_Museu_de_Prehistoria)>. Acessado em: 07/07/2023.

GNECCO, Cristobál. “Escavando” arqueologias alternativas. *Revista de Arqueologia*, v. 25, n. 2, p. 8-22, 2012. Disponível em: <<https://revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/352>>. Acessado em: 07/07/2023.

HABER, Alejandro. *Al otro lado del vestigio: políticas del conocimiento y arqueología indisciplinada*. Popayán: Sello Editorial, Universidad del Cauca, 2016. 265 p.

HAMILAKIS, Yannis. Etnografia Arqueológica: um ponto de encontro multitemporal para Arqueologia e Antropologia. *Annual Review Anthropology*, v. 40, p. 399-414, 2011. Disponível em: <<https://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev-anthro-081309-145732>>. Acessado em: 07/07/2023.

HARTEMANN, Gabby.; MORAES, Irislane. P. de. Contar histórias e caminhar com ancestrais: por perspectivas afrocentradas e decoloniais na arqueologia. *Vestígios - Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, v. 12, n. 2, p. 9-34, 2022. Disponível em: <<https://periodicos.ufmg.br/index.php/vestigios/article/view/12196>>. Acessado em: 07/07/2023.

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

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 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.

LUGONES, María. Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*. Bogotá, n. 9, p. 73-101, 2008. Disponível em: <<https://www.revistatabularasa.org/numero09/>>. Acessado em: 07/07/2023.

MACÊDO, Géssika Sousa. Retalhos afetivos de Tecidos coletivos: Vivências de arqueologias decoloniais em São Braz do Piauí. Dissertação (Mestrado em Arqueologia), Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, Piauí, 2021.

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 Fumdamentos*, v. XVII, n. 2, p. 129-156, 2020. Disponível em: <[http://fumdham.org.br/cpt\\_revistas/fumdamentos-xvii-2020-n2/](http://fumdham.org.br/cpt_revistas/fumdamentos-xvii-2020-n2/)>. Acessado em: 07/07/2023.

MAGESTE, Leandro Elias Canaan; AMARAL, Alencar de Miranda. As arqueologias afetivas na produção discente da Universidade Federal do Vale do São Francisco: desdobramentos históricos e interfaces teóricas na construção da Arqueologia no Sudeste e Sudoeste do Piauí. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.* v. 17, n. 2. 2022. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/FnyCNmj8yhJgzJL9fhH5bhM/?lang=pt>>. Acessado em: 07/07/2023.

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

MIGNOLO, Walter . Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade



em política. *Cadernos de Letras da UFF*, n. 34, p. 287-324, 2008.

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.

OLIVEIRA, João Pacheco de Oliveira. Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no Brasil (1872-1980). *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 6, p. 61-84, 1997.

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

OLIVEIRA, Ana Stela de Negreiros; ASSIS, Nívia Paula Dias. Padres e Fazendeiros no Piauí Colonial - Século XVIII. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 25., 2009, Fortaleza. *Anais [...]*, Fortaleza: ANPUH, 2009, Disponível em: <<http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/anpuhnacional/S.25/ANPUH.S25.1030.pdf>>. Acessado em: 07/07/2023.

ROCHA, Thaísa 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) - Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2017.

SARLENO, Virginia. Pensar la arqueología desde el sur. *Complutum*, v. 23, n. 2, p. 191-203, 2012. Disponível em: <<http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/13006>>. Acessado em: 07/07/2023.

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

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.

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

SILVA, Lucas Antonio. (Re) Visitando pessoas e as coisas: a etnoarqueologia enquanto uma Arqueologia do Presente. *Revista de Arqueologia*, v. 30, n. 1, p. 175-185, 2017.

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. Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, PI, 2019.

TIRADO, Genara Pulido. Violencia epistémica y descolonización del conocimiento. *Sociocriticism*, v. 24, n. 1-2, p. 173-201, 2009. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/360890>>. Acessado em: 07/07/2023.

- 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, 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.