

REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 37 No. 1 Janeiro - Abril 2024

ARTIGO

CAMINHANDO NO PLURIVERSO: COISAS, LIVUSIAS E ASSOMBRAÇÕES NA PERSPECTIVA DAS ARQUEOLOGIAS AFETIVAS

Leandro Elias Canaan Mageste*

Alencar de Miranda Amaral**

RESUMO

Em nossos trânsitos pelo sudeste e sudoeste do Piauí, temos percebido que seguir as práticas arqueológicas pode produzir engajamentos com seres e eventos assombrados, que projetam para a dimensão da experiência, a existência de múltiplas realidades. Tais cruzamentos são expressos em narrativas que se relacionam em parte com o termo “livusia”. Argumentamos que, nessas interfaces, vêm sendo elaboradas algumas estratégias de construção de mundos e de associações entre seres e coisas, que desafiam os discursos autorizados sobre o patrimônio. Na conjuntura, discorreremos como as arqueologias abertas para diferentes formas de conhecimento estão bem posicionadas para refletir sobre interações que são sedimentadas nos territórios da sensorialidade e dos afetos, permitindo visualizar esboços do pluriverso, no contexto de uma ontologia política.

Palavras-chave: livusias; pluriverso; arqueologias afetivas.

* Doutor e mestre em Arqueologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP). Docente do Programa de Pós-Graduação em Arqueologia e colegiado de Arqueologia e Preservação Patrimonial da Universidade Federal do Vale do São Francisco (Univasf). Coordenador do Laboratório de Preservação Patrimonial (Lapa) da Univasf. E-mail: leandromageste@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7483-6404>.

** Doutor em Arqueologia pelo Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGARQ-UFPE) e mestre em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR-UFJF). Docente do Programa de Pós-Graduação em Arqueologia e colegiado de Arqueologia e Preservação Patrimonial da Universidade Federal do Vale do São Francisco (Univasf) e professor do Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da UFPE. E-mail: alencar.amaral@univasf.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2689-1847>.

WALKING IN THE PLURIVERSE: THINGS, LIVUSIAS, AND HAUNTINGS FROM THE PERSPECTIVE OF AFFECTIVE ARCHEOLOGIES

ABSTRACT

In our transits through the Southeast and Southwest of Piauí (Brazil), we have noticed that following archaeological practices can produce engagements with haunted beings and events, which project the existence of multiple realities to the dimension of experience. Such crossings are expressed in narratives that are partly related to the term *livusia*. We argue that, in these interfaces, some strategies for building worlds and associations between beings and things are elaborated, challenging the authorized discourses on heritage. In the context, we will discuss how archeologies open for different forms of knowledge are well positioned to reflect on interactions that are sedimented in the territories of sensoriality and affections, allowing to visualize outlines of the pluriverse, in the context of a political ontology.

Keywords: livusias; pluriverse; affective archeologies.

CAMINANDO EN EL PLURIVERSO: COSAS, LIVUSIAS Y EMBRUJO DESDE LA PERSPECTIVA DE LAS ARQUEOLOGÍAS AFECTIVAS

RESUMEN

En nuestros recorridos por el sudeste y suroeste de Piauí (Brasil), nos hemos dado cuenta de que seguir prácticas arqueológicas puede producir encuentros con seres embrujados y eventos que proyectan la existencia de múltiples realidades en la dimensión de la experiencia. Dichos cruces se expresan en relatos que en parte están relacionados con el término “livusia” (encantamiento). Argumentamos que, en estas interfaces, se han elaborado algunas estrategias de construcción de mundos y asociaciones entre seres y cosas, que cuestionan los discursos autorizados sobre el patrimonio. En esta coyuntura, discutiremos cómo las arqueologías abiertas para diferentes formas de conocimiento están bien posicionadas para reflexionar sobre las interacciones que se sedimentan en los territorios de la sensorialidad y los afectos, permitiendo visualizar contornos del pluriverso en el contexto de una ontología política.

Palabras clave: livusias; pluriverso; arqueologías afectivas.

INTRODUÇÃO

Neste artigo, buscaremos demonstrar que seguir as práticas arqueológicas pode produzir engajamentos e negociações com seres e eventos que projetam para a dimensão da experiência a existência de múltiplas realidades. Tais cruzamentos são expressos em narrativas que se relacionam em parte com o termo “livusia” — palavra geral que serve, em nosso contexto, para classificar uma diversidade de situações caracterizadas pela participação de assombrações, fantasmas, luzes, entre outras manifestações “sobrenaturais” (Landim, 2014, p. 69). Argumentamos que nessas interfaces vêm sendo identificadas, produzidas e atualizadas algumas estratégias de construção de mundos e de associações com seres e coisas que desafiam os discursos autorizados sobre o patrimônio, ao mesmo tempo que denunciam os vieses do colonialismo e da colonialidade (Smith; Waterton, 2009). Ao nosso ver, as arqueologias abertas para diferentes formas de conhecimento estão bem posicionadas para refletir sobre interações que são sedimentadas nos territórios da sensorialidade e dos afetos (Mageste; Amaral; Santos, 2021).

De modo geral, “livusia”, “livosia”, “livuzia”, “aleivusia”, entre diversas variações, podem ser entendidos como homônimos do termo “aleivosia”, cujo significado aparece atrelado à traição, perfídia, deslealdade, dolo, fraude, falsas demonstrações de amizade e afeto, acusação mentirosa, calúnia e injúria, de acordo com o dicionário *Michaelis* (Aleivosia, 2009). Na sua utilização popular, o sentido foi deslocado para se referir a fenômenos classificados pelos pesquisadores, inicialmente, no campo do folclore e religiosidade popular. Em publicação pioneira sobre o assunto, Luís Câmara Cascudo (2001, p. 517) considerou livusia como “assombração quando acompanhada de barulho e ventania”, por meio de relatos obtidos em Minas Gerais. Podemos também citar a contribuição de Marcia da Nóbrega (2013) para a conceituação do fenômeno por meio de estudo etnográfico com os moradores da Ilha do Massangano, em Petrolina/PE. Na visão da autora, livusias “são os rastros deixados na terra por estes entes de outros mundos”, sendo justamente “um atestado de existência”, “é correr o risco de deparar-se, na terra, com os efeitos da presença de entes de outros mundos” (Nóbrega, 2013, p. 471).

Diante dessas definições, identificamos a recorrência de notícias vinculadas a livusias por amplos recortes geográficos do Brasil, do Norte ao Nordeste, do Centro-Oeste ao Sul, do litoral ao sertão, quase sempre ligadas ao mundo rural. Contudo, essa transversalidade não se reduz à homogeneidade, na medida em que as livusias reconfiguram-se nos contextos históricos específicos de sua presença. Nessa perspectiva, buscaremos visualizar as associações que podem ser estabelecidas com as práticas arqueológicas. Argumentamos que as livusias constituem-se em zonas de intercessão para a multitemporalidade¹ e para diferentes formas de sociabilidades. São encontros atravessados pela participação de agentes cuja intangibilidade é expressa por evidências tangíveis que, não por acaso, tornam-se coincidentes com alguns significados de patrimônio arqueológico.

Para a reflexão, prosseguiremos da seguinte maneira: na próxima seção, buscaremos conectar o tema das livusias com abordagens interdisciplinares, que têm

¹ Sobre as potencialidades da aplicação de uma perspectiva multitemporal nas discussões arqueológicas, coadunamos com as proposições de Yannis Hamilakis (2011, 2017), que invoca a ideia para rejeitar uma temporalidade linear e estática, em defesa da coexistência de múltiplos tempos. Nesse sentido, passado, presente e futuro são dimensões que coexistem, ganhando substância nos agenciamentos de materiais, sentidos e memórias. De fato, cada presente carrega consigo diferentes versões de passado e projetos de futuro, que emergem dos processos seletivos engendrados nos terrenos da memória.

reivindicado o tratamento de coisas, múltiplos mundos e seres; depois, mergulharemos nas especificidades que marcam as interações da arqueologia e cenários assombrados. Particularmente, nos aproximamos de empreendimentos sensíveis para os efeitos críticos da modernidade na configuração de epistemologias, ontologias e subjetividades; finalmente, seguiremos as livusias do sudeste e sudoeste do Piauí, considerando suas conexões transversais, até chegar nos processos relacionados com a institucionalização da arqueologia na região. No percurso, por um lado defenderemos que as livusias ganham vida em traumas, resistências e ressignificações do passado no presente, permitindo acessar estratégias afetivas e discursivas contra a colonialidade. Concomitantemente, são seres que reivindicam um status ontológico de existência, por meio de ações e efeitos que não são completamente apreensíveis, mas percebidos com suas ausências, como parte constitutiva do pluriverso (Blaser; Cadena, 2018; Escobar, 2012; Cadena, 2018).

HABITAR O PLURIVERSO: ASSOMBRAÇÕES, COISAS E ONTOLOGIA POLÍTICA

Em nossos esforços para situar as livusias em um quadro teórico mais amplo, podemos mencionar inicialmente as provocações do filósofo Jacques Derrida (1994), ao elaborar o termo *hauntologia* para designar a permanência ou retorno do passado no presente, em deslocamentos marcados por reconfigurações temporais que às vezes se expressam por meio de assombrações. Além desse escopo, é verdade que o interesse por espectros já se revelava no horizonte de estudos acadêmicos desde o início do século XX, em campos como psicanálise, com a ideia de *Unheimliche* — o estranho familiar —, de Freud (2006 [1991]). O conceito atrela-se também às investigações sobre a construção da memória, já que, na psicanálise, o esquecimento é visto como espectral. Por esse olhar, fantasmas são os sintomas de coisas não resolvidas, de algo que se perdeu, se esqueceu, que se projeta para a experiência de maneira oculta. Esquecimento e recordação não ocorrem passivamente, mas por meio de ações contra o passado, envolvendo elementos de repressão e sujeição, familiaridade e desconforto (Tamás, 2013).

Em meio a percepções de estranhamento e reconhecimento, os fantasmas apresentam-se imbricados em aspectos materiais, que atestam de forma física a sua presença no mundo. Michael Bell (1997) é categórico ao afirmar que vivemos em contextos preenchidos por fantasmas, que são responsáveis por personalizar diversos espaços, transformando-os em um lugar. Os fantasmas animam uma paisagem, conectando-se com memórias coletivas e individuais, ainda que não possam ser completamente reduzidos a elas. Isso porque não suportam ser encaixados em temporalidades fixas, na medida em que estabelecem potenciais elos entre passado, presente e futuro. Assim, o autor pondera que nós criamos os fantasmas que habitam o mundo conosco. Se acreditamos em sua existência, isso é o suficiente para tornar reais as consequências dessa crença em nossas vidas, tornando inteligíveis certas propriedades atribuídas aos espaços e objetos.

Os vieses sociopolíticos inerentes às assombrações foram aprofundados em obra de Avery Gordon (2008), que reposicionou a temática para acessar o poder, bem como assuntos de “expropriação, exploração e repressão”² que afetam a vida de indivíduos e sociedades (Gordon, 2011, p. 1). Desse modo, espectros podem ser entendidos como expressões de sistemas e têm suas existências negadas ou são percebidos como já encerrados. É a forma pela qual uma violência social reprimida se faz conhecida, provocando estranhamento em relação às paisagens familiares, ao fomentar o questionamento das maneiras usuais

² No original: “*Dispossession, exploitation and repression*”.

pelas quais nos deslocamos por elas. Fantasmas constituem uma presença real, que exige atenção ao remeter-se às pessoas, lugares, objetos, histórias, conhecimentos, modos de vida e ideias que vivem escondidos da nossa vista. Gordon (2008) enfatiza que os fantasmas são uma força viva, com desejos e motivações, que exercem ação sobre as pessoas que interagem. Nesses termos, assombrações e fantasmas são registros que indicam traços de opressão, documentam a formulação de leituras de mundo e, finalmente, informam sobre movimentos de resistência e esquecimento.

Para todos os efeitos, esses posicionamentos podem ser também compreendidos à luz das viradas ontológicas que têm marcado o horizonte das ciências humanas e sociais nas últimas décadas. De modo geral, trata-se dos movimentos que questionam as divisões entre natureza e cultura como ponto de partida ontológico (Kohn, 2015). Alternativamente, buscam englobar uma profusão de mundos e/ou seres. A despeito da heterogeneidade que caracteriza tais abordagens, aproximam-se ao problematizar as formas como as realidades são concebidas e operadas, descentrando as explicações focadas exclusivamente nos humanos e nas coisas elaboradas socialmente (Castro, E., 2002; Descola, 2013; Latour, 1994; Lima, 1996). No mesmo escopo incluímos os movimentos críticos dos binarismos instaurados pela modernidade, que determinaram a construção de uma certa perspectiva de mundo como parte indissociável do projeto colonial (Quijano, 1989).

Na esteira dessas discussões visualizamos uma conjuntura favorável para o questionamento de esquemas modernos de produção de conhecimento, principalmente aqueles organizados por meio da ativação de um conjunto de dicotomias com pretensões universais. Sob este prisma, as *livusias* constituem-se possibilidades de acessar a multitemporalidade, ao mesmo tempo que expressam na sua aparição a persistência de outras realidades, articuladas com esses seres. Espectros deixam efeitos no mundo, organizam-se materialmente, interagem com pessoas, produzem memórias e experiências compartilhadas e sustentam relações de todo o tipo, que acontecem em mundos que podem ser díspares entre si. Parecem compor zonas de interseção, criando condições apropriadas para que determinados seres sejam refratados na dimensão da experiência³ (Espírito Santo; Blanes, 2013).

Diana Espírito Santo e Ruy Blanes (2013) nos provocam para que percebamos que estes enlaces são biográficos, físicos e sociais, formando uma teia de efeitos práticos visíveis, que não é restrita a um corpo, tempo ou espaço. Desse modo, as *livusias* não podem ser encaradas somente como representação ou imaginação, mas como seres com capacidade de ação, com trajetórias de vida e agendas específicas. No contexto da virada ontológica, falamos de ação como capacidade não exclusiva do que é entendido como humano. A postura sustenta-se no reconhecimento de que boa parte das epistemologias modernas não contemplam a vida de uma diversidade de entidades que compõem e participam de interações sociais⁴ pelo fato de serem consideradas mais próximas da

³ Nessa perspectiva, é possível ressoar as ideias de Karen Barad (2017) sobre a “performatividade pós-humanista”, especialmente com as provocações que a autora traz sobre a necessidade de refletirmos sobre as práticas material-discursivas que delineiam as constituições diferenciais entre corpos “humanos” e “não humanos” (Barad, 2017, p. 16) e as críticas ao “posicionamento da materialidade como dada ou como um mero efeito da agência humana” (Barad, 2017, p. 31).

⁴ Uma instigante problematização dessa questão pode ser vista na pesquisa de Castiel Vitorino Brasileiro (2021) para os quadros da psicologia, o qual problematiza como, no contexto brasileiro, esse cenário está associado ao processo de racialização de corpos não brancos e à negação de on-

natureza: são concebidos como não humanos por conta de sua suposta ausência de qualidades biológicas. Uma alternativa consiste em ponderar que as ações que configuram realidades não são um resultado exclusivo da presença de seres humanos (Merencio, 2013).

As possibilidades de escapar dessa lógica surgem com o investimento nas ontologias, que reposicionam os sentidos que podemos atribuir à materialidade. Em concordância, Amiria Henare e colaboradores (2007), com Diana Espírito Santo e Nico Tassi (2013), defendem o abandono de categorias analíticas como materiais, materialidade, cultura material e sua substituição pela categoria heurística de “coisa”, passível de ser definida dentro de conjunturas específicas nas interfaces de mundos e seres, com suas implicações ontológicas e epistemológicas. As “coisas” não têm seus limites estabelecidos por uma fisicalidade ou percepção humana, mas no contexto dos vínculos e efeitos que geram. As coisas traçam caminhos, criam relações, envolvem-se em ações de todo o tipo, fora da expectativa das pessoas (Miller, 2013). Não são simples projeções de relações sociais e cosmológicas, “mas podem de fato produzi-las por meio de seu movimento, circulação, propriedades estéticas e mutabilidade e sua inserção na vida social”⁵ (Espírito Santo; Tassi, 2013, p. 16).

Mais interessante é perceber, nesse momento, que tais postulações podem ser relacionadas com as maneiras de conceber a materialidade e o seu envolvimento com toda sorte de espectros. O material não é a antítese do espiritual ou do invisível, conforme pressuposto inventado na modernidade. Na opinião de Espírito Santo e Tassi (2013), essa visão revela um esforço por purificação, responsável por delimitar o material como uma esfera de autorregulação do mundo, capaz de produzir sua própria moralidade quando extirpado de seus aspectos considerados não terrenos, espirituais e afetivos. Em termos epistemológicos, culminou na premissa de que o mundo material é uma espécie de tela, sobre a qual valores e significados humanos podem ser projetados.

Tal moldura teórica gera consequências importantes para o envolvimento com as livusias. Inicialmente, longe de uma divisão rígida pautada em tangibilidade e intangibilidade, podem ser entendidas como seres que articulam visibilidades e ausências de forma constitutiva. Elas negociam as condições de sua existência, refletem sobre a vida e sobre o passado, envolvem-se em redes de sociabilidades que não se definem somente pelas pessoas, pelo contrário, as pessoas são convidadas ou repelidas, em certas circunstâncias, a adentrar nesse conjunto de relações. Isso não significa negar o trauma ou a relevância do quadro social nas ocorrências de livusias, mas entender que certos processos são capazes de gerar fluxos imbuídos de qualidades de vida (Ingold, 2012). O mesmo acontece com os materiais por vezes envolvidos nos engajamentos. Nessa perspectiva, não são somente mediadores ou reflexos de comportamentos e desejos humanos, mas participantes de relações que articulam agentes, tempos e espaços, por vezes incomensuráveis. Tal como discutido por

tologias afro-diaspóricas e indígenas. Assim, buscando romper com as definições exclusivamente eurocentradas sobre os conceitos e métodos da psicologia clínica, Castiel parte de preceitos Bantu — especialmente de Kalunga, como força criadora de toda existência, e Exú “como epistemologia, metodologia, ferramenta filosófica, estética e clínica” (Brasileiro, 2021, p. 12) — para o desenvolvimento de uma “clínica da efemeridade”, em que a instauração do espaço e do processo de cura apoiam-se nesses outros seres e saberes (cura exúsiática, arquitetura pombagiresca e exusiática etc.).

⁵ No original: “*But can indeed produce these via their motion, circulation, aesthetic properties and mutability, and their embeddedness in social life*”.

Ingold (2012), habitar o mundo significa participar de processos de formação que não podem ser cristalizados em unidades como objetos. Ou seja, a vida não é contida ou limitada por questões de forma e matéria, mas distribuída e constituída em fluxos, cruzamentos e trajetórias que se estabelecem de modo relacional.

De fato, para nós, falar de múltiplos mundos se reveste de implicações políticas, abrindo probabilidades de reverberarmos outros arranjos epistemológicos. Para Juan Camilo Perdomo Marín (2019, p. 33), esse diagnóstico é fruto do investimento teórico em ontologias, comprometido em visualizar cada entidade como um “conglomerado condensado de relações interativas entre mundos humanos e não humanos”⁶ (Marín, 2019, p. 33). Significa reconhecer que nossos mundos são atravessados por uma certa geopolítica de produção de conhecimento. Nas violências que caracterizam esse quadro, observamos cotidianamente as tentativas de destruição de realidades inteiras, ao mesmo tempo em que são produzidas condições para o surgimento de novos mundos, que germinam nas possibilidades de resistir ao poder.

Para Aníbal Quijano (1989), essa conjuntura reflete o que denominou de colonialidade, conceito aprofundado posteriormente por Walter Dignolo (2008; 2017). A colonialidade do poder, do ser e do saber é a face oculta da modernidade, responsabilizando-se pela produção de diferenças que servem de justificativa para a inferiorização e colonização de povos e culturas (Dignolo, 2017). Um produto do binômio modernidade e colonialidade é a violência epistêmica como o resultado dos esforços para que determinadas visões mais compatíveis com os propósitos da modernidade prevaleçam sobre as outras. Articula-se, portanto, com as formas de produção e apropriação de conhecimento, em que se verifica a aniquilação de outros saberes, considerados “selvagens” ou “primitivos” (Dignolo, 2008). Por meio de instrumentos variados, com especial destaque para a ciência, os parâmetros ocidentais são impostos diariamente sobre os colonizados, que têm seus jeitos de conceber e experimentar suas vidas interpretadas a partir das ideias de atraso e subdesenvolvimento (Tirado, 2009).

A ideia de colonialidade do saber denuncia uma geopolítica de produção do conhecimento que tenta regular as possibilidades de apreensão da realidade. Nessa visão, um mundo em comum pode ser acessado por uma certa perspectiva de ciência moderna que estabiliza uma ideia de verdade pautada na divisão de natureza e cultura como princípio ordenador. Sob o prisma da colonialidade, sistemas de pensamento identificados como dissonantes foram rotulados como interpretações ou representações parciais. Podem ainda ser enquadrados em campos como o folclore ou do “conhecimento popular”, servindo para definir um outro distante e passível de ser analisado. Na análise de Lélia González (1984), no contexto brasileiro, tais classificações hierárquicas mantêm azeitadas as engrenagens do racismo, na medida em que os saberes inseridos nesse rol são geralmente aqueles produzidos por grupos racializados, fora do espectro de privilégio da branquitude.

Uma resposta política contra este arranjo é, de fato, a reivindicação da existência de vários mundos, articulados com seus vieses ontológicos e epistemológicos particulares: mundos e saberes que se sobrepõem, colidem, aproximam-se e se afastam e que nos instigam a levar a sério as crenças e a diversidade de seres como oportunidades de acessar outras experiências (Marín, 2019). No percurso, a realidade transmuta-se em um pluriverso, dentro de uma gramática denominada de ontologia política (Escobar, 2012; 2018). A expressão serve para demarcar as possibilidades de negociações, enredamentos,

⁶ No original: “Conglomerado condensado de relaciones interactivas entre mundos humanos y no-humanos”.

cruzamentos e interrupções entre práticas de mundo heterogêneas que acontecem em torno da reunião de diferentes interesses. Simultaneamente, sinaliza para as limitações de ideias como natureza, crescimento econômico e cultura, que podem se apresentar fundamentadas em uma ontologia colonial que pressupõe um único mundo, capaz de assimilar todos os outros ao se projetar como exclusivo. Na conjuntura, a ideia de pluriverso busca insurgir-se frontalmente contra determinados vieses de desenvolvimento e projetos de futuro,⁷ pensados a partir de parâmetros condizentes com o norte global, que são impostos aos povos do sul como única alternativa possível (Blaser; Cadena, 2018).

Para Escobar (2012), as críticas a essa lógica podem ser apreendidas nas vivências de povos subalternizados situados em posição fronteiriça. Nas formas como elaboram seus planos de vida, podem negociar e se apropriar das ideias impostas de desenvolvimento, articulando-as com suas trajetórias históricas e movimentos de contra-colonialidade (Santos, A., 2015). Uma das faces mais evidentes desse processo envolve justamente a produção de saberes, em que a “noção local de desenvolvimento inclui a aquisição de ferramentas dos sistemas de conhecimento dominantes que lhes deem a possibilidade de implementar um futuro viável”⁸ (Escobar, 2012, p. 37). Nesse sentido, parte das provocações que atestam o funcionamento do pluriverso são justamente produzidas por um grupo de intelectuais que ascendem aos espaços institucionalizados e se municiam de ferramentas teóricas e metodológicas para perverter as dicotomias fundantes de uma ciência moderna. Tal constatação se torna relevante neste texto, na medida em que as livusias, bem como uma preocupação mais ampla com outros seres, têm sido um tema cada vez mais enfatizado no contexto em que atuamos, em consonância com as transformações observadas nas maneiras de produzir conhecimento arqueológico, conforme discutiremos mais adiante.

No momento, prosseguindo no raciocínio de Escobar (2012), entendemos que caminhar no pluriverso envolve o desafio de tradução, considerando como diferentes trajetórias históricas se tornam inteligíveis e proporcionais. Traduzir, nesses termos, envolve interculturalidade.⁹ A tradução permite a transição “[...] do mundo como um universo para o mundo como um pluriverso [...]”¹⁰ (Escobar, 2012, p. 39). Nessa chave,

⁷ Reflexões nesse sentido também podem ser encontradas nas obras de Isabelle Stengers, especialmente em suas reflexões sobre a “cosmopolítica”, traçando caminhos para se pensar na pertinência de múltiplos mundos. Na perspectiva, o cosmos permite ressoar vozes que não se enquadram nas exigências da modernidade para sua enunciação e trocas. Ao mesmo tempo, desatrela a política como qualidade exclusiva de humanos, não se tornando refém de aspectos como representação, linguagem e consenso (Silva, J., 2021). Desse modo, “é sempre uma má ideia designar um englobante para aqueles que se recusam a ser englobados por qualquer outra coisa. O cosmos, tal qual ele figura nesse termo, cosmopolítico, designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final, ecumênica, no sentido de que uma transcendência teria o poder de requerer daquele que é divergente que se reconheça como uma expressão apenas particular do que constitui o ponto de convergência de todos” (Stengers, 2018, p. 447).

⁸ No original: “*La noción local de desarrollo incluye la adquisición de aquellas herramientas de los sistemas de conocimiento dominante que podrían darles la posibilidad de implementar un futuro viable*”.

⁹ Aqui, este conceito é utilizado em consonância com as reflexões de Nestor Canclini (2004), ou seja, representa a confrontação, o intercâmbio e o entrelaçamento gerado pelo encontro entre grupos culturais diferentes, cuja convivência engendra tanto relações de negociação e conflito, como também promove empréstimos recíprocos, respeitando as disparidades. Assim, a interculturalidade não nega os conflitos gerados pelas relações interculturais, nem busca abolir as diferenças ontológicas existentes, mas reconhecer a possibilidade de diálogos e entrelaçamentos.

¹⁰ No original: “*Mundo como universo al mundo como pluriverso*”.

Escobar visualiza o pluriverso como a abertura de intercessões entre uma multiplicidade de mundos. Em oposição à globalização, o pluriverso conecta-se com a ideia de planetarização, que pressupõe uma visão de planeta como um todo vivo, que emerge das interações e fluxos “[...] de elementos e relações biofísicas, humanas e espirituais [...]”¹¹ (Escobar, 2012, p. 53). Ao contrário de uma presença estática, o pluriverso invoca movimentos constantes, que se estabelecem nas inter-relações de uma diversidade de seres. Nesse contexto, a qualidade de vida pode ser estendida a um “conjunto infinito de formas e entidades que constituem o pluriverso — desde o biofísico até o humano e o sobrenatural — e os processos pelos quais eles vêm a existir”¹² (Escobar, 2012, p. 41).

Investigar o pluriverso significa se envolver com ele, não tratando-o como abstração, mas como possibilidade que emerge de experiências que são mediadas e corporificadas de modos diversos (Blaser; Cadena, 2018). É levar a sério os contornos visíveis de múltiplos mundos, sem reduzir a sua existência às suas partes, mas observando as chances de associação. Em termos práticos, essa ontologia política transforma as livusias em zonas de intercessão, estabelecendo sobreposições por meio de diferentes realidades, que se tornam inteligíveis em circunstâncias específicas por meio de entendimentos ecológicos e políticos que são compartilhados. Isso inclui trajetórias históricas, memórias, coisas, bem como as violências e resistências diante da colonialidade.

Para encerrar esta seção, destacamos que os aportes teóricos e políticos aqui explicitados podem ser mobilizados em uma profusão de incursões arqueológicas. São iniciativas que reivindicam o potencial da arqueologia para lidar com as manifestações do passado no presente com a agência de outros seres com os fluxos de coisas, memórias e afetos, e com os trânsitos no pluriverso. Nessa direção, é possível admitir que as associações entre arqueologia e outros seres não são aleatórias, mas podem expressar, em certos enquadramentos, uma qualidade inerente a alguns sentidos de “arqueológico” que são historicamente construídos.

DAS ARQUEOLOGIAS ASSOMBRADAS ÀS ARQUEOLOGIAS AFETIVAS E RELACIONAIS

Podemos recorrer a um conjunto expressivo de argumentos que têm explicitado a recorrência da arqueologia em produzir e esbarrar com toda a sorte de espectros. Profundamente associada à prática da escavação, dentro de uma perspectiva eurocêntrica moderna, a arqueologia constituiu-se enquanto ciência operando o “estranho familiar”, ou seja, tornando visível aquilo que deveria permanecer escondido. Ao mesmo tempo, pode expressar de forma muito contundente a ideia de morte de maneiras variadas: desde o reconhecimento de partes da vida humana na terra escavada, que se assemelha às covas abertas, até os distanciamentos e interdições impostas aos objetos de patrimônio, alocados em museus e laboratórios (Moshenska, 2006). Desse modo, gera efeitos que são relacionados com diferentes percepções do tempo: a perenidade da vida, confrontada com a persistência de um passado não completamente desaparecido; e a sensação de distinção entre viver no presente e se deparar com um outro anônimo, fora da nossa própria temporalidade. Em reflexão recente sobre o assunto, Jeb Card (2018) alega que esses aspectos conjuram a existência de uma “arqueologia assustadora”, que, longe de ser

¹¹ No original: “*De elementos y relaciones biofísicas, humanas y espirituales*”.

¹² No original: “*Conjunto interminable de formas y entidades que componen el pluriverso –desde lo biofísico a lo humano y lo sobrenatural– y los procesos por los que vienen a ser*”.

uma exceção, faz parte da trajetória histórica da disciplina, contribuindo para projetar um caráter “misterioso” para a sociedade.

Interessante notar que, nessa conjuntura, fantasmas e espectros são também associados às contradições que sustentam a arqueologia enquanto ciência: aliada do projeto intelectual da modernidade e das divisões inerentes à dicotomia natureza e cultura, a disciplina expressa em seus desdobramentos as limitações dessa premissa para tratar dos contextos de que participa. Tais dissonâncias intensificam-se no âmbito do colonialismo e da colonialidade, assim como outras possibilidades de violência com que a arqueologia colaborou para firmar as bases de uma realidade aceitável, organizar o tempo e definir o que era vivo e “civilizado”. Ao confrontar-se com outros sistemas de conhecimento, em situações nas quais nem sempre a escavação invoca significados de morte ou os sítios arqueológicos sejam apartados em um tempo remoto, seus agentes buscaram normatizar binarismos modernos por meio de violência epistêmica. Contudo, saberes, coisas e seres purificados nesse processo não podem ser completamente exterminados, mas (re)nascem e (re)existem no presente, às vezes como livusias, que geram associações e efeitos muito concretos.

Por essa via, podemos entender melhor as possíveis conexões entre práticas arqueológicas e uma diversidade de assombrações, conforme expresso em estudos bastante heterogêneos. As aproximações com o tema têm sido realizadas no intuito de estimular a imaginação arqueológica (Shanks, 2012), considerar os encantamentos e poderes produzidos por coisas arqueológicas (Fredengren, 2016), refletir sobre experiências atreladas ao lugar e à paisagem (Paphits, 2020), analisar histórias de opressão colonial em busca de uma cura terapêutica por meio do conhecimento (Surface-Evans; Jones, 2020), discutir questões relacionadas à patrimonialização, tangibilidade e intangibilidade (Carr, 2020), problematizar processos históricos traumáticos vinculados com o autoritarismo de regimes políticos do passado recente e presente (González-Ruibal, 2008; Ribeiro, 2019), conceber fantasmas como sítios de memória (Tamás, 2013), abordar regimes de conhecimento e temporalidades (Escolar, 2003; Haber, 2011), participar das lutas de coletivos pelo direito de interpretar e construir sentidos específicos de patrimônio arqueológico (Bezerra, 2017, 2019; Gómez-Montañez, 2013; Macêdo, 2021; Ribeiro, 2014; Silveira; Bezerra, 2012), entre outros empreendimentos.

Para todos os efeitos, trata-se de iniciativas convergentes com as viradas ontológicas que têm fomentado a reconfiguração de práticas arqueológicas e suas implicações políticas (Alberti, 2016). Na reflexão de Christopher Witmore (2014), tais investidas teóricas manifestam o potencial de transmutar a Arqueologia, que deixa de ser a disciplina que estuda o passado humano a partir dos vestígios materiais para se tornar a disciplina das coisas. A ideia de coisa, conforme já mencionado, busca se afastar da noção de um objeto pronto e acabado, determinado pela forma e matéria, para pensar em entidades que se constituem em fluxos que se atravessam, compondo conexões afetivas que geram efeitos não só nos nossos corpos, mas em uma vasta ecologia de seres com capacidades imanentes de apreensão da realidade (Ingold, 2012; Marín, 2019).

Sob estas circunstâncias, podemos falar de afeto para nos referirmos às capacidades de afetar e ser afetado (Favret-Saada, 2005). Esse conceito relaciona-se com as probabilidades de um ser se envolver e se conectar com a diversidade de elementos e associações que compõem a sua existência (Clough, 2007). Apesar de não existir consenso sobre os significados dos termos, parece razoável admitir que os afetos não caracterizam fenômenos irracionais, produzidos por emoções purificadas de qualquer tipo de julgamento (Pellini, 2018), mas vinculam-se com a elaboração de diferentes saberes, nem sempre discursivos, mas singulares em relação aos fluxos sensoriais que atravessam a dimensão da experiência em suas associações (Mageste; Amaral, 2022).

Nesse caminho, Yannis Hamilakis (2015; 2017) advoga por uma arqueologia atenta ao afeto e aos sentidos. Fala da necessidade de uma arqueologia multitemporal, não restrita ao passado nem ao presente, mas que se apoie em aspectos mnemônicos e afetivos, com o potencial de gerar “diversos tipos de saberes experienciais, alguns discursivos, outros sensoriais, tácitos e encarnados e, portanto, não facilmente traduzíveis em palavras e narrativas” (Hamilakis, 2015, p. 60). Os sentidos envolvidos em tais operações superam a noção de orgânico, configurando um campo formado por fluxos sensoriais. Trata-se dos movimentos e intercessões por onde são produzidas as coisas: os intercâmbios de matéria, afetos, memórias, ideias, todos dotados de vida e capacidade de ação. O afeto adquire relevância na medida em que é justamente o que permite o estabelecimento de vínculos com outros seres, articulados na sensorialidade. Seguindo esse raciocínio, as livusias, bem como toda a sorte de assombrações, fantasmas e espectros, constitui uma forma de encontro sensorial e afetivo, também emaranhado.

Na América Latina, posicionamentos teóricos semelhantes que enfatizam questões de afetividade e ontologias relacionais emergiram de numerosas lutas políticas, travadas não só no âmbito da geopolítica de produção do conhecimento, mas também nas chances de reprodução da vida (Saldi; Malferra; Barrientos, 2019). Não por acaso, desses contextos emergem também as críticas mais contundentes às armadilhas do multiculturalismo, com discordâncias sobre a persistência das heranças do colonialismo. Na conjuntura, chama-nos a atenção a defesa de uma arqueologia relacional, conforme expressa por Cristobál Gnecco (2009). O pesquisador ressalta que, na América Latina, a arqueologia esteve a serviço do projeto colonial, produzindo imagens que contribuíram para fundamentar percepções de populações indígenas cristalizadas em um passado remoto, sem qualquer possibilidade de vínculo entre as narrativas científicas, sociedades indígenas contemporâneas e aquilo que denominamos de registro arqueológico.

Contra as violências epistêmicas que sustentam a prática de uma arqueologia moderna, Gnecco (2009, p. 20) defende a organização de uma arqueologia intercultural. Na prática, a abordagem busca redimensionar as conexões entre global e local, atenta para as representações produzidas por movimentos sociais e disposta a compor cenários plurais nas inter-relações de sistemas de conhecimento e visões de mundo, longe da lógica despolitizante do multiculturalismo. Entendemos, portanto, a relevância de reivindicar as livusias, fantasmas e assombrações nos engajamentos arqueológicos como esforço político de emancipação perante as determinações impostas pela modernidade. Nessa perspectiva, são coletivos enredados na articulação de coisas e seres que questionam politicamente os privilégios antropocêntricos da interpretação.¹³ Em certa medida, as

¹³ Algo que pode ser percebido na análise de Dé Leonel Soares (2022) sobre a essência multitemporal das cerâmicas arqueológicas na região peruana de Lambayeque, visto que, segundo o autor, a vida dessas peças excede noções lineares e sucessivas de tempo, estabelecendo “fronteiras entre mundos para tecer novas relações que se dão entre diversos tempos e espaços”, fazendo com que objetos arqueológicos passem “do status de narradores de histórias sobre o passado de determinada sociedade, para protagonistas de múltiplas histórias que só podem ser experimentadas e contadas em sua multitemporalidade” (Soares, 2022, p. 28). Além disso, o autor chama a atenção para que observemos o entrelaçamento entre a cerâmica arqueológica e a atuação dos curandeiros em Lambayeque, percebendo que a primeira “excede as noções de objeto ou artefato para tornar-se *huaco*”, ou seja, “seres ou entes ancestrais dotados de força e potência”, que possuem “formas e aparências próprias, que podem ou não corresponder à morfologia ou iconografia da cerâmica conforme percebida por nós pessoas arqueólogas” e que às vezes têm nomes humanos, “sendo que suas sombras aparecem aos curandeiros sob a forma de animais, ou de homens e mulheres com

posturas ressoam com as defesas de Alfredo González-Ruibal (2006; 2008; 2012) pela constituição de uma arqueologia atenta para o presente e para o passado contemporâneo. De acordo com o autor, o século XX instituiu a supermodernidade, período inaugurado com a Primeira Guerra Mundial e que indica exacerbação, apogeu e crises detonadas pela industrialização, colonialismo e neocolonialismo, as guerras mundiais, a crise ambiental, o apogeu da globalização, reorganização das formas de exploração capitalista, até a explosão de movimentos reacionários, explicitamente antimodernos. Nessas condições, a arqueologia pode ser reconfigurada com o propósito de explorar as implicações materiais do excesso: converte-se na ciência da ruína, do abandono e dos fragmentos da morte, capaz de fornecer diferentes pontos de vista para contextos que invocam abjeção, como campos de guerra, casas abandonadas, marcos de tragédias, entre outros. Não raramente esses cenários estão mergulhados em traumas históricos ou sujeitos a outros regimes de tempo, que nos assombram de diversas maneiras. Ao mesmo tempo somos confrontados a lidar com o fato de que não dominamos completamente os materiais que produzimos e com que interagimos, a ponto de nos sentirmos ameaçados por eles.

Para nós, tais posicionamentos são convergentes com os desejos de evidenciar os mundos que compõem o pluriverso, que se tornam inteligíveis a partir do momento em que nos esforçamos para transitar por outros arranjos ontológicos e epistemológicos. Sob essas premissas, podemos, no momento, percorrer algumas experiências brasileiras, das quais nos aproximamos devido ao seu potencial de acessar outras temporalidades e seres a partir de deslocamentos por diferentes sistemas de conhecimento. Desse modo, o trabalho de Camila Jácome e Jaime Xamen Wai Wai (2020) é exemplar não apenas por demonstrar o potencial das cooperações entre pesquisadores indígenas e não indígenas para o desenvolvimento de uma arqueologia “de enfrentamento de narrativas que não se excluem” (Jácome; Wai Wai, 2020, p. 6), como também por reconhecer e valorizar os conhecimentos e “ciências nativas” sobre os lugares e objetos de interesse arqueológico. É com esse intuito que os autores demonstram, por exemplo, como a presença de gravuras rupestres pode indicar a atuação de outros seres (Cobra grande) na configuração e formação da paisagem, e analisam como entre os Karaiwa e os Wai Wai a cerâmica arqueológica muitas vezes é entendida como “Nokwa”, ou seja, “talismãs do xamãs”, levando os autores a discutirem “um entendimento da relação da materialidade/imaterialidade do xamanismo no Trombetas, relação esta que pode ser mediada pelas peças arqueológicas” (Jácome; Wai Wai, 2020, p. 20). Todavia, é importante ressaltar que os autores não encaram as “peças arqueológicas” apenas como meios materiais para uma reflexão teórica sobre o xamanismo, destacando que

Objetos arqueológicos, entre tantos outros com poder de comunicação xamânica, trazem a possibilidade real do retorno desses espíritos, inclusive do pajé. Trata-se de um perigo tanto de natureza espacial, onde entes de alhures, mundo subaquático e celeste, vêm assombrar as aldeias, como também de natureza temporal, onde os antigos retornam ao presente e os xamãs podem voltar. (Jácome; Wai Wai, 2020, p. 20).

Outra inspiração reside no trabalho de Mariana Cabral (2014) com os indígenas Wajãpi do Amapá. Cabral (2014, p. 84) ponderou sobre a importância das “percepções da ordem

diferentes traços e vestimentas” (Soares, 2022, p. 28).

do sensível” na produção de sentidos e significados sobre locais e objetos. Isso culminou na adoção de uma concepção plural de arqueologia, vista como uma forma de conhecer o mundo, expressa na construção de narrativas que conectam vestígios materiais com múltiplas temporalidades. Nessas condições, a realização de trabalhos colaborativos pode vir a constituir um cenário propício para a comunicação de distintos saberes, explicitando seus acordos e incomensurabilidades, produzidas no contexto de lógicas ontológicas específicas.

As elaborações de Cabral ressoam nas reflexões conduzidas por Márcia Bezerra (2017; 2018) a partir de uma longa trajetória de estudos colaborativos com as comunidades amazônicas. A pesquisadora tem especificamente se dedicado em discutir os efeitos de uma arqueologia normatizadora, que instituiu discursos autorizados não somente para os usos das coisas arqueológicas, mas também para os seus sentidos e qualidades, no bojo das relações que correm no presente, na dimensão cotidiana. Sugere, portanto, um movimento de “desemaranhamento do conhecimento acadêmico”, que invoque as coisas produzidas nos encontros entre seres, temporalidades e afetividades (Bezerra, 2017, p. 46-47). Não por acaso, está atenta para os encontros fantásticos que emergem das relações que se estabelecem com bens arqueológicos, como a aparição de visagens.¹⁴ Esses encontros mobilizam “outra epistemologia da cultura material”, incluindo as maneiras de interagir com o desconhecido e com a diferença, “a partir de visões de mundo não hegemônicas, descentradas e abertas ao sensível” (Bezerra, 2017, p. 46-47).

Diante desse cenário, reconhecemos as provocações abertas por trabalhos que operacionalizam arqueologias para denunciar formas de violência que são impostas por meio de discursos de desenvolvimento. As iniciativas explicitam outros coletivos e modos de vida, que se tornam visíveis nas interfaces de afetos e experiência (Hartemann, 2019; Jacques, 2013; Machado, 2017; Mageste; Amaral, 2022; Mageste *et al.*, 2020; Santana, 2019; Sousa; Amaral; Cardoso, 2021; Wolff, 2016). São proposições que ressoam com um grupo expressivo de trabalhos conduzidos por estudantes e professores da graduação em Arqueologia e Preservação Patrimonial da Universidade Federal do Vale do São Francisco, situada na zona de influência do Parque Nacional Serra da Capivara, no sudeste e sudoeste do estado do Piauí. Conforme discutimos em outra oportunidade (Mageste; Amaral, 2022), em nossos deslocamentos e interações pela região, no papel de professores, pesquisadores e moradores, temos acompanhado a configuração de abordagens abertas para o afeto e para a multitemporalidade, que agrupamos sob o termo de Arqueologias Afetivas. Em tais investidas, uma outra noção de patrimônio arqueológico vem sendo demarcada, disposta a levar a sério uma diversidade de saberes e mundos, que extrapolam fronteiras geográficas e temporais. Longe de serem negadas ou escondidas, as associações entre práticas arqueológicas e as livusias podem ser deliberadamente perseguidas.

CAMINHANDO NO PLURIVERSO: SEGUINDO AS LIVUSIAS NA MULTITEMPORALIDADE

Seguir as livusias por essas linhas corresponde aos nossos esforços por visualizá-las como fronteiras de mundos, em situações em que os princípios que organizam as percepções de realidade podem ser reconfigurados nos movimentos do pluriverso. Seguir as livusias significa também perceber os efeitos de violências epistêmicas sistêmicas,

¹⁴ De acordo com Schaan, Martins e Portal (2010), o termo “visagem” serve para se referir às assombrações que interagem com os habitantes da Amazônia. De acordo com os autores, “geralmente os locais de visagem são associados com antigas moradias, em terrenos onde ainda se percebem restos de vigas, telhas e objetos dos séculos XIX e XX” (Schaan; Martins; Portal, 2010, p. 77).

responsáveis pela imposição de determinados conhecimentos e das possibilidades de desobediência que emergem de arqueologias politicamente orientadas. Nessas condições, encontramos-nos com *livusias* quando atravessamos processos históricos mais amplos, desde a colonização da região, até chegar em épocas mais recentes, incluindo a própria institucionalização da Arqueologia e as transformações observadas nas formas de produzir conhecimento arqueológico. Caminhar por este percurso não significa movimentar-se por uma temporalidade linear, refém de noções de evento e de espaço, mas prestar atenção nas probabilidades de emaranhamento que se constituem nas experiências de colonialismo e contra-colonialidade (Santos, A., 2015).

Historicamente, o sudeste e sudoeste do Piauí delimitam área situada no semiárido piauiense intensamente ocupada por populações ameríndias ao longo de uma vasta cronologia. Tal compartimento foi inserido de forma mais enfática no projeto de colonização portuguesa, no final do XVII. A estratégia adotada para controle foi a formação de fazendas de gado, aliada com a exploração econômica dos grupos nativos. Sem dúvida, naquela conjuntura a introdução da pecuária extensiva intensificou as invasões dos territórios dos grupos indígenas. Sempre retratados como elementos obstaculizadores dos interesses coloniais na área, as menções aos indígenas aparecem em documentos desde o século XVII. Entre esses nativos, os Pimenteiras adquirem a maior projeção nos textos, principalmente nos séculos XVIII e XIX, como consequência das tentativas de extermínio conduzidas pelo poder colonial. Pouco sabemos sobre as particularidades étnicas dos grupos denominados dessa forma. Apesar das suspeitas de terem sido grupos filiados ao tronco Karib, parece ser mais provável tratar-se de uma designação genérica para se referir a indígenas de diversas etnias que habitavam a parte sul e sudeste do atual estado na época da colonização. De todo modo, foram encarados como uma ameaça permanente para a consolidação da dominação do território. Em 1815, são considerados oficialmente exterminados pelo governo da província, apesar de permanecerem registros de sua presença em documentos posteriores, como cartografias e censos (Mott, 1979; Oliveira, A., 2007).

Tal situação revela uma face de processos de invisibilização que foram detonados no escopo do colonialismo. A ideia de extermínio serviu para fixar no passado as populações indígenas. Esses apagamentos instaurados atingiram também a dizibilidade relacionada à presença de africanos e afro-americanos que construíram suas vidas na região. Eles aparecem em censos realizados no final do século XIX, na condição de pessoas escravizadas, assumindo em muitas ocasiões o papel de vaqueiros e de criadores de gado (Silva, D., 2013). Suas trajetórias são descontinuadas sob o prisma do racismo, que demarca uma ausência desses agentes no conjunto de tradições orais vinculadas com a história regional e memória social. Essas amefricanidades¹⁵ foram escondidas em discursos de miscigenação e na produção de classificações gerais, em que o termo “caboclo” tornou-se uma expressão de identificação recorrente já no final do século XIX (Assis, 2021; Macêdo, 2021; Oliveira, J., 1997).

¹⁵ O conceito, cunhado por Lélia González (1988, p. 76), busca romper, para o contexto brasileiro, com os discursos de democracia racial e as políticas de invisibilização, buscando ultrapassar “limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico”, no intuito de construir novos entendimentos para a América, por meio de perspectiva contra hegemônica e afrocentrada. De modo geral, a ideia de amefricanidade busca ressaltar as experiências de populações negras e indígenas, que são forjadas em um quadro específico de dominação colonial. Para uma visão mais recente do conceito, em suas possibilidades de aplicação as pesquisas arqueológicas, vide o trabalho de Gêssika Macêdo (2021).

Diante desse cenário, percebemos que parte das narrativas de fundação de municípios e povoados que foram constituídos durante a colonização do sudeste e sudoeste do Piauí organizam-se em torno de aspectos como a expulsão dos indígenas selvagens” e a persistência de seus descendentes “caboclos” para tempos recentes. São rememorados até hoje como parte das genealogias de diversas famílias, em um contexto caracterizado por baixa urbanização e com concentração da vida no campo (Alves, 2003). Nos movimentos do pluriverso, essas histórias se cruzam com as trajetórias das coisas que definimos como patrimônio arqueológico.

Assim, desde a produção de descrições iniciais para aquele espaço, no século XVII, temos notícias relacionadas à presença de pinturas rupestres no sudeste e sudoeste do Piauí que intrigavam os viajantes que cruzavam as serras. Com a intensificação do povoamento colonial nos séculos XVIII e XIX, em consonância com a profusão de discursos de extermínio dos indígenas, os achados de potes de barro enterrados, alguns com esqueletos no seu interior, se tornaram cada vez mais recorrentes. O mesmo aconteceu nas roças, onde aparecimentos de cacos de cerâmica, muito parecidos com as vasilhas produzidas localmente, bem como machadinhas e lascas líticas, são frequentes. Os engajamentos com materiais arqueológicos participaram também da história de formação de municípios e da constituição de suas sedes nos séculos XX e XXI, cujos moradores realizam frequentemente achados cerâmicos, líticos e funerários em espaços públicos e privados (Macêdo, 2021).

Essas interações a princípio não são entendidas pelas populações camponeses que se assentaram no local como registros de um passado remoto, mas como parte indissociável de um mundo aberto para o engajamento com outros agentes: pinturas rupestres e cerâmicas podem ser extensões de *livusias*, que atestam a sua existência e permanência no plano físico (Gonçalves, 2016). Elas apresentam-se em encontros que envolvem o reconhecimento da vida das coisas geralmente fora do repertório de experiências pessoais cotidianas, indicando a manifestação de seres extra-humanos (Card, 2018).

Nesse cenário, podemos redimensionar os significados da institucionalização da arqueologia na região, acompanhado da promoção de uma ideia de patrimônio arqueológico. O processo foi encetado a partir da década de 1970, inicialmente com as incursões da Missão Arqueológica Franco-Brasileira em torno da formação do Parque Nacional Serra da Capivara. Trata-se de uma área de preservação permanente que ocupa o perímetro de 130 mil hectares, distribuídos pelos municípios de Coronel José Dias/PI, João Costa/PI, Brejo do Piauí/PI e São Raimundo Nonato/PI. O estabelecimento de um programa de estudos sistemático, coordenado por Niède Guidon, permitiu a identificação de aproximadamente 1.300 sítios arqueológicos de tipologias variadas, que indicam um arsenal amplo de evidências responsável por documentar as ocupações humanas na área por uma longa duração, fomentando debates a respeito do povoamento do continente americano (Boeda *et al.*, 2014; Lourdeau, 2019). Com o aprofundamento das pesquisas, em 1986 foi criada a Fundação Museu do Homem Americano (Fumdhm), comprometida com a gestão e investigação do patrimônio arqueológico local, ao mesmo tempo em que buscou mitigar impactos da criação do parque por meio de projetos sociais e educativos (Bucco, 2002). Em 1991, o Parque foi chancelado com o título de Patrimônio Mundial da Humanidade pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) (Guidon, 2007).

Em termos gerais, a conjuntura sinaliza a elaboração de um modelo de desenvolvimento regional pautado no turismo e investimento científico. Contudo, antes de serem regulados como sítios e patrimônios arqueológicos, tais coisas eram dedicadas à reprodução de múltiplas vidas: populações camponesas, assentadas desde o século XIX entre as serras, mas também de *livusias* e *caboclos* (Godoi, 1999). No contexto, a consolidação

de um parque federal tornou-se justificativa para desapropriação dos coletivos que habitavam o perímetro demarcado.¹⁶ Foi consequência de um colonialismo estrutural, reforçado por uma Legislação e projeto científico que permitiram a constituição de um território arqueológico às custas de outros modos de vida, com o predomínio de uma forma de conhecimento e gestão sobre todas as demais, chancelada pelo Estado e operada por especialistas. Na perspectiva do pluriverso, a institucionalização da arqueologia na região permitiu a emergência de um mundo que só se torna possível nas tentativas de exclusão de outras possibilidades de vida, ou na tentativa de sua domesticação, por meio da aplicação de ideias de desenvolvimento e preservação, progresso e ciência (Mageste; Amaral, 2022).

Falar de exclusão ou tentativa de domesticação não é o mesmo que falar de desaparecimento, pois nessas condições o pluriverso se movimenta em seu próprio eixo, expressando dialéticas entre autoritarismos e resistências que culminam na configuração de novas realidades. Logo, as tentativas de conversão das coisas das *livusias* e *caboclos* em assuntos da pré-história não operam por exclusões, mas por sobreposições, de modo que esses coletivos persistem nos fluxos sensoriais, organizando-se em diferentes concepções de patrimônio, que são manejadas no cotidiano. Ao mesmo tempo, percebemos que os interditos impostos por um discurso preservacionista produzem condições apropriadas para novas associações de seres e experiências, permitindo visualizar esboços de múltiplos mundos. Desse modo, em certas circunstâncias sítios arqueológicos continuam sendo coisas de *livusias*.

As *livusias* gestadas especificamente nas áreas que compõem o Parque resistiram ao permanecerem nas memórias daqueles que viveram as suas vidas no território, apresentando-se hoje para turistas e pesquisadores que percorrem o lugar. Joseane Paes Landim (2014), ao registrar a trajetória dos “*manicobeiros*” de Serra Branca, chama a atenção para a recorrência e importância das narrativas sobre “*livusias*” com as pessoas que moravam nessa área e foram desapropriadas com a criação do Parque. Segundo esses antigos moradores, a *livusia* conhecida como “*Gritador*” vive nas serras, de forma que histórias a seu respeito ainda são contadas e causam “*calafrios*” (Landim, 2014, p. 71).

Como observa Landim (2014), citando um dos seus colaboradores, “mato é lugar pra ter *livusia*”, e, assim sendo, muitos dos engajamentos com esses seres se davam durante as incursões para a extração do látex da *manicoba* ou caça de subsistência. Essas eram as principais ocasiões nas quais era possível sentir a presença, ouvir, e, mais raramente, até mesmo ver o “*Gritador*”: um “*bicho*” antropomorfizado musculoso e peludo, cujos gritos acuavam os cachorros e apavoravam os caçadores. Todavia, se as matas e as áreas não cultivadas eram tidas como as terras desses seres sobrenaturais, isso não significa que a agência das *livusias* se limitavam a esses espaços. Segundo Landim (2014, p. 69), as *livusias* também se manifestavam nos locais onde os *manicobeiros* moravam, derrubando painéis

¹⁶ A comunidade Zabelê se localizava no epicentro do que veio a ser o Parque Nacional Serra da Capivara. De acordo com a legislação vigente na época, o povoado passou a ser encarado como uma ameaça à preservação da flora, fauna e do extenso patrimônio arqueológico, sendo definitivamente removido em 1988. Na época dos acontecimentos, o Zabelê contava com cerca de 200 habitantes, que exploravam o território por meio da caça e agricultura de subsistência. A maior parte das famílias constituíam-se de posseiros, que desde a segunda metade do século XIX ocupavam terras devolutas (Godoi, 1999). Tal situação tornou moroso o pagamento de indenizações, além de dificultar os cálculos para uma estimativa compatível com os desejos locais. Somente em 1997 os remanescentes do Zabelê foram assentados em terras situadas a 10 km de São Raimundo Nonato/PI, intitulada atualmente como Novo Zabelê (Oliveira; Borges, 2015).

ou fazendo com que luzes estranhas fossem vistas. Especialmente nas narrativas sobre “almas penadas” que Landim registra, é possível observar que muitas das vezes aspectos das coisas enterradas conectam-se com a atuação desses seres, que aparecem “em lugares onde havia dinheiro enterrado” ou eram vistos, ocasionalmente, no único túmulo feito de pedra do antigo cemitério da Serra Branca (Landim, 2014, p. 70). Finalmente, ressaltamos que as histórias relacionadas a esses seres e suas aparições se reconfiguram com a constituição de um parque arqueológico. Desse modo, guias turísticos e pesquisadores que transitam pelo lugar à noite às vezes envolvem-se em encontros e identificam rastros que são associados ao “Gritador”.

Além dos limites territoriais do Parque, as livusias revelam-se em outros cenários atravessados pelas práticas arqueológicas. Particularmente, tivemos a oportunidade de conhecer algumas histórias desses encontros logo quando nos mudamos para São Raimundo Nonato, com o propósito de lecionar na Universidade Federal do Vale do São Francisco (Univasf). Ao conversarmos com amigos que tiveram as suas biografias atravessadas pela institucionalização da Arqueologia na região, ouvimos referências aos prédios associados à Fundação Museu do Homem Americano como locais propícios para a aparição desses seres. Nem sempre essas histórias são informadas em detalhes, já que existe o risco, ao narrar essas experiências, de reviver a sensação perturbadora do encontro ou de cair no descrédito por associar espaços vinculados ao labor científico à existência de seres sobrenaturais.

Na década de 1990, a Fumdam desenvolveu atividades em residência situada no centro de São Raimundo Nonato, onde hoje funciona o Núcleo de Extensão da Univasf. Trata-se de um prédio com diversas salas e um amplo espaço aberto. Funciona como hospedaria para pesquisadores, servindo no passado como base para a guarda de materiais e trabalhos curatoriais. Foi também empregado na condução de ações educativas formalizadas no projeto Pró-Arte (Siqueira, 2014). Atualmente, sob a tutela da Univasf, é utilizado em atividades de extensão dos cursos do campus Serra da Capivara. Algumas memórias sobre o espaço mencionam a recorrência de livusias: sons misteriosos à noite, composto por gritos, ruídos de correntes se mexendo, sempre próximos à área de hospedagem. Essas manifestações não são associadas diretamente às práticas arqueológicas, mas à suposta trajetória do prédio: as narrativas populares em São Raimundo Nonato vinculam o edifício ao funcionamento de uma antiga delegacia. Porém, as livusias resistem aos usos arqueológicos conferidos ao lugar ao aterrorizarem as pessoas que se envolvem com eles. Ao aparecer, exigem que lembremos da antiga estrutura de repressão, impondo percepções de dor, sofrimento e medo. Desse modo, se presentificam em situações em que a multitemporalidade se apresenta para a experiência sensorial, na justaposição de diferentes pontos de vista, com suas respectivas agendas.

Nesse ponto, vale ressaltar que as livusias materializam-se também em saberes, além dos engajamentos mencionados. De fato, observamos atravessamentos de livusias e arqueologias no escopo das transformações nas políticas de produção de conhecimento no sudeste e sudoeste do Piauí a partir do ano de 2004, com a instalação do curso de graduação em Arqueologia e Preservação Patrimonial na Univasf como desdobramento das pesquisas no Parque Nacional Serra da Capivara. As livusias emergem principalmente nas circunstâncias em que a universidade se aproxima da ideia de pluriversidade, quando nos afastamos de epistemologias fundamentadas nas dicotomias da modernidade e observamos as formas como os mundos se organizam sob outras perspectivas (Escobar, 2012).

Acreditamos que passos nessa direção vêm sendo dados em sincronia com os esforços para a interiorização do ensino superior. Nesse cenário, percebemos que a atuação das(os) discentes de Arqueologia da Univasf tem contribuído para problematização e reformulação

dos cânones tradicionais de construção e validação dos conhecimentos produzidos no ambiente acadêmico (Monteiro, 2022). Em uma conjuntura marcada pela implementação de políticas e discursos sobre o patrimônio arqueológico que eram formulados por especialistas “vindos de fora”, cursar uma graduação em Arqueologia no interior do Piauí engendra a possibilidade de pessoas que desde a infância eram afetadas de múltiplas maneiras pela atuação dos especialistas em suas comunidades compartilhassem experiências, e passassem elas próprias a empregarem e desenvolverem preceitos teórico-metodológicos da arqueologia para explorarem contextos, coisas e narrativas com as quais mantêm relações de familiaridade e pertencimento (Mageste; Amaral, 2022; Mageste *et al.*, 2021).

Nesse sentido, são viabilizadas arqueologias afetivas que constroem os discursos autorizados sobre nossa disciplina e catalisam uma produção acadêmica que, mediada pelo afeto, não apenas dilata e/ou pulveriza os recortes temáticos, temporais, teóricos e metodológicos consensuais, como também se dedica a promover o protagonismo e a valorização de outras realidades. Assim, espaços, narrativas e coisas que raramente despertavam o interesse dos arqueólogos que atuavam na região passam a ser consideradas e, em alguns casos, se tornam o cerne de algumas pesquisas, abrindo caminho, por exemplo, para que a correlação entre *lívusias* e o patrimônio arqueológico da região possa ser percebida, como veremos nos exemplos a seguir.

Em sua pesquisa de monografia, Aquino (2016) abordou a história do antigo Hospital Maria do Carmo Rodrigues, fundado em 1961, cujo prédio posteriormente passou a abrigar o 11º Batalhão da Polícia Militar de São Raimundo Nonato, no bairro Gavião. Ao ouvir as histórias de pessoas que trabalharam no local, destacou que a relevância daquele espaço não se limita às características arquitetônicas do edifício ou do seu papel na trajetória sociopolítica do município, mas que a presença e ação de “*alevusias*” nesse local também devem ser levadas em consideração para o seu reconhecimento enquanto patrimônio cultural e lugar de memória do município. Como demonstram os relatos recolhidos, as “*alevusias*” não apenas fazem barulhos ou movem objetos, elas circulam e atuam, lembrando às pessoas que atualmente ocupam o prédio a história daquele espaço: em certas ocasiões, é possível ver e/ou escutar médicos e pacientes na antiga sala de cirurgias, ou se deparar com macas sendo momentaneamente empurradas pelos corredores e logo desaparecendo (Aquino, 2016, p. 35). Desse modo, as *alevusias* não apenas compartilham aquele espaço com as pessoas que ali trabalham ou frequentam, elas agem no modo como o lugar se apresenta, influenciando suas memórias e construção de narrativas sobre o edifício e seu entorno. Portanto, como destacado por Aquino (2016, p. 35), é interessante perceber como “os prédios antigos parecem ter vocação para abrigar *alevusias* [...] Parece que todo mundo que trabalha nesses locais tem uma história para contar”.

Seguindo a produção discente da Univasf, notamos as possibilidades de associações entre práticas arqueológicas e outras formas de assombramento em outros quadros regionais, sinalizando o reposicionamento da Arqueologia como disciplina apta a tratar desses engajamentos e demarcar um contexto acadêmico favorável para essas discussões. Thiago Souza (2016), ao abordar a Capela Nossa Senhora do Burburi (1762) em sua análise sobre patrimônio edificado de Campo Formoso/BA, destaca que, segundo os moradores, a área “virou local de assombramento” depois que um velho missionário morreu enquanto fazia a barba, não tendo, contudo, terminado o processo e raspado apenas a metade da face. Assim, segundo um dos moradores locais, “acredita-se que depois da morte dele o povo consegue vê-lo pedindo para que seja feita o outro lado da barba que ele entregaria um tesouro que estaria enterrado ao lado da igreja” (Souza, 2016, p. 29).

Como enfatizado por Souza (2016, p. 29), a identificação desse espaço enquanto bem cultural e sua preservação somente tornam-se viáveis graças à “relação da

memória com o edifício”. Por sua vez, acreditamos que os dados apresentados por Souza demonstram que essa “relação”, em certa medida, é fomentada e mantida pela presença e atuação das “assombrações”, que não apenas levariam as pessoas a rememorar um fato que ocorreu naquele local, mas também a percebê-lo como um espaço onde um tesouro está enterrado. Portanto, o fluxo de relações de diferentes seres irrompe na constância de uma temporalidade linear ou da oposição categórica entre materialidade e imaterialidade, convidando — ou forçando — as pessoas no “presente” a lidarem com personagens do “passado” que, apesar de terem tido sua corporalidade transformada pela morte, são capazes de fomentar relações e expectativas “futuras” por meio de coisas que devem ser mantidas (patrimônio edificado) ou podem ser descobertas (“tesouros”).

Ainda nessa perspectiva, gostaríamos de mencionar a pesquisa de Augusto Miranda (2016) sobre os “causos” dos engenhos do Estuário Paraense. Apesar de essa monografia não ter como foco o semiárido nordestino, de certa forma ela se aproxima dos demais trabalhos analisados pelo caráter afetivo e de pertencimento que o autor mantém com os locais e objetos de estudo. Outro aspecto que chama atenção na obra de Miranda (2016) é sua proposta de emprego das diretrizes da arqueologia sensorial não apenas para a análise dos contextos materiais associados a alguns engenhos no estado do Pará, mas também para discutir as “visagens” que, de acordo com seus colaboradores, ocorriam naqueles locais. Segundo Miranda (2016, p. 39) as ruínas dos antigos engenhos são áreas propícias para a ocorrência dessas interações e, por causa disso, um de seus colaboradores lhe informou que:

nunca gostei de passar pelos escombros da fazendinha, porque ali a gente sempre ouvia uns barulho estranho, porque ali é lugar de aparecer visage, diz que lá ocorreu muita coisa de ruim. Uma vez minha irmã mais véia disse que viu uma mulher preta sem cabeça e com umas correntes. (Miranda, 2016, p. 39).

A partir desse relato, Miranda (2016) problematiza como as experiências sensoriais promovidas pelas visagens são “decisivas para perceber” a forma como seu colaborador lidava com o antigo engenho. Nas palavras de Miranda (2016, p. 39): “o fato dele ouvir (audição) barulhos estranhos, e de ser um lugar que se vê (visão) visagem, fazem com que ele não goste de andar, passar, ter qualquer relação corpórea (tato) com aquele espaço”. Complementando seu argumento, Miranda (2016, p. 40) apresenta o relato de outro colaborador sobre um engenho diferente: “sempre que a gente ia brincar lá eu ficava preocupado por causa das histórias que o povo contava de lá. Eu nunca vi nada, mas ouvia visagem. Um lugar desse deve ter muita gente vagando por lá”. Novamente, Miranda chama a atenção para como a experiência sensorial possibilita identificar os antigos engenhos como locais de “visagens”, e o fato de às vezes os seres sobrenaturais não poderem ser visualizados “não é determinante para ele não acreditar no mal-assombrado, muito pelo contrário, ele sente, e isso é suficiente para ele não querer ir, não se sentir bem naquele local”.

Assim, percebe-se que apesar de poder ser apreendida pela visão, audição ou tato, a existência desses seres não está condicionada a nenhum desses sentidos, ou seja, são eles que nos afetam, fomentando em nós a capacidade (ou seria possibilidade?) de apreendê-los a partir de nossos próprios termos. Além disso, podemos observar que a presença e a atuação desses seres sobrenaturais são capazes tanto de promover um distanciamento quanto uma sensação desagradável em relação a locais de interesse arqueológico, demonstrando que os mecanismos de fruição do patrimônio nem sempre

se adequam às expectativas ou aos parâmetros de análises formulados pelos especialistas. Ao mesmo tempo, nos levam a reconhecer que outros seres e personagens também formulam e implementam suas próprias agendas nesses cenários. Portanto, as *livusias*, *visagens* e *assombrações* também estão ali para compartilhar e narrar as suas vivências naqueles locais, impondo-nos sua vontade ou não nos deixando esquecer que nos sítios arqueológicos “deve ter muita gente vagando por lá”, e que em alguns casos “lá ocorreu muita coisa de ruim” (Miranda, 2016, p. 40), sobre as quais nossa disciplina não pode continuar omissa.

Devemos reconhecer que os trabalhos expostos até então, apesar de mencionarem as *livusias*, *visagens* e *assombrações*, não tinham como foco principal a abordagem desses seres, algo que só será observado com maior ênfase na monografia de Fábio Isídio dos Santos (2019), ao abordar contexto situado na área de influência do Parque Nacional Serra da Capivara. Em sua monografia, o autor enfatiza a zona rural do Município de Jurema/PI, que é afetivamente conectada por laços familiares e de amizade. Foca-se especificamente na localidade de Caldeirãozinho, onde ressalta que as “*alivusias*” e “*bichos*” são personagens constantes nas narrativas sobre a história da comunidade, e, além disso, examina a correlação entre a presença desses seres e a ocorrência de coisas de interesse arqueológico. Nessa empreitada, Santos (2019, p. 11) observa a “recorrência de narrativas de memórias que remetem ao passado violento e sanguinário” daquela região, e atrelada a isso a existência de lugares *repunosos*” marcados pela atuação de “entidades místicas” e a presença de materiais arqueológicos. O autor esclarece que ‘*repunosos*’ são lugares que causam calafrios, aflições, até um certo medo, por serem atormentados por acontecimentos sobrenaturais, ou como dito na região, atormentados por ‘*alivusias*’” (Santos, 2019, p. 12). Nos termos do pluriverso, atuam como zonas de intercessão por onde é possível transitar por práticas de diferentes mundos.

Na sua incursão, Santos (2019) realizou um rico levantamento de narrativas e um extenso mapeamento das coisas conectadas com as manifestações desses seres ou acontecimentos sobrenaturais. Assim, observa, por exemplo, que a ocupação das terras naquela área, ou melhor, que “as escolhas dos espaços de habitação e de produção” não poderiam ser compreendidas por meio das discussões arqueológicas sobre oferta de recursos ou características geoambientais. Em Caldeirãozinho, essas escolhas são direcionadas pela presença/ausência de “vapores quentes”, que devem ser evitados. Ou seja, “os lugares com esse ‘vapor quente’ são ruins porque sempre vão ser atormentados por ‘*alivusias*’ e a família por muitas brigas e ‘coisas ruins’” (Santos 2019, p. 59). Nesse sentido, o fracasso e posterior abandono de algumas casas de farinha na área, bem como as narrativas dos problemas familiares a elas associados, são advindos de sua localização inadequada em uma área com “vapor quente” (Santos, 2019, p. 59). Nessas condições, diferentes coletivos podem ser fortemente afetados por inadvertida ou imprudentemente se sobreporem a espaços ocupados por esses seres. Todavia, em Caldeirãozinho, se existe certo entendimento de que esses locais devem ser evitados, não significa que a relação com esses seres não ocorrerá ou que suas aparições e ações possam ser interrompidas ou controladas. Isso porque a vida e agência desses seres também se entrelaçam com a trajetória e história de pessoas, coisas e paisagens daquela área. Nessas associações existe espaço para negociação, apesar de nem sempre isso ser suficiente para contornar os desejos das *livusias*.

Essas inter-relações podem ser observadas naquilo que Santos (2019) chamou de narrativas de “transformação em bichos” ou em “*Lobizão*”. Como discutido por ele, essas “transformações aconteceriam apenas com pessoas consideradas ruins que receberam pragas (maldições) de seus familiares”, e que a partir de então, nas noites de lua nova ou cheia, assumiam a forma de “qualquer animal que desejarem” (porcos, cachorros, cabras,

vacas, lobos etc.). Em Caldeirãozinho “os moradores, acreditam que existiam, e existem até hoje, pessoas que se transformam em bichos” (Santos, 2019, p. 61), sendo registrado por Santos (2019) o caso de um morador que abusava das filhas, tendo causado a morte de uma delas durante a condução de um aborto, e de um rapaz que por maltratar animais foi amaldiçoado por sua “mãe” e se transformou no “Come Polpa”, um ser zoomorfo que atacava os animais domésticos (principalmente os jumentos) dilacerando suas partes traseiras. Sobre esse último “bicho”, vale a pena ressaltar que ele, após ferir e matar muitos animais, foi morto por um caçador com o auxílio de uma “benzedeira” da região. De acordo com uma das moradoras locais, “depois disso, aquela senhora do Parque, a Niède, um dia passou por essa região, viu a cabeça do bicho e levou a cabeça pro Museu de São Raimundo Nonato” (Santos, 2019, p. 65).

Como sugerido por Santos (2019), mais relevante do que definir se o crânio coletado pela arqueóloga pertencia ao “Come Polpa” ou era um exemplar da megafauna é perceber como esses seres e as narrativas sobre eles acabam se sobrepondo aos espaços (sítios) de interesse arqueológico e se cruzando com a atuação dos arqueólogos. Portanto, em uma região cuja história e a realidade sócio-política recente é fortemente afetada pela institucionalização da arqueologia, não é surpresa notar que nas construções formuladas pelos moradores locais arqueólogos e espaços museais sejam acionados, ainda que apenas discursivamente, para lidar com contextos e seres com os quais nossa disciplina não está familiarizada, mas que estão cotidianamente integrados às vivências do mundo rural.

Nesse sentido, cabe ainda uma última menção ao trabalho de Santos (2019) ao registrar três lugares, Umbuzeiro das Mortes, Umbuzeiro das Almas e Umbuzeiro do Zé Cabrinha, onde são comuns aparições de “alivusias”: assombrações de homens e de crianças chorando, misteriosos berros de animais, luzes e fumaças. Merece destaque o chamado “Umbuzeiro das Mortes”, onde teria funcionado um “cabaré dos índios” (prostíbulo) e ocorrido diversos assassinatos, que dão origem não apenas à aparição das livusias, mas também à presença de material litocerâmico e estojos de arma de fogo recolhidos durante as escavações arqueológicas no local. Desse modo, o autor advoga que “existe uma relação explícita entre os locais e as narrativas, que são possíveis pistas sobre vínculos mais estreitos entre as práticas arqueológicas conduzidas e aos aspectos históricos locais de estruturação desses lugares” (Santos, 2019, p. 77). São provocações que nos convidam a perceber que quando estamos dispostos a reconhecer que tanto as livusias quanto os membros das comunidades locais também atuam sobre e estabelecem relação com os ditos “contextos arqueológicos”, gradativamente rompemos com a reprodução dos discursos autorizados sobre o patrimônio e acenamos para possibilidade de nossa disciplina contribuir para a superação das violências epistêmicas, afastando-se de um mundo único para se aproximar do pluriverso.

Para encerrar esta sessão, ressaltamos que nos deparamos com parcialidades do pluriverso nos caminhos abertos por outras pesquisas colaborativas na região, principalmente aquelas dedicadas a registrar livusias e suas associações. Desse modo, em alguns casos as livusias trazem à tona narrativas e acontecimentos que os discursos oficiais preferiram esquecer ou buscaram silenciar. Ao se refratarem em uma realidade em comum, insurgem-se contra o apagamento de mundos e temporalidades. Em sua aparição, denunciam as violências impetradas para consolidação do sistema colonial, fazendo com que as dores e angústias infligidas a corpos subalternizados não sejam esquecidas, mas sim sentidas, vistas e ouvidas graças à presença das livusias. Não por acaso, a intrínseca correlação desses seres e espaços de interesse arqueológico tem sido apontada por pesquisadores que se dedicaram a explorar eventos brutais ocorridos no sudeste e sudoeste do Piauí, entre outros contextos regionais.

Em sua análise da paisagem e exame das materialidades associadas ao Movimento Pau de Colher,¹⁷ um movimento messiânico que ocorreu na divisa do Piauí e Bahia, Marcelo Ribeiro (2019) contou com a colaboração de descendentes de homens e mulheres que participaram da comunidade não apenas para entender aspectos sociorreligiosos do grupo, mas principalmente para mapear artefatos e espaços representativos da ação repressiva do Estado sobre as pessoas que ali se reuniam. Cápsulas e projéteis de armas de fogo, fragmentos de lâminas metálicas, estruturas de trincheiras e covas coletivas somam-se às memórias e narrativas de moradores locais para indicar a violência dos conflitos que ali ocorreram. Todavia, essas não são as únicas evidências decorrentes do massacre de Pau de Colher, visto que nas proximidades de um antigo juazeiro, onde orações eram realizadas e vinte e três pessoas teriam sido mortas e sepultadas coletivamente, ouve-se “sussurros, ladainhas, choros, gritos e gemidos. Outras pessoas, ao transitarem por aquele setor, tangendo gado ou caçando, noticiavam as mesmas manifestações: o aparecimento de “livusias” (Ribeiro, 2019, p. 138).

Se por um lado as livusias agem para que as dores e injustiças infligidas às pessoas de Pau de Colher não sejam esquecidas, por outro, como aponta Ribeiro (2019, p. 139) elas “podem estar atreladas diretamente à identificação de sítios arqueológicos”. Nesse sentido, o autor advoga que nas pesquisas realizadas no semiárido é preciso estarmos atentos às interposições de diferentes contextos, sinalizando para as conexões entre livusias, árvores (umbuzeiros e juazeiros) e sítios arqueológicos. Assim, “árvores como juazeiro e umbuzeiro desempenham uma função de canal de aparecimento de livusias”, que por sua vez “representam um indicativo de ocorrências de mortes nesses locais”, que quando abordados por meio de uma perspectiva arqueológica, tendem a revelar narrativas e materialidades advindas dos fluxos de relações dos diferentes seres que viveram (Ribeiro, 2019, p. 140). Ao instalarem-se em locais de interesse arqueológicos, esses seres não apenas possibilitam que tais histórias sejam conhecidas, mas também que esses lugares sejam identificados.

Uma constatação semelhante àquelas contidas nos trabalhos de Santos (2019) e Ribeiro (2019) a respeito das associações entre umbuzeiros, livusias e coisas arqueológicas, foi realizada em estudo conduzido pelos pesquisadores da Univasf Celito Kesting e Gizelli Santos de Sousa (2014, p. 141) no município de São Lourenço, no interior do Piauí. Segundo os autores, muitos moradores locais “sabem, contam e repetem milhares de vezes ao longo de suas vidas, as mesmas histórias sobre o umbuzeiro dos defuntos”. Essas histórias contam que, próximo à sede do município, aos pés de um frondoso Juazeiro, fileiras de pedras indicam os locais onde jazem os restos mortais de muitos indígenas massacrados durante a colonização da região, sendo este um local recorrente para a aparição e atuação de assombrações e livusias. Como indicam os depoimentos registrados pelos autores, o juazeiro dos defuntos “era lugar de índio, onde eles enterravam os seus mortos. Lá tinha e tem ainda assombração. A finada tia Josefa um dia passou por lá com uma cesta de mandioca. Aí, num sopapo, derrubaram a cesta” (Kesting; Sousa, 2014, p. 129).

Importante destacar que as prospecções realizadas na área revelaram a presença de “muitos ossos humanos, fragmentos de cerâmica e artefatos da indústria lítica” (Kesting;

¹⁷ Segundo Ribeiro (2019) o movimento sociorreligioso de Pau de Colher desencadeou-se entre os anos de 1937 e 1938 no município de Casa Nova/BA, formando um pequeno povoado de seguidores do Beato Senhorinho, que foram duramente perseguidos e reprimidos pelas forças policiais do Estado Novo de Getúlio Vargas. Para mais informações sobre Pau de Colher, vide o trabalho de Maria Cristina Pompa (1995).

Sousa, 2014, p. 129), e os dados históricos levaram os autores a sugerirem a hipótese que aquele fosse o local de um massacre promovido contra indígenas em 1708, conforme documentação histórica (Kesting; Sousa, 2014, p. 135). Assim, Kesting e Sousa (2014, p. 139) consideram que as livusias que insistem em se manifestar para diversas pessoas naquele local agem com o intuito de lembrar “ao povo de São Lourenço e de toda a região semiárida, que ali jazem os últimos índios livres do sertão piauiense”.

Desse modo, os autores defendem que além da intrínseca correlação com espaços de interesse arqueológico “o umbuzeiro dos defuntos e as aleivosias a ele relacionadas são atributos da identidade coletiva da cidade de São Lourenço do Piauí” (Kesting; Sousa, 2014, p. 139), sendo, portanto, oportuno e necessário reconhecermos tanto a validade e plausibilidade das narrativas sobre os sítios arqueológicos como a presença e atuação de outros seres nesses locais. Na perspectiva dos autores, as livusias não devem ser encaradas como “fantasias criadas por pessoas emocionalmente fragilizadas”, mas sim percebidas enquanto demonstrativo da existência e validade de outros agentes e referenciais para a significação do mundo em nossa compreensão do pluriverso. Portanto, em suas palavras, desconsiderar a relação que esses seres mantêm com os contextos arqueológicos ou desacreditar as narrativas sobre eles demonstram “o preconceito contra o conhecimento popular” e revelam “a ambiguidade conceitual do cientista preconceituoso” (Kesting; Sousa, 2014, p. 129). Como acompanhamos nesta sessão, essa premissa, pautada na violência epistêmica, pode ser contestada, ainda que implicitamente, pela produção de pesquisadores que se voltam à análise de contextos com os quais eles estabelecem conexões de familiaridade e afeto, ao mesmo tempo em que esteja aberta para levar a sério diferentes epistemologias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da provocação de refletir sobre as livusias, caminhamos neste trabalho no sentido de imaginar os múltiplos mundos que se projetam para a experiência ao seguir os atravessamentos entre seres, coisas e práticas arqueológicas. Ao abordar especificamente o contexto do sudeste e sudoeste do Piauí e suas conexões regionais, buscamos salientar alguns desdobramentos relacionados com as tentativas de imposição de uma única perspectiva de mundo. Em nosso contexto, esse esforço articula-se com projetos de desenvolvimento e progresso emergentes desde a inclusão da região no empreendimento de exploração colonial, até chegar na institucionalização da arqueologia acadêmica e consagração da ideia de patrimônio arqueológico. De fato, os discursos autorizados sobre o patrimônio produzidos nessas interfaces muitas vezes rejeitaram e descredibilizaram os saberes de que “as pinturas rupestres são atribuídas às livusias (aparições de fantasmas) e aos caboclos (indígenas do passado pertencentes a tribos desaparecidas)” e que as “machadinhas semilunares são [...] ‘pedra de corisco’, em alusão aos raios que ‘caem do céu’. [...] e como um raio não cai duas vezes no mesmo lugar, ter uma machadinha em casa proporciona proteção contra raios” (Gonçalves, 2016, p. 10).

Nos termos da colonialidade do saber, essa separação de saberes pode persistir em estudos que, apesar de registrarem menções às livusias, não estão dispostos a reconhecer a agência desses seres, nem interessados em problematizar como eles mantêm intrínseca correlação com coisas, lugares e fatos que povoam as memórias e narrativas das pessoas da região. Desse modo, nessas incursões os imbricamentos que os antigos moradores da região do Parque Nacional Serra da Capivara fazem sobre as pinturas rupestres e a existência da livusias exemplificam a necessidade de atuação dos especialistas para compreensão e conservação do patrimônio arqueológico local, visto que “os habitantes dali há muito já conheciam, mas não entendiam do que se tratava, por isso chamavam-nas

de 'livusias', uma palavra que eles usavam e usam até hoje para definir as coisas que acontecem na mata e eles não conseguem explicar" (Castro, S., 2008, p. 26).

Nessa elaboração, não existem possibilidades de "cumplicidade subversiva" (Grosfoguel, 2012) entre diferentes conhecimentos, mas sim de ruptura, já que os profissionais do patrimônio advogam que "as diversas explicações vernaculares para os artefatos e vestígios arqueológicos, revela (sic) o quão distante o patrimônio arqueológico, seus significados e a história da sua pesquisa, está das pessoas que sobre ele habita" (Gonçalves, 2016, p. 10). Todavia, ressaltamos que, mesmo de forma pontual, tal arranjo vem sendo substancialmente contestado, especialmente na produção de pesquisadores que se voltam à análise de contextos com os quais estabeleceram conexões de familiaridade e afeto. Demarcamos tal constatação com as Arqueologias Afetivas que se configuram na Univasf ao mesmo tempo em que vislumbramos alguns contornos do pluriverso em pesquisas sensíveis para epistemologias e ontologias diversas, sem desconsiderar as tensões que se articulam nesses movimentos. Se essas propostas parecem inovadoras, especialmente quando nos atemos a uma literatura acadêmica, que, mesmo quando crítica, é gestada por meio de preceitos e/ou parâmetros ocidentais (ou ocidentalizados), devemos recordar que ainda hoje muitos povos regem suas relações com o mundo e seus diversos habitantes tendo em consideração outros parâmetros.

Assim, Ailton Krenak (2019) nos convida a entender que existem mundos nos quais as montanhas também têm afetos, famílias e personalidades, de forma que as relações que são estabelecidas com esses seres não se pautam na lógica exploratória capitalista, e nos lembra como as conquistas coloniais promoveram a morte de muitos desses mundos. Do mesmo modo, Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015) explicam que aquilo que antropólogos e pessoas não indígenas nomearam de "espíritos" ao abordarem a cosmologia Yanomami na verdade são simplesmente "outros" que se transformaram no primeiro tempo, quando a floresta ainda era jovem. Esses "outros", também chamados de *xapiri*, banham-se nos rios e caminham pela floresta, que é coabitada pelos Yanomami, e, desse modo, também formulam sua própria impressão sobre os seres com os quais se relacionam. Segundo as palavras de Kopenawa e Albert (2015, p. 111), eles chamam os Yanomami de "pequena gente fantasma" ou "fantasmas estrangeiros" pois "em seus olhares, já somos fantasmas, porque, ao contrário deles, somos fracos e morremos com facilidade". Como revelado por Kopenawa, na ótica *xapiri* as pessoas Yanomami estariam mais próximas da condição de livusias. Com tais conexões, não estamos sugerindo que livusias, *xapiri*, ou qualquer outro ser dos universos cosmogônicos indígenas sejam semelhantes, mas indicar que a intercessão entre mundos e seres ainda vem sendo cotidianamente experimentada por meio de sistemas de conhecimentos diversos. Essas instâncias vêm ganhando vida em paragens que resistem aos efeitos da colonialidade, seja no interior do Piauí, nas montanhas de Minas Gerais, na floresta amazônica e em tantos outros lugares.

Para este encerramento, gostaríamos de invocar uma obra da literatura regional que exemplifica de modo sensível o potencial das relações entre as materialidades e as livusias. Deparar-se com essa narrativa na escrita desse texto nos inspirou a pensar sobre a polissemia de correlações e significados atinentes aos fluxos de coisas e seres. Simultaneamente, informou-nos a respeito de uma determinada produção discursiva sobre o assunto, que ressoa com muitos dos vieses da colonialidade na construção de percepções sobre um lugar e os encontros que expusemos ao longo da discussão. No romance *Sobrevivendo às livusias do Nordeste*, do autor baiano Gewkordeiro Silva (2018), acompanhamos a jornada do mascate José Clemêncio em sua travessia pelos sertões nordestinos de Juazeiro/BA, para Recife/PE. Ao caminhar por trecho desconhecido, em companhia somente de um "velho e sofrido cavalo", um preá atravessou inesperadamente

o seu caminho. O encontro assustou a montaria, que fugiu em disparada, derrubando o homem no chão. Sem alternativa, o comerciante “levantou-se, bateu a poeira, pegou a mala, colocou o chapéu e se pôs em caminhada”. Na sua jornada de retorno para o lar, envolve-se com diversas *livusias*.

Logo na primeira noite, pensando na sua má-sorte e desejando um local para se abrigar, avistou uma casa cercada por densa escuridão. Na residência encontrou uma família, que o acolheu e o alimentou. Aproveitou para prestar atenção nos diversos aspectos da edificação, do chão de cimento vermelho, passando pelas paredes rústicas até chegar nos móveis. Em conversas com os anfitriões, Clemêncio foi informado de que a principal dificuldade de se viver na região era justamente a presença de *livusias*, entendidas como “assombrações” e “espíritos de pessoas sofridas”. Quando o relógio marcou meia noite, uma mulher pálida, trajando um lindo vestido de noiva, bateu na porta e entrou na residência. Questionou por meio de sinais corporais quem era o forasteiro, e ao ser informada de que era uma visita, ofereceu-lhe uma flor vermelha e se retirou. Assustado, Clemêncio soube que se tratava de uma *livusia* específica, reconhecida pelos moradores como uma parente: a Noiva da Meia Noite, a assombrança de uma mulher que foi abandonada pelo noivo, batendo nas casas das pessoas para pedir um bule de café com o intuito de agradar o sonhado marido. Mesmo assustado, o viajante pernitoiu, recebendo provisões para a viagem, que foram cuidadosamente acondicionadas na sua mala.

Na manhã seguinte, Clemêncio ficou atordoado com a realidade que se impôs materialmente aos seus sentidos ao despertar, levando-o a ressignificar todos os eventos da noite anterior: “encontrava-se deitado no chão sujo, repleto de lixo e poeira. Dormira ali jogado, tendo como travesseiro a sua mala. Ele se via dentro de uma casa abandonada, em ruínas, como se tivesse séculos que estava ali”. Esse se torna o prenúncio de suas andanças, marcada pela sensação de ausência de normalidade, em que vivencia as possibilidades de emergência de mundos que se configuram em cada encontro. Além de casas abandonadas que se convertem em habitação, retornando depois ao seu estado de ruínas, Clemêncio envolve-se também com luzes misteriosas, interage com entidades que aparecem, desaparecem, dão conselhos, podendo negociar a sobrevivência do viajante. Depois de uma jornada longa e assustadora, o protagonista chegou em seu lar de uma forma surpreendente, após pernitoar novamente com *livusias*. Acordou amarrado no lombo de seu cavalo fugitivo, que andava a esmo pelas ruas de sua cidade. Logo foi reconhecido por seus conterrâneos, que o levaram até sua residência.

Enquanto se recuperava dos acontecimentos, Clemêncio lembrou-se de sua mala. Na verdade, “ficou muito temeroso em abri-la pois temia encontrar os objetos que ele ganhara durante a sua viagem”: as provisões de comida que recebeu nos locais assombrados em que se hospedou, a flor cedida pela Noiva da Meia Noite, além de outras coisas que o viajante reuniu nos seus encontros com *livusias*. Ao vasculhar o conteúdo da bolsa, ficou aliviado, pois não encontrou nada. Poderia, portanto, deixar as *livusias* para os domínios da imaginação. Porém, mais tarde, ao jantar, escutou de sua esposa: “querido, peguei umas coisinhas que você trouxe que estavam na sua mala e coloquei na mesa para completar a janta”. Todos os objetos adquiridos estavam ali, a flor vermelha recebida da Noiva da Meia Noite adornando os cabelos de sua esposa. Essas coisas não foram fiadoras confiáveis o suficiente para indicar o que era real ou não durante a viagem de Clemêncio, nos interstícios abertos para que outras configurações de paisagens, coisas e seres fossem refratadas. Agora, na segurança do seu lar, parecem se impor como prova definitiva. Configuram-se também como *livusias*, na medida em que consistem em extensão tangível e indissociável de experiências intangíveis concretas. Em outras

palavras, é por meio dessas evidências que os seres que Clemêncio conheceu atestam a sua existência, convertendo-se em balizas do caráter misterioso dos eventos.

Na narrativa literária, percebemos pontos de aproximação entre livusias e arqueologias, em consonância com as abordagens etnográficas e arqueológicas que discutimos neste trabalho. Nessa perspectiva, argumentamos que as livusias constituem-se em zonas de intercessão para a multitemporalidade e para diferentes formas de sociabilidades. Na jornada de Clemêncio, mas também nas histórias que têm sido contadas pelas arqueologias afetivas, as livusias interagem e expressam sua própria agenda e versões de si, por meio de interações sensorialmente concretas. Nesse sentido, as livusias também insistem em nos lembrar de outros mundos que resistem, sendo partes deles constituídos pelas violências e resistências detonadas com o colonialismo e a colonialidade. Não por acaso, as livusias emaranham-se em memórias relacionadas com as tentativas de extermínios e invisibilização de afro-ameríndios, diante do estabelecimento de um racismo estrutural; expressam ainda os rígidos papéis de gênero sedimentados em uma sociedade patriarcal; escapam de regimes autoritários que não podem ser esquecidos; dizem sobre a construção de percepções sobre o espaço; e finalmente, explicitam estranhamentos na fricção de diferentes sistemas de conhecimento. Reconhecer essas implicações, no âmbito de uma ontologia política, abre possibilidades para entender temporalidades que são reelaboradas em múltiplas vivências, articulando-se em fluxos de ação, memórias e afetos, cujos efeitos deixam de ser percebidos como exclusivos dos seres humanos ou de realidades cristalizadas no passado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERTI, Benjamin. Archaeologies of Ontology. *Annual Review of Anthropology*, v. 45, p. 163-179, 2016.
- ALEIVOSIA: *In: Michaelis*: moderno dicionário da língua portuguesa. São Paulo: Melhoramentos, 2009. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/aleivosia>. Acesso em: 16 mar. 2023.
- ALVES, Vicente Eudes Lemos. As bases históricas da formação territorial piauiense. *Geosul*, v. 18, n. 36, p. 55-76, 2003.
- AQUINO, Théo P. N. *De hospital a quartel*: memórias e histórias da cidade de São Raimundo/PI. 2016. Monografia (Graduação em Arqueologia e Preservação Patrimonial) – Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, PI, 2016.
- ASSIS, Lucas Ribeiro dos Santos. *Só ficou a história no mundo*: arqueologia pública, narrativas colaborativas e patrimônios culturais de comunidades rurais do município de Jurema/PI. 2021. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, PI, 2021.
- BARAD, Karen. Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria. *Vazantes*, v. 1, n. 1, p. 8-34, 2017.
- BELL, Michael Mayerfeld. The Ghosts of Place. *Theory and Society*, v. 26, n. 6, p. 813-836, 1997.
- BEZERRA, Marcia. Teto e afeto: sobre as pessoas, as coisas e a arqueologia na Amazônia. Belém: GKNoronha, 2017.
- BEZERRA, Marcia. O machado que vaza ou algumas notas sobre as pessoas e as superfícies do passado presente na Amazônia. *Vestígios*, v. 12, n. 2, p. 50-58, 2019.

- BLASER, Mario; CADENA, Marisol de la. Pluriverse: Proposals for a World of Many Worlds. In: BLASER, Mario; CADENA, Marisol de la (ed.). *A World of Many Worlds*. Durham (US): Duke University Press, 2018. p. 1-22.
- BOEDA, Eric; CLEMENTE-CONTE, Ignacio; FONTUGNE, Michel; LAHAYE, Christelle; PINO, Mario; FELICE, Gisele D.; GUIDON, Niède; HOELTZ, Sirlei; LOURDEAU, Antoine; PAGLI, Marina; PESSIS, Anne-Marie; VIANA, Sibele; COSTA, Amelie.; DOUVILLE, Eric. A New Late Pleistocene Archaeological Sequence in South America: The Vale da Pedra Furada (Piauí, Brazil). *Antiquity*, v. 88, p. 927-955, 2014.
- BRASILEIRO, Castiel Vitorino. *Tornar-se imensurável: o mito negro brasileiro e as estéticas macumbeiras na clínica da efemeridade*. 2021. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2021.
- BUCCO, Cristiane de Andrade. O caso da Serra da Capivara, vinte anos de socialização do conhecimento através da arte-educação. *ALTER IBI*, v. 1, n. 1, p. 34-45, 2014.
- CABRAL, Mariana Petry. *No tempo das pedras moles: arqueologia e simetria na floresta*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia, com ênfase em Arqueologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.
- CADENA, Marisol de la. Natureza incomum: histórias do antropego. Tradução Jamille Pinheiro Dias. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 95-117, 2018.
- CANCLINI, Nestor García. *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la Interculturalidad*. Barcelona (ES): Gedisa, 2004.
- CARD, Jeb J. *Spooky Archaeology*. Albuquerque (US): University of New Mexico Press, 2018.
- CARR, Gilly. Concrete's Memory Positioning Ghosts of War in the Channel Islands. *Terrain Anthropologie and Sciences Humaines*, vol. 69, p.1-13, 2018.
- CASCUDO, Luís. C. *Dicionário do folclore brasileiro*. 10. ed. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 2001. (Terra Brasilis).
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 347-399.
- CASTRO, Sádía Gonçalves de. *Elogio do cotidiano: educação ambiental e a pedagogia silenciosa da caatinga no sertão piauiense*. 2008. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2008.
- CLOUGH, Patricia Ticineto. Introduction. In: CLOUGH, Patricia T.; HARLEY, Jean (ed.). *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Durham (US): Duke University Press, 2007. p. 1-33.
- DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. Tradução Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- DESCOLA, Philippe. *Beyond Nature and Culture*. Chicago (US): The University of Chicago Press, 2013.
- ESCOBAR, Arturo. Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de Antropología Social*, v. 21, p. 23-62, 2012.
- ESCOBAR, Arturo. *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Durham (US): Duke University Press, 2018.

- ESCOLAR, Diego. Arqueólogos y brujos: la disputa por la imaginación histórica en la etnogénesis Huarpe. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, v. 28, p. 23-43, 2003.
- ESPÍRITO SANTO, Diana; TASSI, Nicolas. Introduction. In: ESPÍRITO SANTO, Diana; TASSI, Nicolas (ed.). *Making Spirits: Materiality and Transcendence*. London (GB): I.B. Tauris, 2013. p. 1-30
- ESPÍRITO SANTO, Diana; BLANES, Ruy. Introduction: On the Agency of Intangibles. In: ESPÍRITO SANTO, Diana; BLANES, Ruy (ed.). *The Social Life of Spirits*. Chicago (US): The University of Chicago Press, 2013. p. 1-32.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. Tradução Paula Siqueira. *Cadernos de Campo*, n. 13, p. 155-161, 2005.
- FREDENGREN, Christina. Unexpected Encounters with Deep Time Enchantment: Bog Bodies, Crannogs and “Otherworldly” Sites: The Materializing Powers of Disjunctures in Time. *World Archaeology*, v. 48, n. 4, p. 482-499, 2016.
- FREUD, Sigmund. O estranho (1919). In: FREUD, Sigmund. *Obras psicológicas completas*. Edição Standard brasileira. Tradução J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2006. v. 17, p. 237-270.
- GNECCO, Cristobál. Caminos de la arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Humanas*, v. 4, n. 1, p. 15-26, 2009.
- GODOI, Emília Pietrafesa. *O trabalho da memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999.
- GÓMEZ-MONTAÑEZ, Pablo Felipe. Memoria, patrimonio arqueológico y utopías interculturales: dogma y misticismo en el parque arqueológico Las Piedras del Tunjo en Facatativá, Colombia. *Hallazgos*, v. 10, n. 19, p. 79-99, 2013.
- GONÇALVES, Rosa Maria. *Do outro lado do espelho: fundamentos teórico-poéticos para o Museu do Homem Americano*. 2016. Dissertação (Mestrado em Museologia e Patrimônio) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.
- GONZÁLEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, v. 92, n. 93, p. 69-82, 1988.
- GONZÁLEZ, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, p. 223-244, 1984. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7395422/mod_resource/content/1/GONZALES%2C%20L%20C%20A9lia%20-%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20%281%29.pdf. Acesso: 16 mar. 2023.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo. The Past is Tomorrow: Towards an Archaeology of the Vanishing Present. *Norwegian Archaeological Review*, v. 39, n. 2, p. 110-125, 2006.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo. Time to Destroy: An Archaeology of Supermodernity. *Current Anthropology*, v. 49, n. 2, p. 247-279, 2008.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo. Hacia otra arqueología: diez propuestas. *Complutum*, v. 23, n. 2, p. 103-116, 2012.
- GORDON, Avery F. *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*. 2. ed. Minneapolis (US): University of Minnesota Press, 2008.
- GORDON, Avery F. Some Thoughts on Haunting and Futurity. *Borderlands*, v. 10, n. 2, p. 1-21, 2011.
- GROSGOUEL, Ramón. Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial. Tradução Larissa Pelúcio. *Contemporânea*, v. 2, n. 2, p. 337-362, 2012.

- GUIDON, Niède. Parque Nacional Serra da Capivara: modelo de preservação do patrimônio arqueológico ameaçado. *Revista do Instituto Histórico e Artístico Nacional*, n. 33, p. 75-93, 2007.
- HABER, Alejandro F. Animismo, relacionalidad, vida: perspectivas post-ocidentales. In: HERMO, Dário; MIOTTI, Laura (ed.). *Biografías de paisajes y seres: visiones desde la arqueología sudamericana*. Córdoba (AR): Encuentro, 2011. p. 75-98.
- HAMILAKIS, Yannis. Archaeological Ethnography: A Multi-Temporal Meeting Ground for Archaeology and Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, v. 40, p. 399-414, 2011.
- HAMILAKIS, Yannis. A arqueologia e a lógica do capital: puxando o freio de emergência. *Revista de Arqueologia*, v. 28, n. 2, p. 45-63, 2015.
- HAMILAKIS, Yannis. Sensorial Assemblages: Affect, Memory and Temporality in Assemblage Thinking. *Cambridge Archaeological Journal*, v. 27, n. 1, p. 169-182, 2017.
- HARTEMANN, Gabby. *Voltar, contar e lembrar de Gangan: por uma arqueologia griótica afrodecolonial em Mana, Guiana*. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia, com ênfase em Arqueologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.
- HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari. Introduction: Thinking through Things. In: HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari (ed.). *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London (GB): Routledge, 2007. p. 1-31.
- INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. Tradução Letícia Cesarino. *Horizontes Antropológicos*, v. 18, n. 37, p. 25-44, 2012.
- JÁCOME, Camila; WAI WAI, Jaime Xamen. A paisagem e as cerâmicas arqueológicas na bacia Trombetas: uma discussão da arqueologia Karaiwa e Wai Wai. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Humanas*, v. 15, n. 3, p. 1-25, 2020.
- JACQUES, Clarisse Callegari. Os sentidos da cultura material no cotidiano e na memória das famílias da comunidade quilombola de Cinco Chagas do Matapi. *Revista Arqueologia Pública*, v. 8, n. 2, p. 7-21, 2013.
- KESTERING, Celito; SOUSA, Gizelle Santos de. Umbuzeiro dos defuntos: um marco na história de São Lourenço do Piauí. *Cadernos do LEPAARQ*, v. 11, n. 22, p. 124-142, 2014.
- KOHN, Eduardo. Anthropology of Ontologies. *Annual Review of Anthropology*, v. 44, n. 1, p. 311-327, 2015.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LANDIM, Joseane Paes. *Serra Branca dos maniçobeiros: um conjunto habitacional sob rocha que (sobre)vive na memória*. 2014. Dissertação (Mestrado Profissional em Patrimônio Cultural) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2014.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1994.
- LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.
- LOURDEAU, Antoine. A Serra da Capivara e os primeiros povoamentos sul-americanos: uma revisão bibliográfica. *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi Ciências Humanas*, v. 14, n. 2, p. 367-398, 2019.

- MACÊDO, Géssika Sousa. *Retalhos afetivos de tecidos coletivos: vivências de arqueologias decoloniais em São Braz do Piauí*. 2021. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, PI, 2021.
- MACHADO, Juliana Salles. Arqueologias indígenas, os Laklânô Xokleng e os objetos do pensar. *Revista de Arqueologia*, v. 30, n. 1, p. 89-119, 2017.
- MAGESTE, Leandro Elias; 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. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Humanas*, v. 17, n. 2, p. 1-33, 2022.
- MAGESTE, Leandro Elias Canaan; AMARAL, Alencar de Miranda; SANTOS, Mayke Lopes dos Santos. Reflexões iniciais sobre as arqueologias da Universidade Federal do Vale do São Francisco. In: MAGESTE, Leandro Elias Canaan; AMARAL, Alencar de Miranda; CARDOSO, Rosemary A. (org.). *Arqueologia e patrimônio: transdisciplinaridades, patrimônios e problemas contemporâneos*. São Raimundo Nonato, PI: Univasf, 2021. p. 133-160.
- MAGESTE, Leandro Elias Canaan; MACÊDO, Géssika Sousa; PAES, Evanilza Lopes de Castro; SANTOS, Carlos Eduardo Ferreira dos. As arqueologias de São Braz do Piauí: apontamentos iniciais sobre as narrativas e usos dos bens arqueológicos no presente. *Cadernos do LEPAARQ*, v. 17, n. 34, p. 164-182, 2020.
- MARÍN, Juan Camilo Perdomo. Agencias, mundos y ontologías como escenarios de problematización de la antropología contemporánea. *Maguaré*, v. 33, n. 2, p. 25-68, 2019.
- MERENCIO, Fabiana Terhaag. A imaterialidade do material, a agência dos objetos ou as coisas vivas: a inserção de elementos inanimados na teoria social. *Cadernos do LEPAARQ*, v. 10, n. 20, p. 183-204, 2013.
- MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Tradução Marco Oliveira. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, p. 1-18, 2017.
- MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Tradução Ângela Lopes Norte. *Cadernos de Letras da UFF*, n. 34, p. 287-324, 2008.
- MILLER, Daniel. *Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material*. Tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- MIRANDA, Augusto Moutinho. *Os causos, memórias e história dos engenhos do Estuário Paraense: uma interface entre arqueologia da paisagem e arqueologia sensorial*. 2016. Monografia (Graduação em Arqueologia e Preservação Patrimonial) – Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, PI, 2016.
- MONTEIRO, Gabriela. Cursos de arqueologia nas regiões Nordeste e Sudeste do Brasil e seu viés social e material. *Revista de Arqueologia Pública*, v. 17, p. 1-29, 2022.
- MOSHENSKA, Gabriel. The Archaeological Uncanny. *Public Archaeology*, v. 5, n. 2, p. 91-99, 2006.
- MOTT, Luiz R. B. Os índios e a pecuária nas fazendas de gado do Piauí colonial. *Revista de Antropologia*, v. 22, p. 61-78, 1979.
- NÓBREGA, Márcia. Variações sobre “livusias”: coincidência entre a terra e os (fins de) mundos contidos numa ilha no rio São Francisco, Brasil. *Etnográfica*, v. 23, n. 2, p. 469-487.
- OLIVEIRA, Ana Stela Negreiros. O povoamento colonial do sudeste do Piauí: indígenas e colonizadores, conflitos e resistência. 2007. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.

- OLIVEIRA, João Pacheco. Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no Brasil (1872-1980). *Horizontes Antropológicos*, v. 3, n. 6, p. 61-84, 1997.
- OLIVEIRA, Jaime Santana de.; BORGES, Joana 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*, v. 2, n. 3, p. 108-121, 2015.
- PAPHITS, Tina. Haunted Landscapes: Place, Past and Presence. *Time and Mind*, v. 13, p. 1-9, 2020.
- PELLINI, José. Archaeology of Affection. In: SMITH, Claire (ed.). *Encyclopedia of Global Archaeology*. New York (US): Springer, 2018. P. 1-9.
- POMPA, Maria Cristina. *Histórias do fim do mundo: para uma leitura do movimento sociorreligioso de Pau de Colher*. 1995. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 1995.
- QUIJANO, Aníbal. La nueva heterogeneidad estructural de América Latina. In: SONNTAG, Heinz (ed.). *¿Nuevos temas, nuevos contenidos?: las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo UNESCO*. Caracas (VE): Nueva Sociedad, 1989. p. 29-51.
- RIBEIRO, Loredana. Cobra, cadeia e assombração o passado outro nas narrativas garimpeiras sobre os sítios arqueológicos. In: RIVOLTA, Maria Clara; MONTENEGRO, Mónica; FERREIRA, Lúcio Menezes (ed.). *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde Sudamerica*. Buenos Aires (AR): Universidad de Buenos Aires, 2014. p. 303-326.
- RIBEIRO, Marcelo Alves. *Arqueologia da paisagem: materialidades do movimento de Pau de Colher (1937-1938)*. 2019. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2019.
- SALDI, Leticia; Malferra, Luis; Barrientos, J. Alejandro. Ontologías en disputa: diálogos entre la antropología y la arqueología para la problematización de paisajes regionales. *Antípoda*, n. 37, p. 3-26, 2019.
- SANTANA, Ingrid Adrielle Souza Freitas. *Codinome macumba: a vida na Tenda de Nação Africana do Pai Oxalá e suas estruturas sagradas*. 2019. Mestrado (Dissertação em Antropologia com ênfase em Arqueologia) – Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, RS, 2019.
- SANTOS, Antonio Bispo. *Colonização e quilombos: modos e significados*. Brasília, DF: INCTI, 2015.
- SANTOS, Fábio Isidio dos. *Histórias, causos e lugares: um olhar da arqueologia para as narrativas de “alivusias” e dos lugares de memória de Caldeirãozinho, Jurema, Piauí*. 2019. Monografia (Graduação em Arqueologia e Preservação Patrimonial) – Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, PI, 2019.
- SCHAAN, Denise Pahl; MARTINS, Cristiane Pires; PORTAL, Vera Lúcia Mendes. Patrimônio Arqueológico do Marajó dos Campos. In: SCHAAAN, Denise Pahl; MARTINS, Cristiane Pires (org.). *Muito além dos campos: arqueologia e história na Amazônia Marajoara*. Belém: GKNoronha, 2010. p. 71-86.
- SHANKS, Michael. *The Archaeological Imagination*. Walnut Creek (US): Left Coast, 2012.
- SILVA, Déborah Gonsalves. *Arranjos de sobrevivência: relações familiares entre escravos no sertão do Piauí (São Raimundo Nonato, 1871-1888)*. 2013. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2013.
- SILVA, Gewkordeiro. *Sobrevivendo às livusias no Nordeste*. Vitória da Conquista, BA: Edições UESB, 2018.

- SILVA, Júlia Gonçalves. Pensar alianças: o desafio da proposição cosmopolítica para uma economia de transição. *Das Questões*, v. 8, n. 2, p. 113-119, 2021.
- SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da; BEZERRA, Marcia. Paisagens fantásticas na Amazônia: entre as ruínas e coisas e as memórias na Vila de Joanes, Ilha do Marajó. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; MACIEL, Maria Eunice (org.) *Diálogos antropológicos: diversidades, patrimônios, memórias*. Belém: L&A, 2012. p. 119-150.
- SIQUEIRA, Claudio M. B. *A educação patrimonial na arqueologia brasileira: um estudo de caso no entorno do Parque Nacional Serra da Capivara*. 2014. Monografia (Graduação em Arqueologia e Preservação Patrimonial) – Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, PI, 2014.
- SMITH, Laurajane; WATERTON, Emma. *Heritage, Communities and Archaeology*. London (GB): Gerald Duckworth and Co., 2009.
- SOARES, Dé Leonel. *Trabajando con huacos: curandeirismo, huaqueo e cerâmica arqueológica na Costa Norte peruana*. 2022. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.
- SOUSA, Marisa Lima Miranda; AMARAL, Alencar de Miranda; CARDOSO, Rosemary Aparecida. A graça se fez matéria: os ex-votos de madeira do sítio Toca do Cruzeiro, Coronel José Dias/PI. *Revista de Arqueologia*, v. 34, n. 3, p. 307-336, 2021.
- SOUZA, Thiago Marques de. *O patrimônio edificado de Campo Formoso/BA*. 2016. Monografia (Graduação em Arqueologia e Preservação Patrimonial) – Universidade Federal do Vale do São Francisco, São Raimundo Nonato, PI, 2016.
- STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 442-464, 2018.
- SURFACE-EVANS, Sarah L.; JONES, Sarah J. Discourses of the Haunted: An Intersubjective Approach to Archaeology at Mount Pleasant Indian Industrial Boarding School. *American Anthropological Association*, v. 31, p. 110-121, 2020.
- TAMÁS, Bényei. Ghosts as Sites of Memory. In: VARGA, Pál S.; KATSCHTALER, Karl; MORSE, Donald E.; TAKÁCS, Miklós (ed.). *Loci Memoriae Hungaricae: The Theoretical Foundations of Hungarian 'Lieux de Mémoire' Studies/Theoretische Grundlage der Erforschung ungarischer Erinnerungsorte*. Debrecen (HU): Debreceni Egyetemi Kiadó, 2013. p. 152-168.
- TIRADO, Genara Pulido. Violência epistémica y descolonización del conocimiento. *Sociocriticism*, v. 24, n. 1-2, p. 173-201, 2009.
- WITMORE, Christopher. Archaeology and the New Materialisms. *Journal of Contemporary Archaeology*, v. 1, n. 2, p. 203-246, 2014.
- WOLFF, Luiza Spinelli Pinto. *Seres materiais entre sons e afetos: uma etnografia arqueológica dos objetos em terras de Pelotas/RS*. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia, com ênfase em Arqueologia) – Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, RS, 2016.