

Lugar, gesto e memória: persistências no fazer das loiças Xokó¹

Larousse Soares Magalhães UFS

Resumo: A proposta em questão é resultado da dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da Universidade Federal de Sergipe (PROARQ-UFS). O trabalho, inspirado em abordagens etnoarqueológicas, foi realizado junto às mulheres loiceiras (ceramistas) do povo indígena Xokó, que vive na Terra Indígena Caiçara/Ilha de São Pedro (SE), localizada na região do baixo São Francisco. O território tradicionalmente ocupado pelos Xokó se tornou alvo de disputas e expropriação desde as primeiras décadas da invasão do colonizador europeu, cuja tentativa de invisibilizar os povos indígenas foi uma das principais estratégias para o domínio de sujeitos e territórios. Neste trabalho, discuto o modo como a produção da loiça de barro, historicamente reconhecida como marca identitária do povo, contribuiu para a construção de um discurso contra-hegemônico que viabilizou a ressurgência étnica dos Xokó e os direitos associados.

Palavras-chave: Loiça Xokó, Povo Xokó, Terra Indígena Caiçara/Ilha de São Pedro.

Introdução

A proposta em questão é resultado da dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da Universidade Federal de Sergipe (PROARQ-UFS), desenvolvida no âmbito do projeto mais amplo “Arqueologia e Histórias de vida: pesquisa arqueológica e etnoarqueológica com os Tupinambá de Belmonte (BA) e as loiceiras Xokó da Ilha São Pedro(SE)” (Garcia, 2018), coordenado pela professora Dr^a Lorena Gomes Garcia.

O trabalho, inspirado em abordagens etnoarqueológicas, foi realizado junto às mulheres loiceiras (ceramistas) do povo indígena Xokó, que vive na Terra Indígena Caiçara/Ilha de São Pedro (SE), localizada na região do baixo São Francisco, no município de Porto da Folha, Sergipe. O território tradicionalmente ocupado pelos Xokó se tornou alvo de disputa ainda nas primeiras décadas da invasão do colonizador europeu e a violência desencadeada desde então está expressa nos séculos de silenciamento e invisibilização do povo indígena em questão.

¹ Trabalho apresentado na 33^a Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 28 de agosto a 03 de setembro de 2022.

A loiça de barro, historicamente reconhecida como marca identitária do povo, contribuiu e viabilizou a ressurgência étnica dos Xokó na década de 1970, depois de séculos de prevalência de um discurso que negava a ancestralidade do povo. No presente, a história das loiças permanece como pilar indispensável à memória coletiva, constantemente recordada em rodas de conversas dentre as diferentes gerações, embora o número de loiceiras já não seja tão expressivo dentre as mais novas.

Contextualização histórica

Os registros históricos relativos ao território de Sergipe Del Rey evidenciam como estes documentos são produtos fabricados pela elite e expressam as relações de força pela manutenção do poder (como sugere Le Goff, 2003). O caráter depreciativo da massa dos documentos que fazem referência aos povos indígenas (Mott, 1986) evidencia que estes “vestígios” (Bloch, 2001) foram manipulados como instrumentos de disputa, e não correspondem, necessariamente, aos “fatos históricos” (Le Goff, 2003).

Ao confrontar os documentos com as histórias orais e a cultura material, e mesmo com outras fontes escritas, percebemos as contradições entre, de um lado, a negação da existência de povos indígenas e, do outro, sua presença marcada em memórias, paisagens e materialidades ao longo do território onde hoje é a Terra Indígena.

Na região que veio a ser chamada Sergipe del-Rei, a tomada das terras aparece nos registros ainda na primeira metade do século XVI, promovendo o rompimento impiedoso das “raízes físicas e culturais dos indígenas” (Figueiredo, 1981, p. 42) com seu território. Os documentos atestam que as primeiras doações de terras datam de 1534 (Freire, 1891), momento em que o território é anexado à capitania da Bahia². O domínio destas terras foi apoiado por um projeto que, além da violência direta, contava com estratégias como o isolamento dos povos e a incitação de conflitos já existentes entre diferentes etnias. Além disso, a formação do ambiente, com vastos rios que facilitavam a comunicação entre costa e interior, fez com que o avanço pelo território progredisse rapidamente.

Apesar da relativa facilidade para adentrar o território, considera-se que houve um atraso na “conquista”³ de Sergipe por parte da Coroa Portuguesa, o que, além de beneficiar piratas franceses, transformou o território em refúgio para povos indígenas que migraram de

² Doação feita pelo rei D. João III à Francisco Pereira Coutinho.

³ Embora oficialmente anexado à Capitania da Bahia ainda na primeira metade do século XVI, a colonização lusitana do território de Sergipe só ocorreu, de fato, mais tarde. À esse evento deu-se o nome de “Conquista de Sergipe”.

regiões apropriadas pelos portugueses. Antes das armas, mais do que as guerras, o território começa a ser esquadrihado e dominado sob o evangelho dos jesuítas, ainda no início do ano de 1575. Diversos documentos atestam o sucesso dos empreendimentos religiosos, no entanto, outros denunciam a resistência dos povos indígenas, como, por exemplo, a carta escrita pelo Padre Ignacio Toloza (1575), sobre os indígenas que viviam no território em questão:

“Outros [índios] também em sabendo que ia o Padre, desampararam suas aldeias e se foram a morar pela terra dentro e a uns o Padre enviou muitos recados dizendo-lhes que não temessem, porque vinha para dar remedio a suas almas ; mas com isso mais se endureciam, dizendo que não queriam Igreja, sem o que haviam de mostrar aos padres e aos brancos e não só não recebiam os padres mas enviavam recados a outras aldeias que de nenhuma maneira os recebessem, dizendo que as Igrejas não eram para filhos de principaes, sim para apoucados e baixos e que não era outra cousa senão homem que o Padre era, terror do homem, que elle haverá sido causa de todo seu mal (...)” (Toloza, 1575, p. 8).

As menções aos indígenas têm início nos primeiros anos de colonização lusitana, no entanto, temos poucas informações sobre quem eram esses povos, quais seus costumes, línguas e modos de viver.

A invisibilização dos povos indígenas que ocupavam o território que hoje reconhecemos como a região nordeste do Brasil foi uma operação constante desde a chegada do “colonizador quinhentista” (Dantas et al, 1992), sobretudo no sertão. Apesar de ignorada ou mesmo negada, a diversidade dos grupos humanos que ocupavam essa tão vasta e variada terra desde a brusca virada para o período que se convencionou chamar “histórico” é incontestável. No entanto, investigar a pluralidade do espaço hoje compreendido por nordeste é uma preocupação antropológica relativamente recente; a princípio, as atenções acerca das populações indígenas foram direcionadas quase que exclusivamente à Amazônia no contexto das terras baixas da América do Sul (Oliveira, 1999). Em nosso contexto, deram-se por satisfeitos em classificar os povos na simplificadora dicotomia “Tupi” e “Tapuia”, sendo os últimos uma categoria apoiada na oposição aos Tupi (Ribeiro e Velthem, 1992), longe de constituir uma unidade étnica.

Os Xokó, assim como diversos povos que viviam no sertão, foram marcados pela insígnia da marginalidade. Os registros históricos sobre os “índios Xokó” mais recuados no tempo datam do século XVII, porém são escassos e pouco informativos. O aumento gradual dessas fontes acompanha o crescimento no número de missionários e seus projetos de catequização que, por sua vez, estão associados ao avanço da mineração e da pecuária na região (Dantas, 1997). Consta-se que, nesses documentos, eram chamados Xokó diferentes grupos que ocuparam grande parte das margens do baixo São Francisco e adentraram o sertão

do nordeste, de Sergipe ao sul do Ceará. O ambíguo discurso dos missionários, que ora atenuavam os conflitos, ora os acirrava, certamente colaborou para as tentativas de apagamento das distinções étnicas entre os diferentes grupos.

A Missão de São Pedro de Porto da Folha surge nesse contexto já em fins do século XVII, período marcado por um permanente estado de guerra nas aldeias margeadas pelo Rio São Francisco (Pompa, 2001). Durante esse período de acirramento das disputas territoriais, e as consequentes tentativas de apagamento das distinções étnicas dos grupos que compartilhavam o território, tanto a produção da cerâmica, quanto os rituais tradicionais, atuaram como “cultura de contraste” (Cunha, 1986), evidenciando os traços particulares que, ao contrário da terra, não eram compartilhados por todos. O caso da missão de São Pedro de Porto da Folha é um exemplo da fragilidade das políticas assimilacionistas enquanto estratégia de apagamento das singularidades étnicas. Embora muitos traços tenham, de fato, se perdido durante esse processo, como ocorreu com a língua, os que permaneceram se mostraram consolidados na memória e ação das pessoas.

A história da Missão de São Pedro, conforme já mencionado, envolve diversos sujeitos e perpassa interesses conflitantes. A mais drástica mudança, no entanto, é acarretada pela Lei de Terras, estabelecida no ano de 1850. Antes deste marco, as fontes históricas referentes à Província de Sergipe, assinadas principalmente pelas autoridades, evidenciam a presença indígena no estado (Mott, 1974). Imediatamente após a promulgação da Lei em questão, as mesmas fontes que reconheciam que o território estava amplamente ocupado pelos indígenas, passaram a negar sua existência como estratégia para defender que tais terras eram, na realidade, devolutas.

O discurso que denunciava que as terras da Missão de São Pedro estavam ocupadas por sujeitos não indígenas ganha corpo através do discurso oficial. Como argumento, defendia-se que se tratavam de “índios misturados” (Carvalho, 1994), opondo estes grupos aos “índios verdadeiros”. Já nesse período, o cenário na aldeia era similar àquele encontrado por Dantas (1997) na década de 1980, composto por pessoas muito diferentes entre si: “uns de pele acobreada, cabelos lisos e escuros, outros pretos de cabelos encarapinhados, morenos de cabelos ondulados e alguns louros de olhos azuis” (Ibidem, p. 4). As diferenças fenotípicas em relação a uma concepção de índio ideal, contudo, foi utilizada para justificar que naquele território não há mais índios, mas “mestiços” vivendo na terra sem direito algum.

A partir de então, com a apropriação das terras pelo governo e a consequente expansão das fazendas, a interação dos então proprietários com os indígenas assume o contorno de relações hierárquicas e abusivas entre patrão e empregado. Nesse momento,

negar o reconhecimento étnico dos Xokó foi essencial à legitimação do uso daquelas terras, bem como à exploração de sua força de trabalho. As ameaças àqueles que se reconheciam como indígenas fizeram com que os Xokó se identificassem publicamente como “caboclos”, não como ausência de autoreconhecimento, mas como estratégia de sobrevivência em um período extremamente ofensivo aos indígenas. As categorias que, como essa, implicam mestiçagem, conforme nos assinala Poutignat (1997), têm origem externa ao grupo, mas por vezes é apropriada e ressignificado pelo próprio grupo. É esse o caso dos caboclos da Caiçara.

O uso de termos que indicam mestiçagem prolonga-se até o movimento de retomada do território pelo povo Xokó, já na década de 1970, momento no qual a luta pelo reconhecimento dos direitos dos povos indígenas ganha força⁴. Apesar da violência que havia se acirrado no contexto político da ditadura militar, os povos indígenas se articularam nacionalmente em um movimento de resistência, conformando uma rede fundamental para superar a ideologia do desaparecimento (Carvalho, 1994). Segundo Ailton Krenak (2019), “teve uma descoberta do Brasil pelos brancos em 1500, e depois uma descoberta do Brasil pelos índios na década de 1970 e 1980”, e foi esse movimento que desencadeou diversas conquistas deste então.

O movimento de (re)construção de identidade e reivindicação do reconhecimento étnico dos índios misturados (Carvalho, 1994), como é o caso dos Xokó, também ganhou corpo nessa conjuntura das décadas de 1970 e 1980, acompanhando o “fenômeno mundial característico do fim do século XX” (Sahlins, 1997b, p. 127). Esses eventos bastam para contrapor o suposto conformismo dos indígenas, bem como a expectativa de seu desaparecimento iminente. A inserção dessas reivindicações no cenário político foi fundamental para que na Constituição de 1988 fossem reconhecidos os direitos às “terras tradicionalmente ocupadas” (CF, 1988, artigo 231, inciso 1º), o que contribuiu para a ressurgência desses sujeitos.

Com isso, a “mestiçagem” dos Xokó, evidenciada pela categoria “caboclo”, a princípio denunciada para atender as demandas da elite sergipana, é apropriada e utilizada como delimitador das fronteiras étnicas (Barth, 1997). As fronteiras étnicas são estabelecidas

⁴ A década de 1970 aparece em diversos estudos antropológicos como um marco da ressurgência dos povos indígenas. Mércio P. Gomes, em sua abertura da 7ª edição do livro “Os Índios e a Civilização” (Darcy Ribeiro, 2017, p. 14), sintetiza alguns dos pontos que contribuíram para tal: “Primeiro, as grandes epidemias de varíola, sarampo, terríveis doenças pulmonares, como pneumonia, tuberculose e gripes em geral, foram perdendo sua virulência destrutiva devido a várias medidas de saneamento. Segundo, a opinião pública brasileira começou a defender a existência e o valor dos povos indígenas na nação. Terceiro, os índios começaram a se dar conta de que podiam conviver com o resto do Brasil sem perder suas identidades próprias”.

pela relação exógeno/endógeno , num processo dinâmico de definição de pertença (Poutignat, 1997). Se, de início, “caboclo” é imputado aos Xokó - e a outros povos indígenas da região do baixo São Francisco - por sujeitos “de fora”, num segundo momento, os próprios “caboclos” retomam o conceito e o conferem novo significado. Ao ressignificá-la, a categoria ganha novo efeito: não mais antagônico ao índio “verdadeiro”, mas como marcador das diferenças em relação à alteridade. Ser caboclo é não ser branco, e essa reivindicação é um fenômeno cultural essencialmente político

Desobedecendo as previsões que há mais de cem anos anunciavam o fim dos indígenas em Sergipe, em meados da década de 1970 o povo Xokó inicia o que Arruti (2009) chamou “caminho de volta”: o retorno da identidade de caboclo à indígena. Segundo o autor, o regresso foi possível a partir da confluência de elementos tanto da “invenção de uma tradição”, quanto da conscientização de uma realidade histórica, ambos atuando na direção de evidenciar as diferenças, num “processo de construção do pertencimento étnico como um campo de relações prático-discursivas que constroem um arranjo particular de alteridades e pertencimentos” (Arruti, 2009, p. 2).

As retomadas da identidade e do território se retroalimentam, fortalecendo a reconquista da antiga Missão de São Pedro justamente no período de agravamento das tensões relacionadas aos conflitos territoriais. Conforme aponta Barth (1997), em momentos de situações políticas extremas, de violência e vulnerabilidade, a pressão endógena, exercida do interior do grupo, aumenta, promovendo a manutenção e fortalecimento das fronteiras étnicas, com potencial para geração de ações socialmente efetivas. A partir da articulação de diferentes sujeitos e das alianças estabelecidas pelos Xokó, a disputa se encerra com a homologação da terra indígena em 1991, com o Decreto do Governo Federal nº 401 de 24/12/1991.

Contraponto: outras perspectivas sobre uma mesma história

Como demonstrado até então, a narrativa hegemônica do estado de Sergipe, historicamente promoveu tentativas de apagamento de determinados sujeitos, sobretudo os indígenas, com o intuito de expropriar-lhes o território. Contudo, outros modos de contar as mesmas histórias permaneceram e se fortaleceram através das memórias, das coisas, dos laços e das histórias de vida que emergiram diante do reconhecimento de seus direitos, sobretudo os territoriais.

Durante todo este período, da chegada dos primeiros europeus até as vivências do povo Xokó no presente, podemos perceber que os processos de mudanças no modo de vida

foram profundos e constantes, quer se trate do território pré-colonial, das missões, das fazendas ou da vida na aldeia. Podemos pensar em transformações desencadeadas por entes externos ou escolhas endógenas, nascidas no seio do grupo por motivos muito variados. Em que pese tantas adaptações, escolhas, adoção de práticas e crenças, encontramos elementos que permanecem sendo (re)produzidos e recorrentes nas histórias de vida do coletivo Xokó, que nos conta outras histórias ao acionarem outras memórias. A loiça de barro⁵ e as histórias a ela associadas foram fundamentais para que essas outras histórias pudessem ser contadas.

Traçar essa história geral em uma perspectiva diacrônica revela os encadeamentos das ações da elite sergipana que impuseram aos povos indígenas que viviam na região uma realidade profundamente hostil. Este panorama mais geral é fundamental para que possamos ver sob outros pontos de vista, a partir da proposta de Revel (1998) dos “jogos de escalas”; a variação das escalas permitirá observar os fenômenos a partir de outros enfoques. Sobretudo, as histórias apresentadas do modo como as pessoas as recordam, são fundamentais para a retomada de memórias, que podem ser instrumentos de reivindicação de direitos ao conferir um sentimento de pertencimento compartilhado coletivamente.

Loiça de Barro: História de Vida

As concepções de que o conhecimento atravessa o corpo e de que as experiências conferem sentido àquilo com que nos deparamos, têm descortinado novos caminhos para a construção dos saberes, caminhos esses mais atentos às repercussões das pesquisas na vida das pessoas (Pyburn, 2009). As reflexões a seguir são frutos do compartilhamento das experiências de muitas pessoas cujas histórias são profundamente vinculadas às das loiças, que contaram sobre suas vivências e dividiram suas memórias sobre lugares, caminhos e gestos que constroem saberes. Sobretudo, me mostraram, através de seus olhares, o significado do que Hamilakis (2015) propõe ao afirmar que os sentidos são políticos e históricos.

Os trabalhos arqueológicos que abrangem questionamentos contemporâneos, politicamente comprometidos e envolvidos com povos indígenas, vêm sendo cada vez mais estimulados devido à potencialidade dos seus resultados, para muito além das propostas etnoarqueológicas da Nova Arqueologia, com suas analogias entre “sociedades

⁵ A categoria “loiça” é empregada pelas mulheres, e também pelos Xokó de modo mais amplo, em referência às diferentes vasilhas cerâmicas (potes, panelas, frigideiras, fogão, torrão, etc) produzidas pelas loiceiras, como se reconhecem as mulheres que trabalham com o barro.

pré-modernas” e “sociedades pré-históricas” (cf. González-Ruibal, 2009). Discussões mais recentes têm encorajado reflexões fundamentais acerca dos pilares que sustentam o modo como percebemos construímos narrativas, tal como a linearidade do tempo, tão arraigada em nossas interpretações (Hamilakis, 2011), fomentando a relativização de nossa própria ontologia. Os diálogos epistemologicamente diversos, pautados na memória e tradição oral, têm se mostrado caminhos fecundos para revisões necessárias à própria práxis arqueológica (ver Alberti e Marshall, 2009; Silva, 2002, 2013; Heckenberger, 2007; Cabral, 2014; Silva e Garcia, 2015; Machado, 2012, 2017; Garcia, 2017, 2018; Schmidt, 2019 e tantos mais).

Em contextos de pesquisas arqueológicas realizadas em terras indígenas, a articulação com as pessoas evidencia uma história traçada em suas continuidades e permanências, nas quais as transformações e atualizações são contempladas também no conjunto das formas de continuidade (Atalay, 2008), diferente da colonialidade histórica que é projetada a partir dos seus rompimentos e mudanças. Nesse sentido, me volto a uma arqueologia em que caibam, além da materialidade da cerâmica, as falas, histórias, memórias, gestos e afetos que permeiam a experiência Xokó.

Iniciei este texto abordando a história dominante construída sobre os sujeitos e registrada em documentos impessoais, portanto alheios às experiências sociais e vivências das pessoas ali mencionadas. Ao mudar a escala de investigação do passado, direcionando a discussão para o aspecto particular da produção de loiças Xokó, para que a variação das escalas (Revel, 1988, 2010) evidencie distintas visões sobre um mesmo fenômeno, enriquecendo sua compreensão geral. Assim, o movimento mais amplo de resistência dos Xokó pode ser também compreendido sob a ótica das vivências particulares das loiceiras que, por sua vez, são sujeitos dos próprios movimentos coletivos.

O conceito de "histórias de vida" e seu emprego enquanto metodologia no campo das ciências sociais foi adotado ou refutado em diferentes contextos. Ao criticar o método, Bourdieu (1986) sugere a necessidade de localizar as trajetórias de vida particulares nas circunstâncias históricas concretas, estas mais abrangentes; em contrapartida, Bertaux (1999) sustenta a autossuficiência das histórias contadas conforme a experiência dos sujeitos e de acordo com sua recorrência (em Guérios, 2011). Tal oposição, nas quais as diferentes perspectivas se confrontam ao divergir sobre a potencialidade do uso das histórias de vida pela ciência, reproduz uma mesma lógica que opõe subjetivo/objetivo ou parte/todo, na qual o individual corresponderia ao subjetivo, enquanto o coletivo àquilo que pertence a sociedade, portanto “objetivo”.

A história de vida, tal como a apreendo (conforme Guérios, 2011), chama atenção para a relação entre "parte" e "todo". As trajetórias empíricas particulares, situadas em seus âmbitos sociais mais amplos, nos fornecem ferramentas para pensar os fenômenos historicamente situados a partir das vivências de sujeitos que dão sentido às experiências (Maluf, 1999). A opção por esta escala de análise se deu pela sua maior capacidade de evidenciar a complexidade das escolhas e as condições históricas nas quais tais escolhas se efetivaram, sobretudo aquelas relacionadas a formas de resistência e manutenção da identidade indígena do povo Xokó. Assim, utilizo as contribuições das discussões sobre histórias de vida como ferramenta estratégica para alcançar os desafios das dinâmicas sociais a nível das experiências das pessoas, o que se expressa nas narrativas.

O fazer das loiças pode ser pensado dentro do que Panich et al. (2020) denomina “narrativas de persistência”, que diz respeito às escolhas de grupos indígenas para resistir diante das pressões coloniais. Já deixamos evidente que a escolha de dar continuidade às panelas de barro representa a resistência do povo Xokó. Para além das “narrativas de persistência”, com base em suas histórias, nota-se que há também a persistência de determinadas narrativas, para que as pressões e dificuldades, bem como as escolhas de resistência e superações, não sejam esquecidas.

Em relação às escolhas tecnológicas feitas pelas loiceiras, os gestos e os resultados de suas panelas são elementos persistentes, que aparecem em fontes etno-históricas (De Casal, 1817; Gardner, 1849; Hohenthal, 1960; Mott, 1996), bem como em registros mais recentes (como Barreto, 2010). Principalmente ao pensar nas produções no presente, ainda realizadas por poucas loiceiras (presente em trabalhos como o de Garcia, 2018, 2019), refleti sobre a dinamicidade do processo produtivo da cerâmica produzida pelas mulheres loiceiras, cujas escolhas para garantir a continuidade são, em si mesmas, processos de permanência.

Essas continuidades se inserem no ensino-aprendizagem do fazer das loiças, que ocorre em meio às redes de ensino, nas quais as comunidades de prática são espaços legítimos de inserção dos mais novos para o desenvolvimento das habilidades (Wenger, 1999; Machado, 2007; Wendrich, 2013) necessárias à produção das loiças. Este formato de aprendizado, embora duradouro e compartilhado por todas as loiceiras, parece ter sofrido uma ruptura nos períodos de grande violência para os Xokó, especialmente na segunda metade do século XX. Neste período, o acesso ao barreiro, local de coleta da matéria prima, havia sido proibido pelos fazendeiros, que tentavam inviabilizar o exercício de qualquer atividade que pudesse associar os chamados “caboclos” a uma ancestralidade indígena. Sabemos que essa estratégia foi amplamente empregada para negar aos moradores da Caiçara e da Ilha de

São Pedro o reconhecimento de sua indigeneidade. Em contrapartida, a própria materialidade Xokó reflete uma história outra.

Conclusão

As persistências nas práticas Xokó apontam para as continuidades de uma história indígena profunda, que tem também um sentido político ao corroborar seu direito de acesso à terra e demais direitos dos povos indígenas. No caso dos Xokó, a negação de sua identidade indígena no passado foi justamente empregada para lhes negar as garantias legais previstas pela Constituição Brasileira. Este tipo de estratégia continua sendo amplamente utilizada pelo Estado, como vemos na atual recusa do governo em dar seguimento às demarcações de terras indígenas. Devemos reconhecer, contudo, que se esta continua sendo uma tática possível, é em consequência de repetições de narrativas que invisibilizam sujeitos indígenas ao ponto de que negar sua existência seja ainda viável. Por esse motivo, é imprescindível repensar conceitos, generalizações e simplificações construídas no passado, mas que as consequências ainda reverberam no presente.

Bibliografia

ALBERTI, B.; MARSHALL, Y. Animating Archaeology: local theories and conceptually open-ended methodologies. **Cambridge Archaeological Journal**, v.19:3, p. 344–56, 2009.

ARRUTI, José Maurício Andion. Da memória cabocla à História Indígena: conflito, mediação e reconhecimento. In: Soihet, Almeida, Azevedo e Contijo (orgs.). In: **Mitos, projetos e práticas políticas: memória e historiografia**. Civilização Brasileira, p. 249-270, 2009.

ATALAY, Sonya. Pedagogy of decolonization: advancing archaeological practice through education. **Collaborating at the trowel's edge: Teaching and learning in indigenous archaeology**, p. 123-144, 2008.

BARRETO, Hélia Maria de Paula. **Produção Cerâmica Xokó: a retomada de uma identidade**. São Cristóvão (SE): Editora UFA: Fundação Oviedo Teixeira, 2010.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In.: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**, p. 185-227, 1997.

BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício de historiador**. Rio de Janeiro: RJ Zahar, v. 200, p. 1, 2001.

BOURDIEU, Pierre. A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região. In: _____. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, Cap. 5, p. 107-132, 1989.

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

CABRAL, Mariana. P. **No tempo das pedras moles: arqueologia e simetria na floresta**. Tese (Doutorado). Universidade Federal do Pará, Pará, 2014.

CARVALHO, Maria Rosário de. **De índios ‘misturados’ a índios ‘regimados’. Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridade**. Natal: Edufrn, p. 82-99, 1994.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. **Antropologia do Brasil**, 1986.

DANTAS, Beatriz G. Xokó: **Grupo indígena de Sergipe**. SEED/NEI. Aracaju, 1997.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO, Maria Rosário G. de. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, p. 431-456, 1992

DE CASAL, Manuel Aires. **Corografia brazilica: ou, Relação historico-geografica do reino do Brazil**. Imprensa regia, 1817.

FIGUEIREDO, Ariosvaldo. **Enforcados: o índio em Sergipe**. Paz e Terra, 1981.

FREIRE, Felisbello Firmo de Oliveira. **História de Sergipe, 1575-1855**. Rio de Janeiro: Perseverança, 1981.

GARCIA, Lorena Luana Wanessa Gomes. **Paisagens do médio-baixo Xingu: arqueologia, temporalidade e historicidade**. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

GARCIA, Lorena Luana Wanessa Gomes. **Arqueologia e histórias de vida: pesquisa arqueológica e etnoarqueológica com os Tupinambá de Belmonte (BA) e as louceiras Xokó da Ilha de São Pedro, (SE)**. Projeto de Pesquisa e Plano de Trabalho apresentado ao Programa de Pós-graduação em Arqueologia - Universidade Federal de Sergipe, jul, 2018.

GARCIA, Lorena Luana Wanessa Gomes. **Arqueologia e Histórias de vida: pesquisa arqueológica e etnoarqueológica com povos indígenas do Nordeste, Brasil**. Projeto de pesquisa vinculado à Universidade Federal de Sergipe, 2019.

GARDNER, George. **Travels in the interior of Brazil, principally through the northern provinces, and the gold and diamond districts, during the years 1836-1841**. Reeve, Benham and Reeve, 1849.

GONZÁLEZ-RUIBAL, A. De la etnoarqueología a la arqueología del presente. In: SALAZAR, J.; DOMINGO, I.; ASKARRÁGA, J.; BONET, H. (orgs.). **Mundos tribales: una visión etnoarqueológica**. Valencia: Museo de Prehistoria, p. 16-27, 2009

GUÉRIOS, Paulo Renato. O estudo de trajetórias de vida nas Ciências Sociais: trabalhando com as diferenças de escalas. **Campos-Revista de Antropologia**, v. 12, n. 1, p. 9-29, 2011.

HAMILAKIS, Yannis. Archaeological ethnography: a multitemporal meeting ground for archaeology and anthropology. **Annual review of anthropology**, v. 40, p. 399-414, 2011

HAMILAKIS, Yannis. **Arqueología y los sentidos. Experiencia, Memoria, y Afecto**. JAS Arqueología, Madrid, 2015.

HECKENBERGER, M. Xinguno heroes, ancestors, and others: Materializing the past in chiefly bodies, ritual space, and landscape. In: FAUSTO, C.; HECKENBERGER, M. (Eds.) **Time and Memory in Indigenous Amazônia: Anthropological Perspectives**. Florida: University of Florida Press, 2007

HOHENTHAL JR, Wilhelm D. As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco. **Revista do Museu Paulista**, v. 12, p. 37-71, 1960.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão et al. - 5ª ed - Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

MACHADO, Juliana Salles. Os significados dos sistemas tecnológicos: classificando e interpretando o vestígio cerâmico. **Arqueología Suramericana**, p. 62-83, 2007.

MACHADO, Juliana Salles. **Lugares de gente: mulheres, plantas e redes de troca**. Tese de Doutorado. Tese de doutorado, PPGAS, Museu Nacional, UFRJ, 2012.

MACHADO, Juliana Salles. Arqueologias Indígenas, os Laklãnõ Xokleng e os objetos do pensar. **Revista de Arqueologia**. V. 30, N1, 2017.

MALUF, Sônia Weidner. Antropologia, narrativas e a busca de sentido. **Horizontes Antropológicos**, v. 5, p. 69-82, 1999.

MOTT, Luiz RB. Brancos, pardos, pretos e índios em Sergipe: 1825-1830. **Anais de História**, ano VI, p. 139-184, 1974.

MOTT, Luiz RB. Relação nominal dos índios de Sergipe del Rey, 1825. In: MOTT, L. R. B. Sergipe del Rey: **População, economia e sociedade**, p. 89-98. Aracaju: Fundesc/Governo do Estado de Sergipe, 1996.

OLIVEIRA, João Pacheco. Uma etnologia dos "índios misturados?" Obstáculos e perspectivas. ALMEIDA, Luiz Sávio et ali (org.) **Índios do Nordeste: temas e problemas**. Maceió, Alagoas: EDUFAL, 1999.

POMPA, Maria Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial**. Tese (Doutorado), Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2001.

POUTIGNAT, Philippe. **Teorias da etnicidade**. Unesp, 1997.

PYBURN, K. Anne. Practising archaeology—As if it really matters. **Public Archaeology**, v. 8, n. 2-3, p. 161-175, 2009.

REVEL, Jacques. Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado. **Revista brasileira de educação**, v. 15, p. 434-444, 2010.

REVEL, Jacques. **Jogos de escalas: a experiência da microanálise**. Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

RIBEIRO, Berta G.; VELTHEM, Lúcia Hussak van. Coleções etnográficas: documentos materiais para a história indígena e a etnologia. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SAHLINS, Marshal. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II). *Mana*. **Estudos de Antropologia Social**, v. 3, n. 2, p. 103-150, 1997b

SCHMIDT, Peter. Listening and Waiting, Excavating Later. In SCHMIDT, P. & Kehoe, Alice. **Archaeologies of Listening**. University Press of Florida, Chapter 9, p.177-201, 2019

SILVA, Fabíola. Mito e Arqueologia: A Interpretação dos Asuriní do Xingu sobre os vestígios Arqueológicos encontrados no Parque Indígena Kuatinemu, Pará. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 8, n. 18, pp. 175-187, 2002.

SILVA, Fabíola. 2013. Território, lugares e memória dos Asurini do Xingu. **Revista de Arqueologia**, v. 26, pp. 28-41, 2013

SILVA, F. A.; GARCIA, L. 2015. Arqueologia Colaborativa na Amazônia: Terra Indígena Kuatinemu, Rio Xingu, Pará. **Revista Amazônica**, Belém, v. 7, n. 1, pp. 74-99, 2015.

TOLOZA, Ignacio. Carta ao Padre geral. Bahia, 7 de Setembro de 1575. In: FREIRE, Felisbello Firmo de Oliveira. **História de Sergipe, 1575-1855**. Rio de Janeiro: Perseverança, 1981.

WENDRICH, Willeke (Ed.). **Archaeology and apprenticeship: body knowledge, identity, and communities of practice.** University of Arizona Press, 2013.

WENGER, Etienne. **Communities of practice: Learning, meaning, and identity.** Cambridge university press, 1999.