

Universidade Federal de Minas Gerais  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - FAFICH  
Programa de Pós-graduação em Antropologia

DANIEL GRECCO PACHECO

ALTERIDADES, RELAÇÕES, AFETOS E ENVOLTURAS.  
A ARQUEOLOGIA ONTOLÓGICA RECURSIVA COMO FERRAMENTA  
DE RELAÇÕES COM AS ALTERIDADES DO PASSADO.

Belo Horizonte  
2022

Universidade Federal de Minas Gerais  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - FAFICH  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

DANIEL GRECCO PACHECO

ALTERIDADES, RELAÇÕES, AFETOS E ENVOLTURAS.  
A ARQUEOLOGIA ONTOLÓGICA RECURSIVA COMO FERRAMENTA  
DE RELAÇÕES COM AS ALTERIDADES DO PASSADO.

**Versão final**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de doutor. Área de concentração: Arqueologia. Linha de pesquisa: Arqueologia do Mundo Moderno e Contemporâneo.

Orientador: Prof. Dr. Andrés Zarankin

Belo Horizonte  
2022

306 Grecco Pacheco, Daniel.  
G789a Alteridades, relações, afetos e envolturas. [manuscrito] : a  
2022 arqueologia ontológica recursiva como ferramenta de relações  
com as alteridades do passado. / Daniel Grecco Pacheco. -  
2022.  
254 f. : il.  
Orientador: Andrés Zarankin.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais,  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.  
Inclui bibliografia.

1. Antropologia – Teses. 2. Arqueologia – Teses.  
3. Maias - Teses. I. Zarankin, Andrés . II. Universidade  
Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências  
Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

### ATESTADO DE CONCLUSÃO DE CURSO

Atestamos para os devidos fins que **Daniel Grecco Pacheco** concluiu seu curso de DOUTORADO em Antropologia – área de concentração: Arqueologia - linha de pesquisa: Arqueologia do Mundo Moderno e Contemporâneo, sendo aprovado em sua Tese de Doutorado intitulada: *“Alteridades, relações, afetos e envolturas. A arqueologia ontológica recursiva como ferramenta de relações com as alteridades do passado”*, realizada no dia 23 de dezembro de 2022, em sala virtual por meio da plataforma ZOOM.

Belo Horizonte, 23 de dezembro de 2022.

ANDRÉS ZARANKIN  
Orientador

Professor do Magistério Superior - PPGAn/UFMG

VIVIANNE SANTOS BRITO

Secretária do Programa de Pós-Graduação em Antropologia



Documento assinado eletronicamente por Vivianne Santos Brito, Secretário(a), em 16/12/2022, às 15:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por Andres Zarankin, Membro, em 26/01/2023, às 21:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufmg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador 1969539 e o código CRC FD6A58E4.

Dedico essa pesquisa à minha família, sobretudo aos meus pais, Marcia e Antonio Carlos, pelo amor e apoio incondicional que sempre me ofereceram em todos os momentos de minha trajetória.

## Agradecimentos

Começo a apresentação dessa pesquisa com a parte mais importante; as relações e os afetos provocados e gerados ao longo desses quatro anos do meu doutorado. Afetos que partem da presença dos meus pais, Marcia e Antonio Carlos, que, sem esse apoio e amor, nada teria sido possível. Obrigado por confiar em mim, por me apoiar em todos os momentos durante o processo de realização do meu sonho de estudar um doutorado. Agradeço por todos os momentos difíceis causados pelas incertezas, medos, que apareceram ao longo desses quatro anos. Vocês sempre me recebiam com uma palavra de afeto, incentivo e amor. Nós três sempre fomos um só corpo, um só ser, devido à nossa união e carinho. Por isso, vocês foram fundamentais. As inúmeras horas de videochamadas, mensagens, cartas, foram ferramentas importantes para manter essas relações e tecer uma reaproximação para superar a distância de mais de seis mil quilômetros que nos separa. Agradeço por tudo, de todo o coração!

Outros afetos que eu gostaria de agradecer são os de toda minha família, Flávia (Gigizinha) minha querida irmãzinha, que com seu amor e apoio também foi essencial para a realização do meu sonho. Sempre sinto muita falta dela, de nossas férias juntos que foram um oxigênio que me ajudava a me recuperar e seguir em frente nessa trajetória. Junto a ela está o querido Gustavo, ês<sup>1</sup> queridos primes Gabi, Jéssica, Dani, Toninho, Marcelo, Ciça, Antonio e Carol. As priminhas Manu, Teca, Rafa, Bela, e João, Bruno e Rodrigo. Tio Alfredo e Penha e minha querida tia, avó, segunda mãe, Teresa, por quem sempre tenho muito amor e carinho.

Conectando esses fios que entrelaçam meus afetos, estendo esse emaranhado à minha “família mexicana”, especialmente a querida Greta Violeta, e ao lado dela Jaime e Mara, Frida e Ares. Muito obrigado a vocês! Também agradeço a minha outra família mexicana, Alfredo e France, o querido e importante amigo Carlos. Essa família se completa com meus queridos *manitos*, Hans e Lupe. Obrigado por tudo! Sempre os levarei ao meu lado e no meu coração! Assim como o querido Mejuto, das terras hondurenhas, um amigo muito especial!

---

<sup>1</sup> Ao longo do texto dessa tese optei por fazer uso da linguagem inclusiva com o sistema El.

Menciono também outros fios afetivos que fizeram parte dessa trajetória aqui no México, meus amigos de Campeche, Sack, professor Hipólito, Génesis Sinaí, professor Martin, Christian, Hernesto e sua família que me acolheram em sua casa. Um agradecimento especial a todos do *Archivo Técnico de la Coordinación de Arqueología* do Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), especialmente ao querido José Luis Ramírez, Don Pepe, que lamentavelmente nos deixou no ano de 2020. Também gostaria de agradecer à querida doutora Patricia Fournier, e aos doutores Rafael Fierro, Alan Alfonso. Um especial agradecimento ao meu amigo querido Stanislaw Iwaniszewski, por todo o apoio, amizade e aprendizado. Assim como um muito obrigado a ês estimadas amigas Lídia Iris, Lalo, Roberto, Whaley, Jorge, Miguel, Hector, Daniel, Dani Nolasco, Andy, Memo, Nasxh, Judith, Estefany, Ilse, Abril, Lizbeth, Ximena, Alba, Sabrina, Martha.

Um agradecimento especial a amigos de terras guatemaltecas, meus estimados e queridos Miguel e o professor Ramón Cun. Muito obrigado pela amizade! Agradeço também ao Padre Juan, que descanse em paz. Jamais esquecerei nosso programa na rádio Vicentina Centro-Americana, *Universidad en el Aire*. Um aprendizado e uma alegria que invadiam minhas manhãs de domingo durante o segundo semestre de 2019. Ainda na Guatemala continuo agradecendo aos meus queridos amigos; Douglas, Carlos, Josué, Alejandro, e principalmente ao professor José Roberto Morales Sic pelas conversas e por todo o conhecimento compartilhado comigo. Nossa última conversa em 21 de março de 2022 foi a “cereja no bolo” dessa pesquisa, quando ele me contou a importância que seu envoltório sagrado tem em sua vida. Um dos momentos mais emocionantes do meu doutorado!

Conectando esses fios a ês amigas do Brasil, Fred, Caetano, Rafael, Walter, Diego, Milu, Mark, Bruna, Cadu, Jefferson, agradeço a amizade, as conversas e as risadas, e agradeço também a Eduardo e Ana pela grande amizade, e ao professor Eduardo Natalino, pelas conversas e sugestões para meu projeto de pesquisa. Uma menção especial faço à querida Leila Maria França que infelizmente nos deixou a princípios do ano de 2021, restando uma enorme tristeza. Que em paz descanse querida Leila!

Obrigado também ao meu grande irmão Fernando, uma das pessoas mais especiais da minha vida, que está comigo desde a graduação e mesmo a distância está

sempre presente. Continuando neste tecido de relações e afetos, menciono meu querido amigo e professor Fernando Londoño, personagem principal ao longo dessa trajetória acadêmica, meu grande incentivador e inspiração. Da mesma forma, agradeço ao meu querido amigo e professor Pedro Paulo Funari pelo apoio e amizade durante todos esses anos. Pela aprendizagem e por todas as oportunidades que me ofereceu desde quando nos conhecemos em meu mestrado. Também a Alexandre Navarro, Claudia Valladão de Mattos, Adam Sellen, Roberto Velasco, Amy Buono vão sinceros e emotivos agradecimentos.

Por fim, meu muito obrigado a minhas queridas amigas da Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG, Bruno, Paula, Pedro, Daiane, Vanúzia, Patricia, Denise, Luara, Lara, Viviane, Deise, Fernanda, e também à querida Aninha por todo o apoio e ajuda. Por fim, gostaria de agradecer ao professor, Andrei Isnardis, pelas conversas, aulas e pelo carinho. Um agradecimento especial ao professor Luís Symanski, pela amizade e pelo apoio durante meu primeiro ano de doutorado. Agradecer às professoras Maria Jacqueline Rodet, e Luana Akinruli, o professor Carlos Magno, Magda Ribeiro, Fabio Soares, e André Prous. Um agradecimento especial também vai para a professora Mariana Petry Cabral pelas aulas, conversas, ajuda e amizade. Mariana sempre foi uma grande fonte de inspiração para minha pesquisa e para o meu “ser arqueólogo”. Muito obrigado!

Também um agradecimento especial ao meu amigo Zé Pellini, pela amizade, apoio, conversas, reflexões e ensinamentos, outra grande fonte de inspiração para o que penso de arqueologia. Conhecê-lo ao longo desse processo do meu doutorado foi um grande presente. Outro personagem fundamental foi o professor e amigo Pedro Pitarch, com um apoio incondicional desde o início do meu projeto de doutorado em 2017, quando lhe escrevi sobre meu interesse por ês mayas e os envoltórios têxteis. Desde então Pedro sempre foi muito gentil, e me ajudou muito durante essa pesquisa. Um grande amigo! Muito obrigado! Também gostaria de incluir em meus agradecimentos o doutor Benjamin Alberti, pois grande parte dessa pesquisa também se deve a ele. Principalmente pelo curso ministrado no ano de 2017 na UFMG, e também com as conversas que tivemos. O doutor Alberti sempre muito gentil e interessado na minha pesquisa. Foi uma grande honra conhecê-lo.

Por fim, meu agradecimento mais do que especial a Andrés Zarankin, meu orientador, professor e grande amigo. Uma pessoa que esteve comigo desde o início me apoiando, ajudando e dando força sempre que necessitei. Foi o principal responsável pelo término dessa pesquisa. No momento de maior incerteza e dúvida, foi Andrés que me fez seguir adiante e não desistir. Nunca irei me esquecer disso! Também foi um amigo querido em momentos especiais, como nossa ida ao estádio Independência, em Belo Horizonte, para ver jogar o seu querido Club Atlético San Lorenzo de Almagro. Um dos momentos mais legais do meu doutorado. Assim como nosso encontro por terras mexicanas em finais de 2019. Muito obrigado por tudo Andrés! Foi uma grande honra ser seu aluno! Minha admiração por você é enorme!

Esses foram os fios afetivos que teceram esta investigação. Agradeço a todes com todo o meu coração!

*Essa humanidade que não reconhece que aquele rio que está em coma é também o nosso avô, que a montanha explorada em algum lugar da África ou da América do Sul e transformada em mercadoria, é também o avô, a avó, a mãe, o irmão de alguma constelação de seres que querem continuar compartilhando a vida nesta casa comum que chamamos de Terra (Krenak 2019:48).*

*Somos como la paja del páramo que cortada vuelve a crecer, de paja de páramo sembraremos el mundo (Dolores Cacuango, In Muyolema 2015:262).*

## Resumo

Como podemos investigar as ontologias e as alteridades presentes nos povos do passado? Como tal exercício pode possibilitar a criação de novos conceitos sobre os materiais estudados pela arqueologia? Essa pesquisa tenta contribuir para reflexões sobre essas indagações e propor o desenvolvimento de uma abordagem teórica e metodológica, a partir de uma discussão sobre o enfoque chamado de arqueologia ontológica recursiva. Proposta anteriormente por Benjamin Alberti, tal abordagem busca estudar as ontologias dos povos do passado a partir de reflexões sobre os próprios materiais e o uso de teorias indígenas. Ela se estrutura por um processo de reconceitualização de materiais a partir de informações etnográficas, com o desenvolvimento de um movimento reflexivo, em que as coisas se tornam a fonte empírica de conceitualização. Com esse enfoque, o objetivo final é pensar a alteridade e perceber as subjetividades e outras ontologias presentes nas manifestações materiais do passado. Para discutir o seu uso, apresentarei estudos de caso sobre o conceito de objetos envoltos em têxtil entre os maias. Analisarei como a ideia de envoltório presente entre os povos maias contemporâneos pode ser utilizada para refletir sobre o papel e a materialidade dos envoltórios de tecido existentes desde os tempos pré-hispânicos. Além disso, ao trabalhar com a arqueologia ontológica recursiva também discuto como o conceito etnográfico pode regressar a arqueologia como uma contribuição a um próprio repensar de algumas noções teóricas.

Assim, essa investigação foi pensada como sendo um exercício de cuidado e compromisso com outras ontologias e outras epistemologias constantemente esquecidas pelo pensamento ocidental, numa tentativa de contribuir com um rompimento da violência epistêmica sofrida pelos povos não ocidentais ao longo da história da arqueologia.

**Palavras-chave:** arqueologia ontológica recursiva; ontologias do passado; maias; têxteis; envoltórios

## Abstract

How can we investigate the ontologies and the otherness of the peoples of the past? How can such an exercise enable the creation of new concepts about the archaeological materials studied? This research tries to answer these questions and propose the development of a theoretical and methodological approach based on a discussion about the approach called recursive ontological archaeology. Previously proposed by Benjamin Alberti, this approach seeks to study the ontologies of peoples of the past from reflections on the materials themselves and the use of indigenous theories. It is structured from a process of reconceptualization of materials from ethnographic information, with the development of a reflexive movement, in which things become the empirical source of the conceptualization. With this approach, the ultimate goal is to think about the otherness and to perceive the subjectivities and the other ontologies present in the material manifestations of the past. To discuss the use of this approach, I will present case studies working with the concept of wrapped objects among the Mayas. I will analyze how the idea of wrapped present among contemporary Maya peoples can be used to reflect on the role and the materiality of textile wraps present since pre-Hispanic times. In addition, in working with the recursive ontological archaeology, I also propose how an ethnographic concept can return to the archaeology to rethinking of some theoretical notions.

Thus, this investigation was conceived as an exercise of care and commitment to other ontologies and other epistemologies constantly forgotten by the western thought, in an attempt to contribute to a rupture of the epistemic violence suffered by non-western peoples throughout the history of archaeology.

**Keywords:** recursive ontological archaeology; ontologies of the past; maya; textiles; wraps

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - A proposta metodológica da arqueologia ontológica recursiva (Desenho feito pelo autor).....	76
Figura 2 - Fragmento de têxtil recuperado no Cenote Sagrado de Chichén Itzá, México.....	88
Figura 3 - Lintel 15 de Yaxchilán, México (Desenho de Ian Graham, IN: Graham; Von Euw, 1977). .....	89
Figura 4 - Mulher de Calakmul com huipil de gaze azul (Foto de Jorge Pérez de Lara, In: CORDEIRO; CARRASCO VARGAS, 2014).....	91
Figura 5 - Mapa da área maya com cidades do período pré-hispânico (In: MARTIN; GRUBE, 2002, p. 10).....	98
Figura 6 - Cena com seres não-humanos carregando envoltórios e facas sacrificiais em suas mãos (Vaso K3844, presente no catálogo de Justin Kerr). ....	99
Figura 7 - Envolturas têxteis em tumbas de Pomuch, Campeche. Foto de Daniel Grecco Pacheco, 2018. ....	102
Figura 8 - Ser-envoltório da Confraria de Santa Cruz, Guatemala (In: VALLEJO REYNA, 2005, p. 111). ....	106
Figura 9 - Nab'eyzil, o especialista encarregado dos seres-envoltórios, carregando Martín (In: CHRISTENSON, 2001, p. 159).....	107
Figura 10 - Desenho do tear tz'utujil, criação dos seres têxteis. (In: Prechtel; Carlsen, 1988, p. 125). ....	109
Figura 11 - Cena de criação humana por entidades do cosmos mayas presente na Vasilha K8457, do catálogo de Justin Kerr. ....	111
Figura 12 - A reconceituação dos envoltórios mayas. Quadro desenhado pelo autor. ....	119
Figura 13 - Fachada do <i>Cuadrángulo de las Monjas</i> , Uxmal, México. Foto de Daniel Grecco Pacheco.....	125
Figura 14 - Mapa com as principais estruturas do sítio de Copán, Honduras, com destaque para a Rosalila (In: KUPPRAT, 2019). ....	131
Figura 15 - Vista do plano do primeiro piso da Rosalila, Copán, Honduras, com a localização dos artefatos encontrados (In: AGURCIA FASQUELLE; SHEETS; TAUBE, 2016, p. 42).....	132
Figura 16 - Mapa com a localização do esconderijo dos líticos excêntricos envoltos em têxteis, La Rosalila, Copán, Honduras (In: AGURCIA FASQUELLE; SHEETS; TAUBE, 2016, p. 52).....	134
Figura 17 - Líticos excêntricos envoltos em têxteis, La Rosalila, Copán, Honduras (In: AGURCIA FASQUELLE; SHEETS; TAUBE, 2016, p. 58 e 109). ....	135
Figura 18 – Detalhe da cena do Tablero del Palacio de Palenque, México. Desenho de Linda Schele ©.....	138
Figura 19 - Pontas de lança bifaciais de sílex, Artefatos 90-1, 90-2, 90-6 (AGURCIA FASQUELLE; SHEETS; TAUBE, 2016, p. 63).....	141
Figura 20 - <i>K'awil</i> /excêntricos de sílex, Artefatos 90-3, 90-4, 90-9 (AGURCIA FASQUELLE; SHEETS; TAUBE, 2016, p. 35).....	142
Figura 21 - <i>K'awil</i> /excêntricos de sílex, Artefatos 90-5, 90-7, 90-8, 90-10, 90-11, 90-12 (AGURCIA FASQUELLE; SHEETS; TAUBE, 2016, p. 65). ....	143
Figura 22 - Os quatro tipos diferentes de têxteis das envolturas do esconderijo da Rosalila, identificados por Margaret Ordoñez (AGURCIA FASQUELLE; SHEETS; TAUBE, 2016, p. 57). .....	145
Figura 23 - Exemplo de uma assembleia arqueológica (Quadro desenhado pelo autor).....	166

Figura 24 - O ser-envoltório sagrado de 260 dias aberto, com outros tecidos e objetos como colares de sementes, uma faixa e um quartzo da região de Rabinal, Guatemala. Todos os objetos estão em um Sute (Foto gentilmente tirada e compartilhada por José Roberto Morales Sic)..	171
Figura 25 - O ser-envoltório sagrado de 260 dias. (Foto gentilmente tomada e compartilhada por José Roberto Morales Sic).....	184
Figura 26 - O enfoque da arqueologia ontológica recursiva. Desenho feito pelo autor.....	192

## SUMÁRIO

Introdução – Palavras iniciais. ....	16
Motivações pessoais. ....	16
A constituição do emaranhado dessa investigação. ....	19
Capítulo 1 - Ontologias envolvidas. Investigando as alteridades do passado.....	35
As bases do conceito de ontologia. ....	35
A virada ontológica: outros seres, outros mundos. ....	39
As outras formas de existência.....	47
O trilhar da ontologia na arqueologia.....	49
<i>Ontologizando</i> a arqueologia.....	57
As simetrias e a arqueologia. ....	59
A arqueologia ontológica etnográfica. ....	64
O uso da analogia na busca pela alteridade no “material arqueológico”. ....	65
Conceitos etnográficos como fontes de reflexões para o “material arqueológico”. ....	67
A arqueologia ontológica recursiva. ....	69
Por uma descrição densa e análises das propriedades das coisas. ....	80
Considerações finais do capítulo.....	83
Capítulo 2 – Os universos têxteis maya e mesoamericano. ....	85
Métodos e Técnicas. ....	86
Um caminhar pelos têxteis mayas e mesoamericanos. O “estado da questão”. ....	92
Considerações finais do capítulo.....	102
Capítulo 3 – Os novos olhares da arqueologia ontológica recursiva para pensar os seres envoltos nas ontologias mayas. ....	104
O conceito de <i>Aj Patam Samaj</i> : uma proposta para pensar os seres-envoltórios mayas. ...	113
As qualidades materiais dos <i>Aj Patán Samaj</i> . ....	119
Os intercâmbios de matéria. Do efêmero ao duradouro.....	124
Considerações finais do capítulo.....	127
Capítulo 4 – A presença de seres envoltos mayas nas assembleias arqueológicas do passado. ....	129
O processo de criação e as qualidades materiais dos <i>k’awiil</i> . ....	137
As envolturas têxteis. ....	143
Aproximações desde a arqueologia ontológica recursiva. ....	147
Considerações finais do capítulo.....	150
Capítulo 5 – Os seres-envoltórios e a teoria de assembleia arqueológica. Colocando em contato dois sistemas de conhecimentos diferentes.....	152

A assembleia: conjuntos relacionais de elementos de diferentes ontologias. ....	156
Os <i>Aj Patán Samaj</i> como um modelo de uma assembleia maya.....	166
Considerações finais do capítulo.....	175
Capítulo 6 - Palavras finais. Amarrando os últimos fios que dão vida a esse ser-envoltório....	185
Anexo .....	205
Tabela com palavras e conceitos mayas e mesoamericanos utilizados ao longo dessa investigação.....	205
Referências bibliográficas.....	214
Dicionários de línguas mayas consultados.....	237

## **Introdução – Palavras iniciais.**

### **Motivações pessoais.**

As primeiras palavras desse texto que materializa essa investigação de doutorado têm como objetivo apresentar minha motivação, meu sentido, encontrar-me a mim mesmo, relatando as questões subjetivas e relacionadas aos estímulos que conduziram ao desenvolvimento dessa pesquisa. Humanizar nossos trabalhos acadêmicos, discutir o papel da escrita acadêmica arqueológica com a necessidade de um posicionamento por parte dês pesquisadores em tornar visíveis suas subjetividades, as emoções, os sentimentos de cada um para a academia a fim de ampliar os trabalhos científicos para além de seus sujeitos tradicionais e de sua “pretensa objetividade” (GNECCO; TANTALEÁN, 2019; PELLINI; ZARANKIN; SALERNO, 2017). Tirar o véu modernista da ciência impessoal, neutra, e mostrar nosso lugar de fala, nossos privilégios, posição de sujeito no mundo. Desenvolver uma crítica à violência simbólica e epistemológica das práticas científicas conduzidas pelas ciências sociais, que durante muito tempo, ao estudar o *outro*, deixava de lado suas próprias ontologias, teorias e conceitos.

Minhas motivações pessoais têm como ponto de partida três elementos principais; meu interesse pelos estudos mesoamericanos, as preocupações pelos povos indígenas e o interesse pelas discussões do campo da teoria arqueológica. Os estudos sobre os povos indígenas de *Abya Yala*<sup>2</sup> têm me fascinado desde minha graduação em História na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sobretudo, com as aulas do professor e amigo Fernando Torres Londoño, que sempre foi uma grande inspiração para minhas pesquisas. As complexidades dos povos ameríndios e suas formas de agir e pensar, assim como os problemas de suas lutas políticas e por direitos são temas que sempre

---

<sup>2</sup> A opção pelo termo *Abya Yala* obedece a um dos propósitos fundamentais desta pesquisa, que é evitar a perpetuação de uma violência epistêmica presente na sociedade e na academia dos países de nosso continente. *Abya Yala* é uma palavra que vem da língua Guna, do povo Guna, localizado na região do Caribe no Panamá, e tem o significado de “Terra Madura”, “Terra Viva”, “Terra de Sangue”, sendo sinônimo de América e de como esses povos tratam esse território (KEME, 2021, p. 25; MUYOLEMA, 2001). Embora cada um dos vários povos nativos que habitam o continente tenha nomes diferentes para designar o lugar onde vivem ou viveram, o termo *Abya Yala* é usado cada vez mais como um sentimento de unidade e pertencimento. E passou a fazer parte de seu próprio projeto indígena criado para desenvolver suas próprias propostas civilizatórias (DEL VALLE ESCALANTE, 2015, p. 16). Ao renomear o mundo com base no conhecimento ancestral dos povos originários, gera-se um primeiro movimento em direção à descolonização epistêmica e à afirmação do pleno direito à autodeterminação (KEME, 2021, p. 26).

chamaram minha atenção. Desde a graduação comecei a dedicar-me aos estudos dos povos mayas<sup>3</sup> com foco no passado pré-hispânico a partir de seus elementos materiais. A história dos povos mayas do passado e do presente é um assunto que me fascina e pelo qual tenho muita paixão e admiração. Esses estudos também foram desenvolvidos durante o mestrado e continuam nessa pesquisa de doutorado.

Outra questão importante nessa trajetória dos afetos que me levaram a construção dessa investigação eu devo aos anos de vivência com o professor Pedro Paulo Funari em meu mestrado. Algo que despertou o meu interesse sobre a teoria arqueológica e pesquisas com uma abordagem comunitária, além da prática de uma arqueologia pública com destaque para uma arqueologia engajada com uma preocupação social do fazer arqueológico.

Foi recentemente para meu estudo de doutorado que o meu interesse inicial pelas questões dos povos indígenas floresceu de maneira mais intensa. Inspirado pelas reflexões desenvolvidas ao longo dos cursos de antropologia que fiz em 2017 na Universidade de São Paulo, e no curso sobre a virada ontológica na arqueologia, ministrado pelo Dr. Benjamin Alberti na Universidade Federal de Minas Gerais, mas sobretudo depois de ver o filme *Martírio* (2017), que trata da luta do povo Guarani-Kaiowá pela terra e pela sobrevivência no Brasil Central, me encontrei em uma situação desesperadora. Como poderia contribuir de alguma maneira para a luta contra a grave

---

<sup>3</sup> A escolha pelo uso do termo “maya” ao invés da grafia apontada pelas regras gramaticais da língua portuguesa “maia” se deve a algumas questões importantes que transpassam a questão linguística. O termo maya para se referir a esses grupos culturais presentes no sul do México, Guatemala, Belize, e partes de Honduras e El Salvador aparece por primeira vez nos primeiros anos do período colonial. Foi um vocábulo utilizado sobretudo em relação a questões linguísticas, para tratar esses grupos que possuem um tronco linguístico comum, o tronco maya. Tal palavra ganhou maior aplicação a partir do século XVIII em dicionários e logo com ês estudiosos nos séculos XIX e XX que reafirmaram o seu uso para se referir a esses grupos culturais. Muito já se discutiu sobre a “invenção” desse vocábulo, desconectado com uma etnicidade, pois os grupos sob essa terminação conceitual não se identificavam como mayas no período pré-hispânico e tampouco nos primeiros momentos da colônia. Tal termo passa a adquirir um importante valor para alguns dos grupos pertencentes a esse tronco linguístico a partir dos movimentos pan-mayas surgidos nas décadas de 1980 e 1990 na Guatemala e México. Um movimento etnopolítico, com o propósito de unir falantes de línguas mayas sob uma mesma identidade cultural e étnica para fortalecer as etnias e comunidades como uma resposta a segregação, racismo e genocídio sofridos pelos povos mayas guatemaltecos pelos governos daquele país durante a Guerra Civil. Ainda assim, tal movimento observa a grande diversidade cultural e identitária presente entre os 31 grupos mayas contemporâneos, ressaltando uma marcada heterogeneidade. A opção pelo uso desse termo vai em concordância a essas questões propostas pelo movimento Pan-maya e ressalta a importância política, social e histórica presente na grafia da palavra “maya”.

situação social que sofre a população indígena em toda *Abya Yala*? Naquela época, além de buscar formas de ação voluntária nas organizações de direitos indígenas, busquei tentar fazer algo dentro da minha área de atuação; a academia. A partir daí comecei a estudar e buscar outras formas de criar elementos de compreensão em relação ao *outro* na tentativa de contribuir para a geração de sociedades mais inclusivas, com o respeito e o reconhecimento de suas formas de pensar, refletir, filosofar e agir no mundo. Um mundo ontologicamente diferente do nosso ocidental, com modos de vida e racionalidades distintas. Desta forma, fui atingido pelo movimento que ficou conhecido como virada ontológica nos estudos antropológicos. Reconheci nessa abordagem uma força social e política, que me pareceu que poderia ser um primeiro passo para trazer a importância e a compreensão de povos não ocidentais a partir de suas próprias perspectivas.

Uma forma de contribuir com uma pequena parte para questionar a violência epistêmica sofrida por esses povos dentro de nossa academia onde seus pensamentos e teorias são vistos como “simples crenças e conhecimentos sem importância”. Acredito na força que esse tipo de abordagem apresenta num movimento de devolver o protagonismo ao *outro*, algo roubado e eclipsado pela ciência moderna, como um passo importante para pensar e construir sociedades mais igualitárias. Ao trabalhar com essa abordagem procurei descobrir sua presença na área que mais me interessa: a arqueologia.

Desde o início dessas reflexões, algumas questões sempre me intrigaram e despertaram muita curiosidade, principalmente como alguns seres não-humanos se relacionam com as manifestações materiais no passado. De que forma diferentes ontologias pensam os objetos não como tal, mas como sujeitos participantes ativos de redes, *malhas* de relações sociais (INGOLD, 2015b), ou assembleias. Ao longo desta pesquisa, outro fator importante para ampliar essas reflexões foram as constantes e interessantes provocações do meu orientador Andrés Zarankin e de José Roberto Pellini, que me levaram a questionamentos, principalmente a reflexões sobre formas alternativas de se fazer arqueologia, e críticas sobre as estruturas modernas que formaram nossa ontologia ocidental. Foi a partir do emaranhado de todos esses elementos que essa pesquisa foi construída.

## **A constituição do emaranhado dessa investigação.**

Toda essa discussão proposta nessa pesquisa faz parte de meu interesse e reflexão sobre um movimento de trazer para a arqueologia outros mundos e outras formas de existência. Tirar o véu modernista das discussões arqueológicas. Pensar uma arqueologia para além da divisão natureza *versus* cultura, pensamento *versus* matéria, sujeito *versus* objeto. Recuperar o mundo das coisas, e seus emaranhados e entrelaçamentos com os humanos, e os não-humanos. *Animar* a arqueologia (ALBERTI; MARSHALL, 2009).

O esforço presente nessas reflexões tinha sido deixado um pouco de lado quando decidi fazer meu segundo doutorado no México, marcado pelo exercício de uma arqueologia mais tradicional, que prioriza o desenvolvimento de outras abordagens. O pensar esse tema para esse estudo foi algo difícil. Não por meu interesse, mas pelo meu cansaço com a realização de uma dupla pesquisa. Discussões, reflexões que tive durante as aulas na pós-graduação da UFMG haviam sido deixadas guardadas em uma pequena caixa dentro do meu ser. Guardadas, mas não esquecidas. Agora retomo tudo isso. Os trabalhos desenvolvidos principalmente por três professorias da pós-graduação da UFMG sempre foram muito inspiradores. Andrés Zarankin com suas proposições para outros tipos de narrativas arqueológicas, a partir de uma crítica e a desconstrução de certos princípios monolíticos da arqueologia ortodoxa tradicional. José Roberto Pellini com suas reflexões sobre as diferenças ontológicas, realidades e seres esquecidos por nossa ontologia ocidental, além de suas propostas também para o exercício de uma outra arqueologia. E Mariana Petry Cabral em sua compreensão do *outro*, seu respeito e compromisso pelo exercício de uma arqueologia indígena, e propostas de pensar outros tipos de conhecimentos e de percepções dos objetos a partir de teorias indígenas. Uma quase “não arqueologia” para os padrões disciplinares, cheia de poética e beleza.

Ideias indisciplinadas que também foram uma inspiração ao ler os trabalhos de Alejandro Haber e Cristóbal Gnecco. Com reflexões para romper com a violência colonial e disciplinar presentes na arqueologia. Humanizá-la, repensar suas narrativas e principalmente promover uma abertura ao *outro*, estabelecer um compromisso real com o conhecimento local levado à sério em sua totalidade.

Confesso que ganhei um folego extra nos últimos dois anos, muito graças ao apoio de Andrés para que eu não desistisse. E é com essa renovação que sigo adiante para encerrar o ciclo dessa investigação. Meu intento é o de oferecer uma contribuição para essas reflexões de uma arqueologia mais humanizada, e pós-humana ao mesmo tempo. Aberta a outros saberes, outros regimes de verdades, outras existências e outros mundos. Minhas ideias iniciais eram a de propor uma tese com uma narrativa alternativa, mas não foi possível desenvolvê-la da maneira como gostaria.

De qualquer maneira, ainda que fazendo uso dessa organização mais tradicional, sigo com uma proposta para levar a cabo o reconhecimento ontológico e epistêmico desses seres esquecidos e desprezados pelo “conhecimento arqueológico científico”. Uma proposição que ganha força quando pensada dentro de contextos ontológicos específicos, que com seus regimes de verdade próprios, observam a presença de atories humanos e não-humanos dentro de emaranhados, sobre os quais tem sido aplicados modelos ocidentais para construir explicações e interpretações ao longo de diferentes momentos do exercício da arqueologia. Assim, espero que os afetos provocados em mim por essas outras formas de existência possam estar presentes nesse texto de alguma maneira.

O emaranhado de fios ou a assembleia que define essa investigação começa com a introdução que apresenta as discussões teóricas e os aspectos gerais da pesquisa, destacando o objetivo central; o desenvolvimento da abordagem da arqueologia ontológica recursiva, pensada por Benjamin Alberti (2016; 2017<sup>4</sup>) para o estudo das ontologias do passado, e das alteridades presentes nos “materiais arqueológicos”. E a partir de outras ontologias e epistemologias tomar a sério a presença de outras classes de seres, outras formas de existência, que se articulam e se enredam com os materiais, com as coisas. Trabalhar com outros sistemas de verdade, outros entendimentos ontológicos, outras afetividades, presentes em universos distintos aos que alcança compreender nossa ontologia ocidental.

---

<sup>4</sup> A proposta da arqueologia ontológica recursiva foi discutida com mais detalhe por Benjamin Alberti durante o curso *Archaeologies of Ontology* ministrado por ele em setembro de 2017 na Universidade Federal de Minas Gerais em Belo Horizonte, Minas Gerais.

Durante essa pesquisa e a elaboração desse texto, procurei estar o mais atento possível a termos ou questões a fim de evitar a perpetuação de violências epistêmicas contra esses povos. Meu texto provavelmente ainda terá uma série de contradições e incoerências a esse respeito, mas acredito que esse também seja um processo de reconstrução particular não apenas como pesquisador, mas sobretudo como ser humano. Com isso, destaco o processo de afetação e transformação que sofri ao longo desses quase cinco anos de investigação e de abertura às ontologias mayas. Foram mudanças estruturais no meu *eu*, no meu pensar e *estar-no-mundo*. Em relacionar-me com os diferentes tipos de seres e coisas. Um contato que transformou certos paradigmas ocidentais que estavam incrustados em meu pensamento. Que constantemente seguia tratando *equívocos* (VIVEIROS DE CASTRO, 2004) de outras ontologias como “crenças”, “metáforas”, “pensamentos”, ideias diferentes das “nossas” ocidentais.

Eu procurei explicitar esse processo de transformação durante a escritura desse texto. Os capítulos seguem uma ordem de acordo com essa mudança. Começo por capítulos teóricos, com discussões e conteúdos de uma arqueologia disciplinar, nas palavras de Alejandro Haber (2012), reflexões teóricas, descrições físicas de objetos e técnicas têxteis. Para em seguida sofrer uma transformação gradual, até chegar ao último estudo de caso, com uma reflexão sobre o conceito *Aj Patán Samaj*, sobre os envoltórios sagrados entre ês mayas k'iche', que culmina com uma transformação no meu olhar. Uma mudança de “objeto” a “sujeito”, com o emergir dos seres-envoltórios em meu pensamento. Ou como afirma Jaime Wai Wai (2017), uma transformação do “objeto de estudo” da ciência, para “vida”. Todo esse processo se consolida com as palavras finais do último capítulo dessa tese, que termina por formar esse ser, essa outra existência têxtil.

Um último aspecto importante para o desenvolvimento desta pesquisa foi minha relação com os tecidos. Esse mundo têxtil foi algo que me acompanhou desde a infância devido ao ofício de minha mãe. Desde início da década de 1990 ela dá aulas de tear de cavalete, tear de prego, e outros diferentes tipos de bordados e técnicas de tecer. Sempre tive contato com essas técnicas, os fios e todos os elementos da prática do tear. O ano de 2021 foi junto com 2020 dois momentos muito difíceis na história da humanidade. A pandemia da Covid-19 destruiu vidas, desfez sonhos, afastou pessoas. Foram momentos

de isolamento e tristeza. Com isso, me senti isolado de minha família, amigos, professoras e também de meus sujeitos/objetos de estudo.

Como resultado de toda esta situação decidi me reaproximar ao mundo dos tecidos. Primeiro com o bordado. E mais adiante, ao final de 2021, decidi aprender o tear de cintura maya, tomando aulas oferecidas pelo *Museo Ixchel del Traje Indígena*, da Guatemala, com a professora Amanda García. Uma experiência importante que me levou a aprender um pouco sobre essa técnica e a entrar no mundo do tear maya. Fiquei encantado com a complexidade das tramas e da urdidura, com a beleza e a relação das tecelãs e tecelões com seus tecidos. Essas práticas me permitiram reestabelecer uma assembleia de afetos com minha infância, com minha mãe, além de me conectar com minha pesquisa. As fotos dos têxteis que abrem e fecham essa tese, ilustram o processo de transformação do tecido até a criação dos seres têxteis, e são resultado do meu primeiro trabalho de tear de cavalete feito no início do ano de 2022.

Porém, também devo mencionar que a terrível pandemia, que afetou a todos nós, em nossa saúde, humor e restrições de todos os tipos, também afetou muito o desenvolvimento desta pesquisa. Isso resultou em uma limitação de minhas viagens de campo e etnografias que estavam planejadas para serem realizadas em comunidades mayas em Chiapas e nas Terras Altas da Guatemala. Devido a esse contexto, foi possível realizar uma etnografia na segunda metade do ano de 2018, em Pomuch, México, antes da pandemia, para estudar a prática de envolver os ossos dês antepassados com tecidos, parte dos preparativos para receber as almas dês falecidos, durante o *Hanal Pixan*, a comida para as almas, levada a cabo durante o Dia dos Mortos. Além disso, por meio de videochamadas pude realizar entrevistas com especialistas rituais de comunidades mayas da Guatemala, e assistir a um curso de Diplomado em Filosofia Maya oferecido pela *Universidad Maya Kaqchikel* de Guatemala, tendo a oportunidade de entrar em contato com pensadoras, anciões e mestres de diferentes comunidades.

Diante dessa situação, também me vi obrigado a levar a sério as sábias palavras de Claude Lévi-Strauss que dizia que “etnografias são boas para pensar”. Ou seja, as reflexões também podem partir de trabalhos de campo já realizados e, embora não substituam o ato relacional de estar no lugar e entrar em contato com pessoas, coisas e outros seres, é algo que pode ser feito depois de muito estudo e boas ideias.

Seguindo com a apresentação dos emaranhados que compõem essa investigação, começo pelo capítulo 1, que trata a discussão teórica do referencial trabalhado e desenvolvido pela pesquisa, com a arqueologia ontológica recursiva. Serão apresentadas suas raízes e caminhos percorridos para a construção dessa abordagem teórico-metodológica. Dada a proposta dessa investigação, esse capítulo com as discussões possui uma importância destacada para o desenvolvimento dos meus estudos.

O capítulo 2 apresenta o pano de fundo para a discussão dos dois estudos de caso relacionados à aplicação do enfoque ontológico recursivo, que tem como base, uma reflexão sobre o conceito de envoltura e os objetos envoltos em tecido presentes em diferentes temporalidades entre ês mayas. Este capítulo apresentará uma introdução ao mundo têxtil maya e mesoamericano em diferentes temporalidades.

Já a próxima linha desse emaranhado é composta pelo capítulo 3, com a apresentação dos saberes e conhecimentos das comunidades contemporâneas sobre o caráter ontológico dos têxteis. Com a manufatura como um processo de criação de novos seres, assim como a existência de seres envoltos em tecido que vivem em confrarias da região de Santiago Atitlán, na Guatemala. A partir de um diálogo estabelecido com os saberes e conhecimentos mayas sobre as práticas de envolver certos objetos e seres com tecidos, e a presença de conceitos como *Aj Patán Samaj*, relacionado à essas envolturas, foi desenvolvido um exercício para trabalhar com a proposta da arqueologia ontológica recursiva como um movimento de “reversão”, dessas teorias e saberes etnográficos para a arqueologia e a teoria arqueológica. Assim, foi possível realizar uma discussão sobre as qualidades materiais, câmbios de matéria e diferentes manifestações desses seres-envoltórios.

Algo discutido com mais detalhe no capítulo 4, com a apresentação de meu primeiro estudo de caso sobre os seres envoltos do cosmos maya pré-hispânico presentes em um esconderijo encontrado na estrutura de La Rosalila em Copán, Honduras. Com essa reflexão, meu objetivo foi pensar a aplicação do conceito de envoltório maya, como uma categoria etnográfica, uma ferramenta para a compreensão do “material arqueológico”. Um experimento interpretativo, um recurso de interpretação.

Cabe aqui destacar uma observação importante e fundamental para o desenvolvimento dessa investigação. O termo “material arqueológico” será utilizado com aspas para ressaltar uma primeira incompreensão ontológica entre minha visão ocidental e o povo ao qual pertence tal conjunto de objetos, e que não considera esses materiais como sendo “arqueológicos”, mas sim como seres, como outras formas de existências. Ao transformar tudo em “resquício arqueológico” deixamos de lado suas complexidades, ontologias e afetos presentes (HABER, 2017). Transformamos automaticamente sujeitos, seres, sensações em objetos. Minha intenção com essa pesquisa é justamente fazer florescer e tirar a invisibilidade desses seres “ocultos” transformados em “material arqueológico”.

Na sequência, estão presentes os fios que dão corpo ao conjunto de seres e elementos heterogêneos presentes na composição dos envoltórios têxteis cerimoniais entre ês mayas. O capítulo 5, meu segundo estudo de caso, é composto por uma discussão sobre o que seria o conceito maya de assembleia, a partir de uma análise da composição e atuação desses seres-envoltórios. Com esse estudo foi possível pensar esses espaços criados pelas envolturas, percebendo como as qualidades dos elementos envoltos definem a existência desses envoltórios, em dinâmicas que podem ser pensadas como exemplos práticos de manifestações de assembleias, segundo o conceito pensado por Gilles Deleuze e Félix Guattari, Manuel DeLanda e outros filósofos e investigadores de diferentes áreas do conhecimento ocidental.

Com isso, a proposta foi pensar a manifestação de dois tipos de saberes que ainda que oriundos de dois sistemas de conhecimento distintos, possuem certas semelhanças e também diferenças. Uma comparação entre conhecimentos que pertencem a dois mundos diferentes, a duas ontologias distintas para reflexionar como o conceito maya de envoltório pode contribuir à discussão sobre o conceito de assembleia usado pela arqueologia. Assim, a ideia foi usar um saber local para criar uma reflexão sobre conceitos teóricos presentes no pensamento arqueológico científico.

Por fim, os últimos fios dessa investigação serão tecidos ao longo do capítulo 6, que apresenta as reflexões finais com o resgate de algumas ideias discutidas ao longo dessa pesquisa, procurando unir todos os fios desse emaranhado de múltiplas relações, a fim de concluir a criação do ser-envoltório que constitui essa investigação. Após esse

capítulo final encontra-se um anexo com uma tabela com palavras e conceitos mayas e mesoamericanos trabalhados e citados ao longo dessa investigação para facilitar o entendimento e a dinâmica de leitura dos leitores.

### **Objetivos e propostas da investigação: reflexões iniciais.**

Para terminar de tecer essas primeiras palavras gostaria de apresentar os objetivos e as propostas com a realização dessa pesquisa de doutorado. Esse estudo tem como objetivo principal desenvolver uma reflexão de uma abordagem teórica-metodológica para o estudo das ontologias do passado, tomando em conta outras formas de existência e suas relações com as manifestações materiais dos povos do passado. O desenvolvimento desta pesquisa foi feito a partir do estudo do conceito de ontologia presente na arqueologia, com o exercício de estudar as ontologias, alteridades, outras formas de existências em sistemas de conhecimento diferentes dos ocidentais. Para isso, pensou-se no desenvolvimento de uma metodologia para estudar os resquícios ontológicos e as ontologias relacionais presentes nesses emaranhados de relações dos quais fazem parte seres e elementos de diferentes classes e naturezas.

A proposta apresentada foi a de desenvolver a abordagem discutida anteriormente por Benjamin Alberti (2016; 2017) chamada de arqueologia ontológica recursiva para estudar as outras formas de existência, alteridades presentes no “material arqueológico”. Essas ideias têm como ponto de partida dois elementos principais: um exercício de pensar através das coisas, a partir de um ato de *levar a sério* como a coisa se apresenta em si mesma, e suas manifestações conceituais e materiais. Conectado a isso está o movimento de estabelecer um compromisso e tomar os saberes e teorias indígenas como base, para reconfigurar conceitual e teoricamente a arqueologia a partir dos conhecimentos dos povos originários. Uma ideia de compromisso, que está na raiz de acordos de responsabilidades mútuas entre os diferentes atores envolvidos numa relação.

A ideia de um *Pensar através das coisas* tem sua origem na proposta das antropólogas Amiria Henare e Sari Wastell, e do antropólogo Martin Holbraad (2007), com o objetivo de desenvolver teorias nas quais sejam possíveis tomar as coisas como

se apresentam em si mesmas, equiparando coisa a conceito. Essa proposta metodológica tem como principal ferramenta a construção de novos conceitos a partir de dados etnográficos, *conceitos que se tornem mundos*, nas palavras das próprias autoras e do autor, e que permitam um acercamento desses outros mundos e alteridades presentes nas coisas (HENARE *et al.* 2007, p. 16).

O outro aspecto da proposta de Alberti é um ato de compromisso e de levar a sério outros tipos de conhecimentos para além dos científicos ocidentais. Algo que está na base das propostas das autoras que pertencem à chamada virada ontológica na antropologia e arqueologia que propõem a partir de uma abertura da ciência a essas outras teorias uma reterritorialização, assim como, um movimento para questionar as dicotomias presentes no pensamento ocidental, e um reconhecimento de outras epistemologias e ontologias (GONZÁLEZ-ABRISKETA; CARRO-RIPALDA, 2016; VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

Para isso foi pensado o desenvolvimento da proposta teórica-metodológica da arqueologia ontológica recursiva na tentativa de trabalhar conceitos gerados a partir das filosofias locais. Especialmente no meu caso, as ontologias mayas. O objetivo com esse experimento analítico não é o de usar um conceito etnográfico como uma simples analogia para a interpretação arqueológica, mas sim trabalhar com conceitos que não são de origem ocidental para explicar coisas e ontologias não-ocidentais. A tentativa foi a de usar categorias etnográficas como recursos heurísticos para compreender o “material arqueológico” e assim estudar a alteridade presente neste material.

Relacionado a isso, está o objetivo secundário da investigação que pretende analisar e discutir um dos momentos da relação entre seres humanos e não-humanos e a manifestação de seres nos fenômenos materiais de povos do passado. Pretendo discutir e identificar nos envoltórios têxteis mayas, que serão apresentados nos dois estudos de caso, os indícios dessas relações entre espaços ontologicamente distintos, com a materialização de outros tipos de seres excluídos pela ontologia ocidental modernista, com sua concepção de verdade que exclui entes e elementos que se manifestam como uma “anomalia” ou que vão contra a concepção clássica da pessoa e do ser moderno, composto por um corpo físico indivisível e dotados de uma alma e um espírito. A instituição desse regime de verdade instaurou uma classe específica de seres

e procedimentos que relegou ao papel de crenças e superstições qualquer outra forma de existência. A arqueologia e a antropologia como frutos do modernismo também atuaram nesse mesmo sentido.

A partir da apresentação dos objetivos e das questões de pesquisa que direcionaram este estudo, foi possível pensar algumas ideias iniciais para tentar responder a tais indagações. A proposta central postulada ao longo desta pesquisa foi a de que certas classes de seres e de outras formas de existência podem ser mescladas e identificadas nos envoltórios têxteis encontrados na cultura maya em diferentes momentos. Essa condição levaria ao que os povos mayas e outros grupos ameríndios entendem como uma condição de objetos e coisas como vivos, seres animados com agência. Uma agência determinada não por uma ação humana, mas sim por uma atuação de um ser não-humano.

Ao perceber essa nova condição do objeto como animado, questiona-se a própria condição da matéria que o constitui. O que me leva a problematizar a divisão do mundo de maneira cartesiana em dois tipos de substâncias; matéria estendida e pensamento, além de fazer presente o conceito de uma sociabilidade estendida, em que relações sociais são enxergadas também em seres não-humanos, como animais, plantas e coisas, (ALBERTI, 2016, p. 170) algo que torna o mundo ameríndio um grande conjunto, ou emaranhado de relações. Essas ideias de uma sociabilidade que é dada por todos os entes sociais também foi algo já discutido por Mauro de Almeida (ALMEIDA, 2013).

Para trabalhar com essas questões proponho o uso da arqueologia ontológica recursiva que possui uma de suas principais proposições a de “fazer mundos”, “desenvolver conceitos que possibilitem a criação desses mundos”. Com a ideia justamente de reconhecer e tomar a sério a presença dessas outras alteridades será utilizado também o conceito discutido por Bruno Latour de *outras formas de existência*. Seres que passam a existir em uma determinada ontologia específica, num regime de sua própria verdade (LATOURE, 2019, p. 156). No qual o existir está ligado diretamente a considerar esses outros regimes de verdade e reconhecer a presença de outras ontologias. Existências criadas a partir de atos transformacionais.

Uma das ideias principais, de acordo com elementos presentes nessas ontologias, seria que um dos atos transformacionais é a presença de seres em certos tipos de objetos

que conferem uma corporalidade e uma estrutura física a outras existências e alteridades. Experiências nas ontologias ameríndias também apontam que a existência não está associada exclusivamente a uma materialização corpórea. É possível verificar a presença e ação social de diferentes classes de seres como espíritos, e essências mesmo não sendo materializados (SANTOS-GRANERO, 2012). Entretanto, do mesmo modo, existe uma grande quantidade de casos em que são necessários um suporte material para fixar a presença e a atuação desses seres em determinados contextos específicos.

Minhas inquietações vão nesse sentido. Por que certos tipos de seres necessitam de um suporte material para atuar em determinados contextos? Como proposta preliminar para tentar responder essa questão parto da ideia presente nas ontologias ameríndias que de maneira geral, enxergam o cosmos, os corpos e o mundo como elementos extremamente instáveis dados a transformações e metamorfoses (NEURATH, 2020; PITARCH, 2020; SANTOS-GRANERO, 2012, p. 42), com a presença de eventos que podem destruí-los, o que requer uma recorrente preocupação em sua manutenção e em fixar certos tipos de substâncias e seres que também se apresentam como instáveis. Pondero que uma dessas práticas para fixar alguns desses seres e existências seria através da materialização e da corporalidade criada por alguns tipos de artefatos. Além disso, também trabalharei com a ideia de que certos tipos de materiais mantêm resquícios ontológicos desses seres e das interações entre agentes humanos e não-humanos sendo passíveis de um estudo de suas qualidades materiais.

Central a essa investigação é o uso do conceito de ontologia discutido por autoridades da chamada virada ontológica presente na antropologia e na arqueologia. Tal conceito será discutido com mais detalhes ao longo desta pesquisa, mas de forma introdutória enfatizo a ideia de ontologia como sendo “o estudo dos seres, tal como são em si mesmos” (ARIST. *Metaph.* 980A). Algo discutido pelo filósofo Francisco Larroyo no estudo introdutório à obra *Metafísica* de Aristóteles, em edição em língua espanhola. Trabalho em que o pensador grego discute justamente buscar os fundamentos e princípios últimos do ser e da realidade.

Além disso, sobre o conceito de ontologia, eu destacaria acima de tudo, o uso contemporâneo do termo por autoridades da antropologia que propõem que seria “outros mundos, e outras formas de pensar e agir diferentes do mundo ocidental” (VENKATESAN

*et al.*, 2010). É importante destacar que as abordagens sob esse referencial teórico postulam entre outras questões, uma ampliação da noção de agência para além do humano, constituindo um mundo de relações constantes e uma forte rejeição às dicotomias apresentadas pelo modernismo.

Minha proposta passa por discutir dois aspectos que Benjamin Alberti (2016; 2017) apresenta em sua proposta de uma arqueologia ontológica recursiva. O primeiro é o uso de um conceito nativo para “animar” o “material arqueológico”, a partir de um exercício gerado pelo uso da ontologia como ferramenta interpretativa, da presença do conceito etnográfico como um experimento interpretativo, um recurso de compreensão do “material arqueológico”. Algo realizado a partir de um diálogo aberto com as filosofias e conceitos dos próprios povos estudados, buscando estabelecer simetrias entre os diferentes tipos de conhecimentos, numa tentativa de criar melhores entendimentos e narrativas sobre as sociedades do passado, a partir de um respeito às suas maneiras de pensar o mundo, os seres e as coisas. O que me conecta à minha segunda proposta, de pensar como um conceito, ou conhecimento indígena pode alterar ou servir para repensar certos conceitos presentes na teoria arqueológica, ou teoria sobre as coisas desenvolvidas pela ciência ocidental. Num exercício de uma comparação de conhecimentos, do reconhecimento das diferenças, tal como Eduardo Viveiros de Castro (2004) propõe com o *equivoco controlado*. E que foi explorado na arqueologia por Mariana Petry Cabral em suas pesquisas, etnografias e relações criadas com o povo amazônico Wajãpi (Cabral 2014a; 2014b; 2015; 2017; 2022).

Esses dois aspectos da proposta de Alberti serão trabalhados em meus dois estudos de caso, relacionados ao conceito de envoltura, e a presença de seres-envoltórios, e envoltórios/assembleias entre ês mayas. Tal aproximação busca reconhecer a existência de múltiplas ontologias no passado, e permitir diferentes possibilidades de compreensão dessas outras formas de pensar, contribuindo para o reconhecimento de outros modos de existência além do humano, como alteridades, seres e subjetividades excluídos pela ontologia moderna.

Ao desenvolver tal reflexão é importante destacar que as correntes teóricas tradicionais presentes na arqueologia nunca dedicaram muita atenção aos temas trabalhados nesta pesquisa, como o reconhecimento de outras ontologias e seres no

“material arqueológico”, o que justifica a escolha por trabalhar dentro do quadro teórico de uma arqueologia que tenha como pressuposto principal uma preocupação por discussões acerca das ontologias. A arqueologia de uma forma geral vê a relação entre pessoas e objetos no passado de uma forma não significativamente diferente da maneira como a modernidade ocidental e a economia capitalista percebem e se relacionam com os artefatos e o mundo (ACUTO; SALVI, 2015, p. 11). Dos primórdios da prática arqueológica com a corrente histórico-cultural, passando pelo funcionalismo, a Nova Arqueologia, o marxismo, o enfoque comportamental, até chegar no pós-processual, a preocupação em pensar os objetos como elementos ativos e parte de uma rede de relações sociais não fez parte dessas discussões.

Além disso, essa “negligência” de estudos sobre as relações humanas e não-humanas e a presença de outros seres e existências “intangíveis” na arqueologia também pode ser identificada como um resquício da chamada escala de inferência de Christopher Hawkes, no pensamento teórico arqueológico (HAWKES, 1954). Esse investigador sugeriu que inferir sobre instituições religiosas e a vida espiritual a partir de materiais arqueológicos é mais difícil do que pensar sobre a produção tecnológica, economias de subsistência e instituições sociais e políticas. A ideia de que seres de outras ontologias como espíritos, divindades e outras formas de existências, normalmente atribuídas a questões religiosas ou espirituais são consideradas restritas e confinadas à mente, ao intangível, um epifenômeno de nossas mentes, ou “representadas” por artefatos rituais, elementos inacessíveis a ês arqueólogos. Com isso, se cristalizou a ideia de que o passado só pode ser conhecido e tratado por meio de sua materialidade, ou seja, excluindo sua imaterialidade (HABER, 2012, p. 59).

A meu ver, a contribuição teórica da arqueologia ontológica vem suprir essas lacunas pendentes deixadas pelas demais correntes arqueológicas ao propor algumas questões fundamentais, como a de uma precisão conceitual mais adequada ao objeto de estudo, e também um importante reconhecimento social, político e epistêmico dos povos estudados, a partir da apreciação da importância de suas teorias e formas de pensar e atuar. O uso do conceito de ontologia permite uma possibilidade de levar outros mundos a sério a partir da criação de novos conceitos materiais (ALBERTI; MARSHALL, 2009).

Esse enfoque teórico-metodológico também se mostra como uma alternativa à abordagem representacional presente na arqueologia e nas demais ciências sociais como reflexo do pensamento moderno. Uma linha de pensamento, que enfatiza o conceito de representação, trata o mundo material como um reflexo da mente humana e que possui sua existência unicamente a partir dos pensamentos e comportamentos humanos (OLSEN, 2007). Todos os elementos do mundo, incluindo a realidade, tornam-se um produto da mente humana.

Tal maneira de pensar perpetua dicotomias originadas com o pensamento ocidental moderno, como a divisão entre mente *versus* matéria, e contrasta com muitas ontologias não ocidentais nas quais o mundo material é generativo e não representacional (SKOUSEN; BUCHANAN, 2015, p. 1). A abordagem representacional negligencia as relações e qualidades relacionais existentes entre pessoas, paisagens, espíritos, animais, corpos celestes, plantas, coisas. É um pensamento que distorce as realidades indígenas ao considerar que a agência e a intencionalidade são características exclusivamente humanas (ALBERTI; MARSHALL, 2009; SKOUSEN; BUCHANAN, 2015, p. 3).

Segundo José Roberto Pellini, o mundo moderno ocidental é dominado pela crença de que há uma distinção ontológica entre as representações e o que as representações representam. Com uma noção de independência entre o representado e as formas de representação (PELLINI, 2018a, p. 26). É um modelo em que a realidade é preexistente e universal, e apenas sua interpretação é variável. De acordo com Andrew Jones e Benjamin Alberti, uma arqueologia que vai contra a representação desafia a noção representacionista direta de um símbolo material e tenta pensar através dos materiais como inerentemente agentivos. Em um movimento em que significado e produtividade emergem da natureza da interação entre todos esses materiais vibrantes (JONES; ALBERTI, 2013, p. 22). Assim, essa pesquisa foi construída como uma tentativa de romper com alguns desses fundamentos da abordagem representacionista, a partir de um movimento de levar a sério outras formas de pensar e um compromisso de tratar as coisas a partir de como elas se apresentam por si mesmas.

Outra fonte de inspiração para essa investigação é uma arqueologia dos afetos, e das subjetividades, algo proposto por autories como José Roberto Pellini, Andrés

Zarankin e Melissa Salerno (2015; 2017), num exercício para uma pluralidade arqueológica e assim estabelecer uma relação mais próxima dos pesquisadores com seu objeto de estudo. Com isso, a importância de trazer o subjetivo, as emoções, os sentimentos dos investigadores para a academia a fim de ampliar os trabalhos científicos para além de seus sujeitos tradicionais e sua “pretensa objetividade”. Algo discutido por Andrés Zarankin e Maria Ximena Senatore, ao pensar os arqueólogos como *storyteller*, contadores de histórias, construídas a partir de objetos, vestígios e documentos transformados em palavras (ZARANKIN; SENATORE, 2013). Uma discussão que debate a relação entre literatura e ciência, “ficção” e “realidade”, ampliando o campo da escrita arqueológica científica para um rompimento dessa dicotomia para assim pensar no trabalho dos arqueólogos como contadores de histórias que trabalham com afetos e subjetividades (ZARANKIN, 2015).

Ao apontar os limites das leis universais externas aos atos e sua aplicação nas ciências humanas, se enfatiza a escolha humana e seu papel primordial na construção do conhecimento científico. O significado subjetivo estaria no centro desse conhecimento, onde é necessário compreender eventos históricos ou fenômenos sociais a partir de percepções, levando em consideração também a visão que as pessoas têm desses elementos.

Nesse mesmo sentido, o trabalho de Pellini, *Senses, Affects and Archaeology* (2018a) teve um papel importante para minhas reflexões sobre o estudo de outras formas de existência presentes na arqueologia. A partir de uma narrativa arqueológica alternativa, Pellini discute a importância dos afetos, dos sentidos para levar a sério a presença e a existência de seres como os Gênios presentes na sociedade egípcia. O exercício de afetarmos e sermos afetados pelo mundo é algo fundamental para a prática de uma arqueologia mais plural, mas sobretudo para uma ativação de potencialidades que interatuam numa relação que molda uma realidade (BARAD, 2007, citada por PELLINI, 2018a, p. XXIV; GRECCO PACHECO, 2022). Outro trabalho recente que também ressalta a importância de uma afetividade para o exercício de uma arqueologia ontológica é o texto de Benjamin Alberti, *Art, craft, and the ontology of archaeological things* (2018) que defende uma arqueologia que reconheça o mundo ontologicamente relacional que a ciência contemporânea nos oferece sugerindo uma ciência da

correspondência como modelo para uma prática cuidadosa. A arqueologia como ciência da correspondência refere-se ao cuidado e atenção que ês arqueólogos dão ao seu trabalho prático, a fim de poder extrair das coisas arqueológicas suas forças afetivas e históricas. Com isso, Alberti destaca a importância da afetividade para acessar outras ontologias e exercer uma prática arqueológica mais plural.

Por fim, gostaria nesse primeiro momento, de introduzir duas ideias e conceitos fundamentais na estruturação dessas reflexões. A primeira é a noção relacional de mundos e espaços e da constituição dos próprios seres. Assim como propõe investigadoras como Karen Barad (2007), Gilles Deleuze y Felix Guattari (2017), José Roberto Pellini (2018a), Tim Ingold (2015b), Bruno Latour (2009a), o ser é algo potencialmente formado pela presença de interações entre diferentes elementos presentes dentro de campos de relações. Isso é o que define a experiência espaço-temporal, onde matéria e discurso estão unidos, e juntos são o resultado dessas interações. Além disso, toda essa rede, *malha* relacional ou assembleia é ativada e atualizada pelos afetos, pelo sensorial, num exercício de afetar e ser afetado, tudo mutuamente constituído. Em que a percepção de cada mundo por cada ser se dá a partir do contato com outros elementos dessas assembleias.

Ao pensar a existência desse mundo dinâmico de interações entre seus diferentes membros, percebemos que seres humanos e não-humanos são parte fundamental e são constituídos por fazerem parte dessa assembleia. São ativados, ganham ação e agência a partir dessa presença e não de maneira prévia por uma ação meramente humana. Esses campos relacionais alternam e rompem a barreira fixa entre sujeitos e objetos. E no caso dos objetos, como afirma Pellini, se tais coisas deixam de atuar nessas relações eles deixam de existir (2018a, p. 26). Ou seja, sua existência depende de estar presentes nessas assembleias relacionais. Dessa forma, os objetos podem ser vistos como fenômenos relacionais e suas propriedades são histórias, assim como propõe Ingold (2015b), Pellini (2018a) e Barad (2003).

Outra base para essa investigação se origina das reflexões trazidas por Bruno Latour sobre uma ampliação do social com a presença de outros tipos de seres, outras formas de existência ou híbridos. Essa noção de outros tipos de existências para além das que são definidas pelo pensamento moderno ocidental, está relacionada a seres que

tem sua existência atrelada a um sistema de verdade e do reconhecimento ontológico próprio de uma determinada ontologia. Entidades que ao longo da construção modernista ocidental foram excluídas e invisibilizadas.

O ato de recuperar essas existências é um ato de levar a sério outras ontologias com suas verdades próprias. Levar a sério seres “intangíveis” é acima de tudo um ato político. É levar a sério todo um sistema ontológico diferente, é mostrar e desenvolver um respeito pelo outro, pelo diferente do ocidental. Um exercício importante não apenas para diminuir a violência epistêmica exercida pela antropologia e arqueologia para com esses povos, mas sobretudo um reconhecimento social e político de outras formas de pensamento e outras formas de existência. O reconhecimento, respeito e afeto por essas outras classes de seres presentes nas ontologias do passado através dos “materiais arqueológicos” é o meu principal objetivo com essa investigação.

## **Capítulo 1 - Ontologias envolvidas. Investigando as alteridades do passado.**

O objetivo central dessa pesquisa foi o desenvolvimento de uma abordagem arqueológica cuja principal proposta seja a investigação das ontologias dos povos do passado. O ponto de partida para minhas reflexões foram os trabalhos de Martin Holbraad e Morten Axel Pedersen (2017), Amiria Henare *et al.* (2007), Benjamin Alberti (2016; 2017), Meghan Buchanan e Jacob Skousen (2015), Mariana Petry Cabral (2014a; 2014b; 2017; 2022) e Alejandro Haber (2006; 2009; 2011). Estudos que tratam sobre discussões metodológicas e aplicações práticas do que seria uma arqueologia ontológica recursiva, reflexões sobre a aplicação do conceito de ontologias relacionais e o desenvolvimento de teorias locais para estudos arqueológicos. Para esta pesquisa, foi desenvolvida uma proposta metodológica que contém elementos e características dessas orientações, pois acredito que todas elas possuem importantes elementos teóricos que possam atuar juntos.

Antes de entrar na discussão sobre o referencial teórico é necessária uma breve apresentação do percurso dessa abordagem. Procurei identificar as sementes e todo o processo de arborescer das ideias que constituem a abordagem arqueológica ontológica, bem como de que forma o conceito de ontologia foi pensado em diferentes momentos da antropologia até fazer parte das reflexões arqueológicas.

### **As bases do conceito de ontologia.**

O conceito de ontologia, elemento central dessa investigação, tem recebido muita atenção das ciências humanas nas últimas décadas. Na filosofia, esse termo tem origem na metafísica, e é algo que foi discutido por Aristóteles, que o considerou a primeira filosofia *que trata do estudo do ser como ser*. Ao elaborar suas ideias sobre o que seria metafísica ou ontologia, Aristóteles estabelece uma crítica ao que Platão havia proposto anteriormente de que o ser e a essência seriam separados das coisas (ARIST. *Metaph.* 980A). O conceito de ontologia na obra de Aristóteles foi discutido pelo filósofo Francisco Larroyo no estudo introdutório à obra *Metafísica*, em que ontologia seria *o estudo do ser como ser*, e que a ideia está intrinsecamente ligada à experiência. A etimologia desta

palavra aponta para a sua formação composta por: *onto* que significa “ser” e *logia*, “estudo ou conhecimento”, em que a ontologia seria o “*estudo ou conhecimento do ser, seres ou coisas como eles são em si mesmos*” (ARIST. *Metaph.* 980A; CHAÚÍ, 2003, p. 50; HEIDEGGER, 2018, p. 48). Durante o século XX, houve outro momento importante na discussão sobre o conceito de ontologia na filosofia. Filósofos anti-positivistas como Martin Heidegger, por exemplo, se dedicaram a refletir sobre “o problema do ser” ou “O que é um ser?”:

Toda ontología, resulta en el fondo ciega y una desviación de su mira más peculiar, si antes no ha aclarado suficientemente el sentido del ser, por no haber concebido el aclararlo como su problema fundamental<sup>5</sup> (HEIDEGGER, 2018, p. 21).

Essas reflexões sobre a ontologia tiveram um importante ponto de flexão com as propostas presentes na Fenomenologia, especialmente com Martin Heidegger (2018) e Maurice Merleau-Ponty (1968), até as discussões pós-estruturalistas com Gilles Deleuze e Félix Guattari (1997; 1999; 2017). Já na sociologia do início do século XX, uma oposição entre ontologia e epistemologia foi debatida entre Gabriel Tarde e Émile Durkheim nas discussões sobre o que era o social. Para Durkheim, caberia à sociologia estudar apenas “fatos sociais”, e estes consistiriam em modos de agir, pensar e sentir externos ao indivíduo, dotados de um poder de coerção sobre este mesmo indivíduo. As respostas para a nossa organização social estariam nos fatos sociais e para isso seria necessário aplicar um método para melhor compreendê-los como objetos sociológicos, como se fossem “coisas”, ou objetos passíveis de análise.

Tarde se recusa a aceitar a oposição entre indivíduo e sociedade, rejeitando que a ação coercitiva deste último sobre o primeiro compõe o social. Para ele, o social é puramente espontâneo e caótico, gerado na comunicação entre os agentes envolvidos e nunca os transcende. Tarde rejeita toda essência, identidade, lei ou qualquer tipo de generalidade que reduza a heterogeneidade e a multiplicidade do social. Este autor redefiniu a ontologia, querendo transformá-la em uma “filosofia do ter” ao invés de uma ontologia ou “ciência do ser” (GONZÁLEZ-ABRISKETA; CARRO-RIPALDA, 2016, p.

---

<sup>5</sup> “Toda ontologia acaba por resultar em cegueira e desvio de seu objetivo mais peculiar, se não tiver previamente esclarecido suficientemente o sentido do ser, por não ter concebido esclarecê-lo como seu problema fundamental” (Tradução feita pelo autor).

109). A oposição dialética entre ser e não ser era algo infértil e a origem de todas as contradições inerentes à sociologia que pensa em termos de identidade:

Existir es diferir, la diferencia, a decir verdad, es en un sentido el costado sustancial de las cosas, lo que ellas tienen a la vez de más propio y de más común<sup>6</sup> (TARDE, 2006, p. 73).

Na antropologia, embora a reflexão sobre ontologia seja um pouco mais recente, é possível perceber as “sementes” dessas discussões em investigações localizadas em meados do século XX, como as diferenças ontológicas presentes entre os Ojibwa, destacadas por Alfred Irving Hallowell. Em seu artigo sobre a ontologia e os costumes desse povo localizado entre os atuais países dos Estados Unidos e Canadá, Hallowell discutiu preliminarmente muitas das questões que seriam colocadas pela virada ontológica quarenta anos depois. Ao perceber que entre esse povo estudado havia uma importância e presença constante de seres não-humanos de forma ativa nas relações sociais, em um mundo onde tais relações não eram mantidas apenas por humanos, Hallowell destaca a importância de levar a sério esses outros seres da forma como eram apresentados na ontologia Ojibwa.

Com essas observações, o autor percebe um mal-entendido e uma diferença ontológica entre o pensamento ocidental e o pensamento Ojibwa. Um exemplo é a forma como é utilizado o termo “avô”, que não se aplica apenas a pessoas humanas, mas a seres espirituais que são pessoas de uma categoria diferente da humana. Hallowell critica o uso de uma abordagem objetiva por ês antropólogos em seus estudos de campo, bem como o uso de conceitos e categorias ocidentais em tais trabalhos. Ele observa a necessidade de pensar alternativas metodológicas e teóricas para lidar com essas diferenças ontológicas.

But if, in the world view of a people, ‘persons’ as a class include entities other than human beings, then our objective approach is not adequate for presenting an accurate description of ‘the way a man, in a particular society, sees himself in relation to all else.’ A different perspective is required for this purpose<sup>7</sup> (HALLOWELL, 1960, p. 3).

---

<sup>6</sup> “Existir é diferir, a diferença, para dizer a verdade, é em certo sentido o lado substancial das coisas, o que elas têm de próprio e de mais comum” (Tradução feita pelo autor).

<sup>7</sup> “Mas se, na visão de mundo de um povo, “pessoas” como uma classe inclui outras entidades além de seres humanos, então nossa abordagem objetiva não é adequada para apresentar uma descrição precisa

Outro ponto de discussão proposto pelo autor é a utilização do conceito de “sobrenatural” em oposição ao de “natural”, que seria um erro para se referir a elementos presentes em culturas como os Ojibwa, que não têm essa divisão conceitual entre esses dois termos. Uma reflexão que está na semente das propostas de Philippe Descola e Eduardo Viveiros de Castro nas suas discussões sobre o mal-entendido de universalizar uma separação entre natureza *versus* cultura, tal como foi proposta pela modernidade. Por fim, outra importante contribuição de Hallowell foi o uso do termo *other than humans persons*, “pessoas mais que humanas”, algo fundamental para os estudos da virada ontológica e que também enriqueceu a discussão sobre o ambientalismo indígena, e uma reconsideração do conceito de animismo repensado por Nurit Bird-David (1999) e Philippe Descola (2012).

Além de Hallowell, outro importante investigador que em suas reflexões esboçou parte das questões colocadas pela virada ontológica é Claude Lévi-Strauss. Em sua obra *O Cru e o Cozido* (2021), primeiro volume de suas *Mitológicas*, o autor discute uma importância de *levar a sério o pensamento do outro*, com a proposta de uma prática de uma abertura ao outro, ao restituir os pensamentos não ocidentais a partir de seus próprios termos. Algo também apresentado na obra *O Pensamento Selvagem* (2021), quando Lévi-Strauss destaca a importância do pensamento “mágico”, assim chamado o pensamento de povos não-ocidentais, como uma expressão de uma ciência do concreto. O antropólogo foi o primeiro a propor uma colocação paralela entre dois diferentes modos de conhecimento, reconhecendo a importância de cada um (LÉVI-STRAUSS, 2021, p. 30). Uma proposta que vai ao encontro de uma abertura da antropologia a esses outros pensares, ao constatar que esse campo não pode ficar restrito e fechado em si mesmo em seu próprio etnocentrismo.

No entanto, foi apenas a partir das últimas décadas que essa disciplina se aprofundou em debates que buscaram caracterizar o conceito de ontologia, ou mesmo questionar seu uso como mero substituto do conceito de cultura (VENKATESAN *et al.*, 2010, p. 169). O sentido da ontologia que originou esses debates parte da noção de

---

da “forma como um homem, em uma determinada sociedade, vê a si mesmo em relação a tudo o mais”. Uma perspectiva diferente é necessária para este propósito” (Tradução feita pelo autor).

cultura e trata de uma adequada recuperação de seu conceito presente na Grécia antiga como algo que levanta problemas interessantes sobre a relação entre sistemas de conhecimento, ideias sobre a natureza da realidade e do ser e modos de fazer, reconhecendo múltiplas realidades e mundos. Algo observado por Karen Sykes, que define a palavra ontologia como “investigar como estar no mundo” (VENKATESAN *et al.*, 2010, p. 169). Ao contrário do conceito de cultura, ês proponentes do uso do conceito de ontologia afirmam que esta seria uma tentativa de *levar mais a sério o outro e sua diferença real*, ao adotar um ponto de vista de uma alteridade radical, além de um rechaço à definição de cultura como epistemologia, o efeito totalizador do construcionismo social e a hegemonia das dicotomias do pensamento ocidental (GONZÁLEZ-ABRISKETA; CARRO-RIPALDA, 2016, p. 103).

O termo “virada” presente na expressão que norteia esse movimento nas ciências humanas foi popularizado dentro dos estudos de linguística, vinculado à influência da linguagem na filosofia e nas humanidades, discutido pelo filósofo Richard Rorty no final da década de 1960. A partir daí, durante as décadas de 1970 e 1980, a “virada” foi um termo cada vez mais comum entre as novas orientações teóricas ligadas ao pós-modernismo. Gavin Lucas (2017) em sua tentativa de mapear o uso de tal conceito sugere que ele pode estar ligado a um simples aprimoramento geracional, ou ser algo que enfatize a descontinuidade e a ruptura. Lucas se baseia nas reflexões de Perl-Rosenthal (2012) para sugerir que é possível distinguir entre um uso do termo que se refere a uma forma de periodizar o passado disciplinar e uma ferramenta para caracterizar tendências contemporâneas e direções futuras, sendo que esta última estaria, em sua opinião, a forma como tem sido usado atualmente (LUCAS, 2017, p. 5).

### **A virada ontológica: outros seres, outros mundos.**

Embora exista o que podemos chamar de um “núcleo duro” com conceitos e concepções semelhantes, a virada ontológica também se caracteriza por um conjunto de propostas heterodoxas com diferenças entre si (GONZÁLEZ-ABRISKETA; CARRO-RIPALDA, 2016, p. 109). Estudos que utilizam essa perspectiva teórica em antropologia e arqueologia têm se baseado na máxima de “levar o outro a sério”, utilizando conceitos

e categorias presentes em obras etnográficas para melhor abordar o tema da alteridade e lidar com dados etnográficos em um exercício de revisão do próprio trabalho antropológico e arqueológico (ALBERTI, 2016; DESCOLA, 2012; STRATHERN, 2014; VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

Um dos resultados desse movimento foi o trabalho inovador: *A Queda do Céu: Palavras de um xamã Yanomami* (2016), escrito pelo líder Yanomami, Davi Kopenawa em conjunto com o antropólogo Bruce Albert, que, a partir de uma postura de sujeito próprio de sua história, apresenta narrativas sobre sua cultura, modos de vida, pensamento e ontologia, em uma iniciativa de ouvir os povos indígenas a partir de suas próprias vozes. Este livro é um exemplo do exercício de repensar a separação hierárquica entre ês antropólogos e os povos estudados, bem como o próprio questionamento das noções universais ocidentais para explicar o mundo e as relações sociais.

A virada ontológica propõe uma forma de perceber o mundo de maneira diferenciada, entre outras questões, ampliando a noção de agência para além do humano, constituindo um mundo de relações constantes e uma forte rejeição às dicotomias apresentadas pelo modernismo, com uma rejeição à definição da cultura como epistemologia. Se caracterizam em estudos nos quais outras formas de compreender os seres, a matéria, o mundo a partir de outras vozes, outras formas de pensar são evidenciadas. Os impactos dessas reflexões também estão presentes na metodologia antropológica com algumas propostas para que ês antropólogos renunciem à sua autoridade e hegemonia científica ao assumir que seus valores e conceitos não são universais. Algo que parte de uma reflexividade no trabalho de campo, com a construção do conhecimento em articulação com os povos estudados, um retorno da filosofia da antropologia e a proposição de novos conceitos. Tal como afirma Amiria Henare, Sari Wastell e Martin Holbraad, *“a necessidade de uma metodologia que permita a produção de conceitos que se tornem mundos”* (2007, p. 12)

O processo que levou à formação da virada ontológica encontra suas bases na corrente pós-moderna e pós-estruturalista da antropologia e das ciências humanas da segunda metade do século XX. A partir dos anos de 1960 com os estudos pós-coloniais e posteriormente com as correntes pós-modernas e pós-estruturalistas, as questões teóricas e metodológicas da antropologia, bem como as práticas etnográficas foram

repensadas, quando ficou evidente que a etnografia não é uma história absoluta e objetiva, mas sim o resultado de uma experiência de pesquisadores com determinado povo resultado de um trabalho reflexivo.

A pós-modernidade caracterizou-se por ser um movimento de grande questionamento das noções identificadas e construídas a partir da modernidade e que moldaram a ontologia ocidental. Nesse momento, as metanarrativas, ou seja, os discursos homogeneizadores, o positivismo e o essencialismo moderno, bem como a busca pela verdade e objetividade na ciência, passaram a ser questionadas, e vistas como construídas culturalmente. Esse paradigma se baseia na premissa básica de que não há realidade objetiva, que isso é uma construção ocidental, consolidada pelo iluminismo e o racionalismo. A produção do conhecimento como algo objetivo é questionada, e passa a ser considerada como formada apenas pelas construções culturais de observadores (SYMANSKI, 2014, p. 33). Ideias como uma crítica radical da divisão entre sujeito e objeto, e um mundo compartimentado foram estruturadas. A atenção passa a estar voltada para a compreensão dos processos de construção do mundo, mas partindo da noção de que a compreensão total da realidade é impossível. Outras interpretações tornam-se igualmente válidas, abrindo a porta para levar a sério novas vozes e percepções. Um de seus principais expoentes, Jacques Derrida (2001) afirma que não existem significados verdadeiros, mas sim relações entre significantes que deixam o significado ausente.

Na antropologia, um dos principais questionamentos foi a ideia da existência de diferentes elementos centrais que constituem as sociedades e as culturas. Clifford Geertz em seus estudos foi um dos pioneiros a identificar que diferentes sociedades têm suas próprias interpretações e formas de pensar (1989). Também nesta época se destacam as obras de Marilyn Strathern e Roy Wagner. Strathern com suas reflexões sobre o efeito etnográfico ressaltando a importância de “deixar que as informações e percepções do trabalho de campo afetem os pesquisadores”, que devem estar abertas a tal exercício, ao mesmo tempo em que traz à tona as questões teóricas propostas no início de um projeto de pesquisa (2014, p. 348). Por outro lado, Wagner em suas ideias sobre uma desconstrução do conceito de cultura, identifica que os encontros etnográficos seriam contextos de uma invenção cultural. Esse investigador propõe a prática de uma

antropologia em transformação pela etnografia, uma antropologia recursiva, um exercício permanente de descolonização do pensamento do *outro* (2010). Já Jeanne Favret-Saada também oferece uma importante contribuição à essas discussões, ao pensar o ato de afetar e ser afetado durante o contato com uma outra cultura e assim repensar a própria antropologia (FAVRET-SAADA, 2005).

A partir de todas essas reflexões, alguns antropólogos da década de 1990 passaram a aprofundar suas críticas à modernidade e suas dicotomias, acrescentando dois outros elementos importantes: uma crítica à ciência ocidental e uma reflexão sobre a grave crise ambiental que atravessa o planeta. Esses elementos tornaram-se uma espécie de base para a corrente ontológica. Entre os principais autores dessa corrente temos a divisão em duas linhas de pensamento. Uma originada nos estudos de ciência, tecnologia e sociedade, composto por pesquisadores como Bruno Latour e Michel Serres, e outro grupo caracterizado por estudos etnográficos composto principalmente por Eduardo Viveiros de Castro e Philippe Descola.

O grupo de Latour e Serres é caracterizado principalmente por uma grande rejeição às ideias modernistas e de uma homogeneização da ontologia ocidental. Latour questiona o pensamento moderno em seu movimento homogeneizante em relação à ontologia ocidental, na tentativa de purificar todos os seres. Sendo os híbridos, “nem sujeitos, nem objetos”, os seres que resultaram dessas mesclas ontológicas. Em contraste, a abordagem não-moderna restaura a simetria entre ciência e tecnologia, por um lado, e sociedade, por outro (LATOUR, 2009a).

Os autores procuraram traçar as associações efetivas entre diferentes tipos de entidades e seres e, finalmente, sugerir a criação de novas ontologias. Destaca-se a Teoria Ator-Rede de Latour, que de maneira geral considera as ações de objetos, seres humanos, máquinas, conceitos, animais, organizações equivalentes na produção de relações materiais e discursivas. Em suas ideias há uma proposta de uma ampliação da noção de social, como sendo algo que reúne uma série de domínios e consiste em uma rede de associações entre elementos heterogêneos dentro de um mundo.

Segundo Latour, a agência seria algo distribuído entre todos os atores presentes nessas redes dentro e não restrita apenas ao domínio das ações e intenções humanas, onde todas as entidades seriam híbridas, redes como nós, com cadeias e montagens de

relações mutuamente transformativas. Cada elemento que compõe essas relações é um “atuante”, possui um efeito transformativo. Aqui a agência não é efetuada por uma intenção humana como propõe Alfred Gell (1998). É uma rede própria de relações, uma montagem híbrida de humanos e não-humanos em transformações mútuas, um agente no sentido estrito, com sua constituição definida por sua habilidade de agir.

Outro autor que teve reconhecida importância nesse repensar da ciência antropológica foi justamente Alfred Gell com suas reflexões sobre uma antropologia da arte e a agência dos objetos (GELL, 1998; 2005). Em seus estudos em Papua Nova Guiné, Gell reflete sobre como a materialidade do ambiente natural influencia as percepções dessa comunidade (GELL, 2005). Essas reflexões o levaram a propor suas teorias sobre a agência de objetos e um questionamento da divisão sujeito e objeto, discutindo a extensão da agência de seu produtor no sentido espaço-temporal. Em seu livro *Art and Agency* (1998), ele desafia a fronteira entre “pessoas como sujeitos e artefatos como objetos”, e se preocupa em construir uma teoria antropológica da arte que enfoque o contexto social de produção, circulação e recepção artística em vez de avaliar obras de arte específicas. Gell se opõe ao “culto da arte” e propõe que é inteiramente possível abordar questões da eficiência das obras de arte sem sucumbir ao fascínio e à aura desses objetos, tomando a arte como uma forma especial de tecnologia, uma tecnologia de encantamento. Para ele, a arte não é algo com significado oculto e algum tipo de comunicação, mas algo sobre “fazer”, com uma agência, um processo que envolveria índices e efeitos. Com isso, as coisas seriam agentes sociais nas quais a agência poderia ser exercida por objetos, mas com uma ação inicial que partiria das intencionalidades presentes entre os humanos.

Também destaco o pensamento de Tim Ingold, influenciado pela Fenomenologia de Martin Heidegger e as ideias de Jakob von Uexküll, e a perspectiva ecológica de James Gibson, que tem como principal proposta a ideia de vida e movimento de todas as entidades, como características inerentes ao mundo, não impostos a ele. A proposta de Ingold enfatiza a ideia de vida, conectada ao movimento de estar no mundo, estar em relação a algo (INGOLD, 2015b). Com isso, Ingold apresenta uma constituição relacional do ser, em que as coisas são suas relações, e estão imersas em constantes transformações. Relações que se estabelecem dentro de um campo relacional, uma

malha, composta por linhas entrelaçadas, que formam um emaranhado. Segundo o autor, a capacidade de agência não se concentra apenas nas mãos humanas, mas se distribui por todos os elementos que estão conectados ou mutuamente envolvidos na malha. Para estar vivo basta entrar em contato com outro organismo.

Somado a isso está a contribuição de Ingold sobre a discussão da divisão entre *versus* matéria, com a crítica sobre a definição clássica de objetos como sendo o resultado de imposições de realidades mentais humanas, o que levou ao nascimento do conceito de “cultura material” (INGOLD, 2015b). Esse antropólogo ressalta a problemática ideia de materialidade ao tratar as características de objetos, pois assim continuaria sendo uma construção mental. Como alternativa, o autor propõe um movimento de uma passagem da materialidade para as qualidades materiais das coisas. Pois ao pensar essas qualidades como uma história condensada, como algo relacional, nos acercaríamos melhor às características inerentes às coisas, seu constante processo de transformação, e materiais em constante fluxo ativo no mundo. Materiais de diferentes tipos através dos processos de mistura e destilação, dispersão, evaporação e precipitação sofrem contínua geração e transformação (INGOLD, 2015b, p. 61).

Ainda do lado dês autories que pensam essa crítica ao pensamento ocidental a partir de um repensar da própria metafísica, está Karen Barad. Suas ideias partem de uma crítica à abordagem representacionista que determina a separação entre “palavras” e “coisas”, “matéria” e “espírito”, “ideias” e “práticas”, uma divisão entre ontologia e epistemologia que compartilha o mundo em domínios ontologicamente separados onde o conhecimento é possível a partir de uma ligação entre esses dois elementos separados (BARAD, 2003, p. 811). Segundo a autora, a solução seria revigorar a matéria e rematerializar o significado através da prática. Para isso, Barad pensa a matéria como uma categoria ontológica, uma substância com um caráter de um devir intra-ativo, um fazer, um resultado de uma aglutinação de agências.

Dentre suas importantes contribuições para as ciências humanas destaco duas de suas propostas: a primeira é a de pensar os objetos como fenômenos relacionais com propriedades que são históricas e não atributos. Algo conectado à própria noção da matéria advinda da física quântica, com o exemplo do “paradoxo da dualidade onda-partícula”, em que a matéria é mostrada atuando como onda e partícula ao mesmo tempo.

Segundo Barad, todas as condições necessárias para conduzir o experimento produzem o estado específico do objeto medido. Não existem “coisas” independentes, individuais com propriedades ou identidades predeterminadas, apenas “coisas-em-fenômeno”. Assim, todo o mundo material é afetado pela própria presença dos observadores, já que estes ao observar o fenômeno observado, terminam por alterar suas propriedades físicas.

Outra proposta de Barad são os conceitos de ontologia realista agencial e intra-ação, que preveem uma possibilidade de compreensão da natureza das práticas material-discursivas e dos fenômenos materiais, para pensar as relações a partir dessa chave. Barad propõe discutir esses elementos como sendo intrinsecamente unidos em um envolvimento mútuo que atua em conjunto, numa dinâmica constante de intra-atividade (BARAD, 2003).

Nesse sentido, a materialidade também é ela própria discursiva, com a existência de um constante emaranhamento entre esses seus diferentes aspectos, formando um único elemento de atuação. Segundo Pellini, pensando a partir das propostas de Barad, a cada nova intra-ação, os processos senso-afetivos, são pensados como um processo relacional distribuído entre as entidades presentes em uma relação e formado pela força de convergência de perceber, sentir, afetar e ser afetado, nós e outras formas de existência, atualizamos as potencialidades do mundo e materializamos a realidade de nosso entorno (PELLINI, 2018). Com isso, a proposta de Barad apresenta importantes elementos para pensar a matéria e as relações estabelecidas na constituição de todos os seres e fenômenos existentes.

Já a linha de pensamento de Eduardo Viveiros de Castro e Phillippe Descola busca revelar e contrastar mundos conceitualmente distantes, enxergar o *outro* a partir de suas próprias concepções e ontologias que emergem desde trabalhos etnográficos. A obra de Eduardo Viveiros de Castro é caracterizada por alguns elementos importantes como; uma crítica ao trabalho antropológico e, principalmente, a ideia de “levar a sério o pensamento do outro”, com uma proposta de alteridade radical. Considerar as diferentes ontologias em suas totalidades, deixando de lado o movimento presente na ciência que reduz as outras ontologias a meras representações presentes em nossas epistemologias ocidentais. Viveiros de Castro defende a atuação de uma antropologia reflexiva, reversa e comprometida com os povos indígenas, ao afirmar que “a antropologia está pronta para

assumir integralmente sua verdadeira missão, a de ser a teoria-prática de descolonização permanente do pensamento” (2015, p. 20).

Para este autor, essas novas abordagens da antropologia ontológica partem de quatro eixos principais: a crise do conceito de representação, os estudos de ciência e tecnologia, as discussões sobre o trabalho científico e a grave crise econômica. Apoiado em conceitos e reflexões dos filósofos Gilles Deleuze e Félix Guattari, somados aos conhecimentos araweté, com a realização de extensas etnografias e trabalhos de campo, Viveiros de Castro, discute a existência de filosofias indígenas, e coloca a importância de uma antropologia que esteja disposta à criação de novos conceitos (VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

Para isso o antropólogo se apoia nas reflexões de Deleuze e Guattari presentes no livro, *O que é a Filosofia?* (2013), com discussões sobre a filosofia e sua constituição, ressaltando que esta não está localizada apenas na Grécia, e que em outras partes do mundo em épocas diferentes poderia haver a existência da filosofia, como os povos indígenas, por exemplo. Para isso bastaria ter uma figura que reflita sobre *o ser e o mundo* e proponha a criação de conceitos, uma vez que o conceito é a base da filosofia. Conceitos que possuem uma natureza ambígua, pois ainda que contendo uma base estável, são compostos pelo agrupamento de diferentes e múltiplos elementos.

Para esses autores, a filosofia seria a disciplina criativa de conceitos que existe apenas a partir do contato com a não-filosofia. Essas ideias embasaram as propostas de Viveiros de Castro, para a construção dos conceitos do Perspectivismo Ameríndio e o Multinaturalismo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Todo este percurso metodológico e reflexivo realizado por esse autor foi de grande utilidade para pensar a realização de uma arqueologia ontológica recursiva, tal como foi proposta por Benjamin Alberti.

Outro pesquisador importante e considerado uma das bases da corrente ontológica é Phillipe Descola. Este autor destaca-se por uma discussão sobre outros tipos de ontologias, um pluralismo ontológico, com sua proposta da existência de quatro tipos de ontologias ou regimes ontológicos; Animismo, Analogismo, Totemismo e Naturalismo. Além disso, Descola faz uma grande crítica à modernidade e a algumas de suas dicotomias constituintes, sobretudo a oposição entre natureza *versus* cultura. A partir de seu trabalho de campo com os povos Achuar na Amazônia equatoriana, o autor questiona

essas ideias, pois percebe que na ontologia desses povos, natureza e cultura estão unidas e não separadas, fazem parte do mesmo elemento de pensamento que caracteriza a vida social.

Para os Achuar, as diferenças entre humanos e não-humanos são relacionais e não essenciais. Eles concebem os animais e as plantas como seres humanos. Com isso, a ideia de uma única natureza e a divisão entre cultura e natureza não pode ser aplicada a todas as sociedades do mundo. Para Descola, as ontologias podem ser entendidas como esquemas organizadores que se reforçam da experiência, esquematizam práticas e se expressam em sistemas de identificação, relações, temporalidades, espacialização e figuração, recortando, portanto, o material e o imaterial (DESCOLA, 2012).

Esta breve apresentação das origens das reflexões e estudos com o conceito de ontologia na antropologia serve como uma introdução para entender a chamada virada ontológica e perceber como tais ideias chegaram aos estudos arqueológicos. Ao levar essa discussão para o campo da arqueologia, têm-se procurado refletir sobre práticas sociais compostas por racionalidades diferentes das nossas, na tentativa de aproximar a compreensão de outras comunidades a partir de sua própria lógica. Esse movimento resulta em uma ampliação dos problemas arqueológicos, como a inclusão de novos tipos de conhecimentos e interpretações do passado e do presente dos grupos humanos, com um aumento gradativo das reflexões e discussões sobre a presença do conhecimento local na pesquisa arqueológica, além de questionamentos sobre o papel colonizador da disciplina (ALBERTI, 2016; GNECCO; ROCABADO, 2010; SHEPHERD; GNECCO; HABER, 2016).

### **As outras formas de existência.**

Algo central a essa investigação é uma reflexão sobre o conceito de outras formas de existência, discutido por Bruno Latour em diálogo com o filósofo francês Étienne Souriau, como um prosseguimento de suas reflexões sobre os híbridos apresentada anteriormente (LATOURE, 2009a). Latour afirma que, ao tratar e investigar esses diferentes modos de existência, é necessária uma revisão da velha divisão entre palavras e coisas, linguagem e ser. Dicotomias presentes em nossa ontologia ocidental. Um outro

tipo de existência é uma questão ontológica, e está relacionada a uma diversidade de seres, uma diversidade ontológica, algo que visa ampliar a noção de existência e ação para seres além dos humanos (LATOURE, 2019). Desse modo, para existir, um ser não deve apenas passar por outro estado, mas também explorar outras maneiras, por assim dizer, de se transformar. Com isso, o próprio processo de formação da existência desses seres seria determinado a partir do estabelecimento de uma relação com outras coisas, seres ou objetos.

Latour enfatiza a importância de uma prática antropológica comparada que coloque “naturezas e culturas lado a lado”, para que a experiência etnográfica não permaneça apenas no plano da representação, e com isso permita levar a sério e identificar as demais existências presentes, com uma diversidade maior de seres admitidos na noção de existir. Somente abandonando a noção de representação seria possível compreender as múltiplas composições do mundo e, principalmente, as articulações e passagens entre elas. Além disso, outro ponto de partida para tal reconhecimento seria aceitar uma pluralidade das chaves pelas quais os sistemas de verdade são julgados. Para ele, apenas com o exercício de verdades mais plurais, ou outras verdades, seria possível levar a sério um outro sistema ontológico (LATOURE, 2019, p. 28).

Dessa maneira, as outras formas de existência seriam os seres que passam a existir em uma determinada ontologia específica. Em que os modos de existência são “uma versão do ser como outro e, ao mesmo tempo, um regime de sua própria verdade” (LATOURE, 2019, p. 156). Um dos grupos desses seres são os que estão em metamorfose, seres invisíveis, e que possuem uma forma exigente de verdade. São seres que alternam existência e não existência. Tal invisibilidade deste grupo surgiu com a modernidade ocidental numa tentativa de produzir uma “pureza ontológica” por parte dos modernos, com um sistema de verdade que eliminou o diferente, aquele que não cabia neste regime, que se considerava como superstição. Tal eliminação se deu pela criação de um mundo de realidades simbólicas, onde a diferença a não-matéria se tornou um símbolo. Latour afirma que a matéria não pode mais ser uma ferramenta, um padrão para determinar a existência de qualquer ser, uma vez que o domínio da matéria relegou

subjetividades, sentimentos, e o que é vivido a um papel secundário (LATOURE, 2019, p. 170;196).

Com isso, os seres invisíveis não podem continuar a ser considerados meras apresentações, imaginações, fantasias projetadas, pois todos eles têm sua “dignidade ontológica”, e uma existência não pode simplesmente ser determinada em contradição a outra. A invisibilidade desses seres não é sobrenatural, nem misteriosa, mas advém de sua forma de articulação, são seres tomados por outra coisa porque se tomam pelos outros. Portanto, cada cultura tem seus próprios seres, ou seu próprio modo de existência.

Outro ser discutido por Latour são os seres da técnica, que oferecem uma forma particular de invisibilidade. Seu modo de existência depende da astúcia, são o resultado da transição dos seres da magia. Segundo Latour, o técnico não seria a designação de um objeto, mas sim uma diferença, uma exploração totalmente nova do ser-enquanto-outro, uma nova forma de alteridade. Já os seres fictícios teriam sua existência relacionada a uma experiência e não a uma representação, uma experiência que lhes dá consistência própria (LATOURE, 2019, p. 195). Esses estão associados ao mundo simbólico criado pela modernidade ocidental para privar de sentido as outras formas de existência. Possuem maneiras de existir particulares, definidas pela hesitação, pela vibração, pelo som entre os planos.

A importância das ideias discutidas por Latour está justamente na necessidade de operar outros tipos de sistemas de verdade que reconheçam a existência ontológica do outro, do ser-enquanto-outro. Só com o exercício de levar a sério outras ontologias através da experiência e da prática será possível identificar essas outras formas de existência, seres metamorfoses, ou seres ficcionais, e dar-lhes um sentido que vá além do simbólico e do representacional.

### **O trilhar da ontologia na arqueologia.**

Para apresentar essa abordagem que busca trabalhar com o conceito de ontologia dentro da arqueologia, é necessário fazer uma breve recapitulação de como as diferentes correntes teóricas se desenvolveram ao longo de sua história. Também é importante

notar que os enfoques teóricos tradicionais presentes na arqueologia não têm prestado muita atenção aos temas trabalhados nesta pesquisa, como o reconhecimento de outras ontologias no “material arqueológico”, o que justifica a escolha por trabalhar dentro do quadro teórico da arqueologia ontológica. Desde o início da teoria arqueológica com a corrente histórico-cultural, passando pelo funcionalismo e pela Nova Arqueologia, a preocupação em pensar os objetos como elementos ativos e parte de uma ampla rede de relações sociais não fez parte de suas discussões. Nessas abordagens há uma clara oposição entre o humano e o meio ambiente, com as relações estabelecidas entre esses elementos sendo de mera subsistência, ou de adaptação.

Essa postura duraria até o final dos anos 1970 e início dos anos 1980, quando as oposições teóricas a essas ideias se intensificaram, culminando na formação de uma nova proposta. Foi a partir da corrente conhecida como pós-processual, que alguns desses conceitos foram pensados de forma diferente. Com as reflexões apresentadas por essa corrente, sob a influência da antropologia pós-moderna, foram ampliados os modos de pensar a construção do passado. Com a presença da hermenêutica o papel da subjetividade nos estudos arqueológicos ganhou força, bem como uma nova percepção do papel dos arqueólogos e sua posição em relação ao seu objeto de estudo (HODDER, 1982).

Novas teorias e conceitos foram trazidos para a discussão, como, por exemplo, as críticas às dicotomias que surgiram com o modernismo, apresentadas pelo pós-modernismo como uma rejeição à ideia de um mundo objetivo, e com foco em pensar as pessoas como elementos ativos dentro da dinâmica social. Com isso, houve também uma mudança na forma de pensar a cultura, que passou a ser entendida como algo construído, emergindo de práticas sociais em constantes mudanças, e não como um corpo unificado de símbolos e valores (SHANKS, 2001, p. 292). Também é possível notar uma grande abertura a diferentes tipos de abordagens dentro da arqueologia com temas que emergiram dos novos movimentos sociais mundiais, como as pautas feministas, indígenas e pós-coloniais.

Outros antecedentes importantes da abordagem ontológica na arqueologia foram as novas maneiras de reconhecer o papel do ser humano como um agente próprio dentro dos sistemas sociais. Por muito tempo, com as correntes histórico-cultural e processual,

os indivíduos foram esquecidos e pensados apenas como parte de blocos homogêneos de ação social. Uma preocupação mais ampla ao papel dos indivíduos ganhou força na arqueologia comportamental no início dos anos 1970 com Michael Schiffer e seus colegas. Com base na percepção das formas de relacionamento entre os humanos e seus artefatos, e todas as formas de variação da vida social humana em termos de comportamento, a corrente comportamental foi uma mudança importante para incluir as ações humanas nas interpretações arqueológicas ao refletir sobre os objetos associados ao comportamento como um todo (LA MOTTA; SCHIFFER, 2001; SCHIFFER, 1972; WALKER; SCHIFFER, 2014).

Outra abordagem que ganhou destaque na arqueologia por considerar as ações humanas a partir de uma perspectiva mais ampla de sua relação com o meio ambiente, foi o uso das teorias da prática e de agência desenvolvidas pelos sociólogos Pierre Bourdieu e Anthony Giddens. A teoria da prática é uma teoria sociológica desenvolvida por Anthony Giddens e Pierre Bourdieu no final dos anos 1970 e início dos anos 1980 como uma alternativa para pensar sobre o funcionamento social além do estruturalismo e do marxismo (BOURDIEU, 1990; FEWSTER, 2014; GIDDENS, 1984).

Bourdieu desenvolveu o modelo estruturalista de linguagem de Ferdinand de Saussure, argumentando que a *langue*, a linguagem gramatical, é mudada por meio da prática cotidiana da fala (*parole*), conforme as regras subjacentes do comportamento cultural (*langue*) mudam através da prática diária. Essa seria a base de seu pensamento de agência e *habitus*, uma relação dialética entre prática e estrutura (BOURDIEU, 1990).

Essas discussões tratam da relação dialética entre as limitações estruturais da sociedade e da cultura, de um lado, e as práticas das atores sociais, de outro. Com a premissa básica de que a cultura constrói as pessoas como tipos particulares de atores sociais, entretanto, ês mesmos atores, por meio de suas práticas cotidianas, podem reproduzir e ou transformar a cultura que ês produziu. A noção de agência seria para Giddens “o fluxo de intervenções causais reais ou contempladas de seres corpóreos no processo contínuo de eventos no mundo” (GIDDENS, 1984, p. 25). Segundo este autor, é a intervenção dos agentes que provoca a mudança nas estruturas da sociedade. Para Giddens, assim como para Bourdieu, estrutura e agência estão ligadas não a um

dualismo bipolar, mas a uma dualidade. Ambas trabalhariam juntas para gerar a mudança social.

Durante a década de 1990, no seio das discussões pós-processuais na arqueologia deu início uma gradual mudança de enfoques simbólicos, representacionais para outras abordagens como os estudos de paisagem e a presença da Fenomenologia e das teorias da prática de Bourdieu. A Fenomenologia na arqueologia ficou marcada pelos estudos de Christopher Tilley (1994), a partir do reconhecimento das interações entre a paisagem, os materiais e os humanos.

Somado a isso estão as reflexões geradas por essas abordagens, com as diferentes propostas para o que foi considerado um “retorno às coisas”. Primeiramente, com os chamados Estudos de Cultura Material, conduzidos principalmente por Daniel Miller, que propõe uma maior atenção aos objetos e seus papéis nas diferentes sociedades. Nesse sentido, a crítica à noção de representação também ganhou uma atenção especial. Segundo Miller, uma teoria da representação pouco nos diz sobre a verdadeira relação entre pessoas e coisas. Ela tende sempre a reduzir as últimas às primeiras. De modo que isso sugere a necessidade de se desenvolver uma teoria das coisas por elas próprias, que não se reduza às relações sociais, com uma necessidade de pensar e dar mais atenção “às substâncias e a matéria, do que pensar os trechos como os artefatos, por exemplo” (MILLER, 2010, p. 115).

Entretanto, segundo Bjornar Olsen, essa proposta de um retorno às coisas oriunda dos Estudos de Cultura Material não alcançou a totalidade de suas ideias, pois seguia assentada sobre as bases da ontologia moderna, que separa sujeito e objeto, pensamento e matéria (OLSEN, 2007; 2010). Com isso, já na virada do século XX para o XXI as ciências sociais presenciaram a emergência do que foi conhecido como Novo Materialismo. Com ideias enfocadas para um repensar das coisas, com novos entendimentos e uma renovada ênfase no conceito de materialidade. Algo caracterizado entre outras ideias, pela noção de que o humano e a vida têm início a partir do mundo material. Isso significou um retorno às questões mais fundamentais sobre a natureza da matéria e o lugar dos humanos dentro desse mundo material, também presente nas discussões de Karen Barad, como foi apresentado anteriormente.

Segundo Diana Coole e Samantha Frost (2010), que propuseram um importante debate sobre os novos materialismos, essa proposta, influenciada por ideias de pensadores como Baruch Spinoza, Jane Bennett, Gilles Deleuze entre outros, busca revisitar questões básicas da constituição da matéria e das coisas, e nasce de um sentimento de que a orientação construtivista dominante para a análise social é inadequada para pensar sobre a matéria e a materialidade (COOLE; FROST, 2010, p. 6). Com isso, destacam-se três temas principais que formam a base dessas discussões, que apresentam características comuns em suas ênfases na materialização como um processo complexo, pluralista e relativamente aberto, além de uma defesa de que os humanos estão completamente imersos nas contingências produtivas da materialidade. O primeiro dos temas é um repensar ontológico em diálogo com a ciência natural, com características pós-humanistas, que concebe a própria matéria como viva ou como agente. O segundo, está conectado a questões biopolíticas e bioéticas relativas ao status da vida e do humano. E o último tema é um reengajamento crítico com a economia política, com uma reflexão sobre a relação entre os elementos materiais da vida cotidiana e as estruturas geopolíticas e socioeconômicas (COOLE; FROST, 2010, p. 7).

Também é fundamental identificar que o ponto de partida dessas ideias do Novo Materialismo, é uma revisão das propostas desenvolvidas por Descartes no século XVII, sobre o que é a matéria. Definida como uma substância corpórea constituída de comprimento, largura e espessura, uniformes e inertes, esta visão sobre a matéria forneceu a base para as ideias modernas da natureza como quantificável e mensurável e, assim para o surgimento da geometria euclidiana e da física newtoniana. De acordo com essa ideia cartesiana, os objetos materiais são discretos, e se movem apenas em um encontro com uma força ou um agente externo. Sendo tal movimento feito exclusivamente a partir de uma lógica linear de causa e efeito (COOLE; FROST, 2010, p. 7).

A consolidação da proposta de Descartes levou a um afastamento entre mente e matéria, onde o sujeito pensante ganhou um protagonismo e o “direito” de definir o que é a matéria a partir do lugar privilegiado e separado, do seu pensamento. Foram esses sujeitos humanos que se tornaram capazes de dar sentido à natureza medindo-a e classificando-a de maneira distante e dominante (OLSEN, 2010). A proposta do Novo

Materialismo vai justamente contra essa ideia tradicional e cartesiana da matéria morta e inerte. Algo originalmente também presente no pensamento de Immanuel Kant, e sua negação das coisas, pois segundo esse autor, a coisa-em-si – *das Ding-an-Sich* – não pode ser compreendida diretamente, já que esta nos aparece apenas como fenômeno, um produto refinado de nosso pensamento, e assim só podemos compreendê-la da maneira que nós mesmos a representamos.

Assim, as coisas foram deixadas de fora de nossa experiência imediata e relacional, fora do mundo cognoscível, sendo admitidas apenas em sua condição abstrata. Em suma, deixou-nos com uma materialidade separada, sem forma e basicamente sem sentido (ANDERSSON, 2001), bloqueada pelo pensamento da representação (HUN, 2021, p. 88). Em contrapartida, as reflexões geradas pelo Novo Materialismo, e que mais tarde chegam à arqueologia, resultaram em uma proposta de um enfoque relacional ao pensar a constituição das coisas e dos materiais. Nessas reflexões, os objetos são pensados como fenômenos relacionais, os quais carregam consigo propriedades não essenciais, mas determinadas a partir de encontros, relações entre sujeitos e objetos, humanos e não humanos, matéria e discurso, considerados entidades não independentes, mas que emergem a partir desses emaranhados. Relações que também definem a própria existência e a realidade.

As abordagens apresentadas podem ser consideradas como os antecedentes para a inclusão da ontologia na discussão arqueológica, com uma busca por alargar a percepção para outros tipos de relações existentes entre os humanos e outras entidades, com propostas para pensar esses seres a partir de uma perspectiva diferente como elementos dotados de uma agência, ou seja, de forma ativa, como participantes efetivos de um sistema de relações sociais. Dessa forma, a materialidade passa a ser vista como uma dimensão inerente à prática que nos permite identificar ações e fazer interpretações sobre a agência das pessoas e suas experiências. Com o mundo material como aspecto ativo na produção, reprodução e transformação da vida social, a ideia de que materialidade e vida social fazem parte de uma relação dialética onde a transformação de um aspecto levaria à mudança do segundo.

Outro ponto importante para essa mudança nas perspectivas dos estudos arqueológicos foi a reflexão sobre o papel e a inserção do conhecimento local, que se

ampliou com o advento dos estudos decoloniais realizados por pesquisadoras localizadas principalmente em países sul-americanos. Nas últimas décadas, autoras como Cristóbal Gnecco, Alejandro Haber, Nick Shepherd, Patricia Ayala Rocabado, entre outras, têm se dedicado a fazer importantes críticas aos fundamentos da arqueologia científica. Essas estudiosas veem a estrutura dessa disciplina como marcadamente hierárquica e colonial, com uma posição que continua a causar desigualdades, exploração e violência epistêmica para com o conhecimento local (GNECCO, 2009; GNECCO; ROCABADO, 2010; HABER, 2011).

Com o apoio de autoras como Walter Mignolo (2007), essa postura crítica está ancorada em um forte embate com as noções ocidentais de modernidade e ciência, considerada uma perspectiva colonialista destinada a legitimar o saber do colonizador e rejeitar as formas de conhecimento das populações colonizadas. Segundo Haber, esse colonialismo se manifesta, sobre tudo, na própria estrutura da arqueologia, com o estabelecimento de um quadro disciplinar, um conjunto básico de entendimentos comuns sobre a matéria e o método, desenvolvido ao longo de sua consolidação como disciplina científica, e que definiu o uso de um tipo de linguagem neutra, objetiva, impessoal, colonial, um distanciamento entre essas pesquisadoras e seus objetos de estudo. Além da criação da categoria “registro, ou vestígio arqueológico”, que objetivou, excluiu o mundo do passado, a fim de estabelecer o foco de análise da arqueologia, definindo que esse passado só poderia ser conhecido por meio de sua materialidade, com uma marcada exclusão de suas manifestações imateriais.

Com isso, estabeleceu-se que a relação com o passado e seus restos é epistemológico e não ontológico, criando uma separação ontológica entre o conhecedor e aquilo que pode ser conhecido (HABER, 2012, p. 59). Tudo isso foi cristalizado com a consolidação da universidade e da academia como locais de produção de saberes orientados sob um ponto de vista hegemônico, que excluiu outros tipos de pensamentos, epistemologias e ontologias. Ao discutir sua proposta de romper com essas estruturas coloniais, Haber identifica três tipos diferentes do fazer arqueológico; a arqueologia disciplinar, que nasce no seio dessa anatomia colonial presente com a consolidação da arqueologia moderna, como resultado de toda essa estruturação da disciplina. A arqueologia pós-disciplinar, que surge no seio dos estados multiculturais, e se caracteriza

por uma transformação e adaptação da metafísica disciplinar para servir a grandes investimentos de capital, estratégias de engenharia, turismo e política indígena. Com uma visão do conhecimento como mercadoria.

Por fim, Haber discute o que seria uma reação a essas duas arqueologias anteriores, que é a proposta de uma arqueologia indisciplinada. Segundo esse autor, esta não é uma nova tendência teórica a ser seguida, mas uma tarefa obrigatória dentro de um projeto político decolonial (HABER, 2012, p. 62). Algo que se estrutura a partir de um descolonizar do tempo, da materialidade e da alteridade. Marcada por um repensar de toda a estrutura colonial e disciplinar da arqueologia moderna, com reflexões que vão desde uma crítica à temporalidade linear e vetorial, admitindo uma simultaneidade do passado e presente, até a importância de descolonizar as palavras e os conceitos, construir outras formas de narrativas humanizadas que desabrochem as subjetividades dês arqueólogos. Pensar uma estratigrafia não linear, mas sim fractal, uma materialidade que não seja oposta à imaterialidade e a espiritualidade, nem em termos ontológicos nem epistemológicos, pensada como um fundamento existencial, uma morada. E principalmente uma abertura da arqueologia às teorias locais de relacionalidade (HABER, 2012, p. 62; HABER, 2016, p. 153). Segundo Haber este seria o principal ponto de uma arqueologia indisciplinada, o compromisso de tratar as teorias locais como um conhecimento em si mesmo.

Seguindo ainda no campo das discussões sobre uma crítica colonial à arqueologia, também é importante destacar as reflexões de Cristóbal Gnecco, sobre conceitos advindos do pensamento pós-colonial como os de hibridização e multiculturalismo como uma reafirmação das relações de opressão e exclusão, pois apesar de reconhecer a diferença, tal pensamento termina por ignorar os resíduos coloniais nessas relações (GNECCO, 2009). O decolonial, por outro lado, reconheceria essa prática e essa violência, e se propõe a levar a sério conceitos e elementos locais como possibilidades interpretativas para pensar o passado (GNECCO, 2009). Gnecco também se dedica a pensar e questionar as estruturas da arqueologia disciplinada, como o pensamento tipológico, que atua como um guia no mundo, principalmente na arqueologia. Segundo Gnecco, a tirania tipológica universaliza, essencializa, deshistoriza, e se constitui como um dispositivo do poder, que limita nosso poder criativo de interpretar (GNECCO;

LANGEBAEK, 2006). Outro instrumento problemático presente nas bases da arqueologia disciplinada é a escrita impessoal, objetiva, sem vida, sem imaginação, uma *não escrita* (GNECCO; TANTALEÁN, 2019, p. 3).

Por fim, uma das principais contribuições de Gnecco às minhas reflexões é sua crítica à violência epistêmica a partir de uma proposta descolonizadora para a arqueologia, que pressupõe algumas ideias principais, como: confrontar, a partir de um pensamento situado a relação colonial exercida pela academia metropolitana em relação à periférica. Refletir sobre a base epistêmica a partir da qual o ocidente construiu os *outros* colonizados e transformou suas culturas. Reunir saber e poder, separados pelo positivismo moderno ocidental, transcender a polaridade entre saber e conhecer. Promover processos críticos que revelam as distâncias entre discursos e práticas, e ir mais além dos limites da academia numa busca pela transformação das relações sociais, para assim combater e superar a diferença colonial (GNECCO, 2009, p.20).

Toda essa reflexão de Gnecco, Haber e de demais autoridades que pensam uma crítica à base colonial da arqueologia moderna hegemônica, pode ser colocada em diálogo com as propostas que irei apresentar a seguir, que discutem uma crítica às bases modernas da arqueologia. No que se refere ao enfoque ontológico recursivo, acredito que um ponto de intersecção com a proposta decolonial é a necessidade de reconhecer os povos não-ocidentais como agentes ativos na produção de conhecimento, levando à sério seus saberes de maneira integral, ideia também compartilhada por Florencia Ávila (2020, p. 155). Ao mesmo tempo em que se critica a supremacia e hegemonia da ontologia ocidental, iluminista e racionalista que homogeniza e hierarquiza diferentes tipos de conhecimentos.

### ***Ontologizando a arqueologia.***

Nesse apartado, irei discutir de maneira mais detalhada as abordagens que fazem uso do conceito de ontologia dentro da arqueologia, com a identificação de duas correntes principais que ainda que tenham propostas semelhantes, como a intenção de investigar outras realidades e outras formas de se relacionar com a materialidade, apresentam elementos estruturais diferentes. A maneira como serão apresentadas essas

abordagens foi pensada a fim de possibilitar destacar suas características principais. Foi identificado o conceito de ontologia presente em cada proposta, bem como fontes e influências teóricas para construir esse mapeamento e organizar melhor a apresentação das ideias e propostas discutidas.

Na perspectiva das autorias que analisam a história da filosofia da ciência e o conceito de paradigma, o movimento teórico conhecido como giro ontológico na arqueologia pode ser considerado uma verdadeira mudança de paradigma, pois dentro das discussões apresentadas por teóricos como David Meltzer (1979), esse movimento pertenceria a um modelo metafísico que altera uma base estrutural metafísica completa da concepção do mundo e dos seres, bem como uma expansão das noções temporais. Dentro dessas ideias é possível identificar afinidades teóricas e metodológicas próximas às que foram apresentadas por essas autorias da virada ontológica na antropologia.

Nos estudos arqueológicos também identificamos dois grupos principais. O primeiro influenciado pelas ideias de Bruno Latour e do Novo Materialismo, ou a “virada para as coisas”, sendo o maior expoente a arqueologia simétrica, com os trabalhos de Christopher Witmore, Timothy Webmoor, Michael Shanks, Bjornar Olsen entre outros.

E a presença de um segundo grupo composto por autorias influenciadas por Eduardo Viveiros de Castro e Philippe Descola, que estabeleceram diálogos com trabalhos etnográficos, podendo ser chamados de uma arqueologia ontológica etnográfica, com autorias como, Benjamin Alberti, Yvonne Marshall, Alejandro Haber, Mariana Petry Cabral, Andrés Troncoso, entre outros. Este grupo está dividido em estudiosos que trabalharam com conceitos etnográficos como analogias na arqueologia, como o Novo Animismo e o Perspectivismo, por exemplo, e outro grupo de trabalhos que buscam refletir e utilizar teorias locais com um elemento teórico dentro da teoria arqueológica.

Outras ferramentas importantes para pensar as ontologias do passado, e uma crítica às próprias bases da arqueologia moderna ocidental foram desenvolvidas por uma arqueologia dos sentidos e afetos (HAMILAKIS, 2013; PELLINI, 2018a; 2018b). Também destaque o questionamento do fazer arqueológico presente a partir da proposição de narrativas alternativas como ferramentas para pensar outras ontologias, e como uma forma de humanizar a arqueologia, de trazer à luz as subjetividades e o sujeito por detrás

de cada investigador (PELLINI; ZARANKIN; SALERNO, 2017; ZARANKIN; SENATORE, 2013; ZARANKIN, 2015).

Apesar das diferenças que serão apontadas, é possível identificar como semelhanças um conjunto de características principais presentes nestas diferentes abordagens, que é o interesse em desenvolver uma metafísica para a arqueologia a partir do reconhecimento da existência de múltiplas ontologias e temporalidades, as diferentes possibilidades de entender essas outras formas de pensar, com um reconhecimento de outros modos de existência para além da humana, como alteridades, seres, e subjetividades que não são parte de nossa ontologia moderna (ALBERTI, 2016). Uma primeira aproximação no sentido de identificar as diferenças presentes dentro das abordagens propostas pela arqueologia ontológica foi realizada por Benjamin Alberti com as ideias apresentadas durante o curso *Archaeologies of Ontology* ministrado em setembro de 2017 na Universidade Federal de Minas Gerais em Belo Horizonte, Minas Gerais, e no artigo intitulado de *Archaeologies of Ontology: Local Theories and Conceptually Open-ended Methodologies* (2016). O meu trabalho procurou ressaltar as diferenças e semelhanças dos diferentes estudos que fazem parte dessa abordagem e que foram identificadas anteriormente por Alberti.

Começarei destacando as ideias principais das reflexões da proposta que ficou conhecida como arqueologia simétrica e foi pensada com um marco paradigmático na tentativa de romper com as bases modernistas da arqueologia ortodoxa tradicional. Arrisco a dizer que essas proposições foram o resultado da influência das ideias de Bruno Latour na arqueologia, mas também deram seguimento a discussões anteriores propostas por autores como Michael Shanks e Christopher Tilley, realizadas durante os finais da década de 1980, principalmente com a publicação da obra *Re-Constructing Archaeology. Theory and Practice* (1987). Uma das primeiras tentativas de desafiar as práticas disciplinares presentes na Nova Arqueologia e no histórico-culturalismo, ao propor uma arqueologia reflexiva e autocrítica.

### **As simetrias e a arqueologia.**

Conforme foi esboçado acima, a abordagem conhecida como arqueologia simétrica e o Novo Materialismo utilizam as proposições de Latour e a capacidade de refletir sobre a metafísica e repensar nossa própria ontologia. Em sua base está uma crítica a modernidade e suas dicotomias como as oposições entre sujeito e objeto, natureza e cultura, pensamento e matéria, alguns dos elementos básicos do pensamento moderno. De acordo com as teorias simétricas, essas dicotomias devem ser superadas, pois não refletem a realidade. Para superar tais oposições artificiais, propõe-se a ideia da existência de redes nas quais os diversos agentes estão inseridos em enredamentos, onde a relação entre humanos e não-humanos é proposta de forma simétrica (WEBMOOR; WITMORE, 2008). Segundo ês autories, o modo para entrar na questão da ontologia seria a partir de uma reconstrução das maneiras pelas quais o mundo existe. A alternativa proposta seria um mundo extremamente relacional, onde todas as coisas são compostas por esses tipos de contatos.

Uma simetria que implica um conjunto de perspectivas e práticas para reconhecer o impacto das coisas, que tiveram sua participação negada dentro da visão de mundo modernista (WITMORE, 2007, p. 559). Para ês autories, a divisão ao longo de duas linhas antagônicas entre seres vivos e não vivos, resulta em dar demasiado peso e importância a apenas um tipo de diferença ocultando outras características importantes. Com base na Teoria Ator-Rede (2009) é proposta uma nova ontologia que reconheça a agência de objetos e outros seres não-humanos com a interrupção de uma visão de mundo exclusivamente antropocêntrica (WITMORE, 2007). Ês autories que se utilizam desse tipo de abordagem discutem e apresentam uma série de agências presentes em qualquer escavação arqueológica, como: terra, chuva, micróbios, pedras, etc. Todas essas coisas têm atuação com o registro arqueológico e desempenham um papel para o conhecimento de um sítio. Além disso, há uma clara oposição à suposição de que as coisas são epifenômenos e resultados residuais de alguns antecedentes sociais ou cognitivos em vez de seres reais com existência genuína e impacto em um mundo compartilhado. As coisas não obtêm sua realidade de outro lado ou por estarem dialeticamente situadas.

Esta proposta considera o mundo como um entrelaçamento de pessoas e coisas que não podem ser dissociadas umas das outras, onde o mundo se estabelece a partir dessas relações (LATOURE, 2009a). Isso reforça uma perspectiva relacional, uma vez que

cada elemento atua em uma rede nunca de forma autônoma, mas em interação com os demais elementos. Ês autories que trabalham sob essa perspectiva, propõem uma diferença que se baseia tanto na autonomia quanto na conectividade entre pessoas, objetos, ambientes e animais, todos pertencentes a um mundo habitado. A arqueologia simétrica, desde o início, tratou sobre discussões de uma irreduzibilidade das coisas algo que está relacionado à noção de manifestação, em oposição a interpretações redutivas da representação. Entretanto, uma das críticas existentes em relação a essa corrente é que a proposta de pensarmos uma rede que inclui a presença de sujeitos e objetos continua perpetuando uma divisão nesse sentido.

No texto que é uma espécie de manifesto dessa corrente, Witmore apresenta seis pontos principais da sua proposta que seriam; 1 - a arqueologia começa com misturas, não com bifurcações, 2 - há sempre uma variedade de agências, sejam humanas ou não, 3 - há mais a entender do que significado, 4 - a mudança é gerada a partir de relações flutuantes entre entidades, não de eventos de revoluções na temporalidade linear, 5 - o passado não é exclusivamente passado, 6 - a humanidade começa com as coisas (WITMORE, 2007). Esse último item se relaciona com o conceito de Pragmatogonia, que estabelece uma espécie de “genealogia das coisas”, pensando as coisas como uma união, um emaranhado de seres e agentes, que reúnem conquistas que aconteceram à distância no espaço e no tempo, mas que se fazem presentes simultaneamente nas coisas.

Um exemplo de uma abordagem simétrica entre ês investigatories brasileiras são os trabalhos de Vinicius Melquíades, como o seu estudo sobre as relações e redes existentes entre a Feira-livre do Largo de Coimbra, centro histórico de Ouro Preto, Minas Gerais, e a produção de vasilhas de pedra-sabão presente nesse mesmo Estado. A partir de estudos etnoarqueológicos, Melquíades identifica relações simétricas entre todos os elementos presentes nessas redes, que inclui a paisagem, e sobretudo as relações que os artesãos-feirantes têm com a feira e com o espaço onde está localizada (MELQUÍADES, 2014). A grande importância desse estudo é a tentativa de levar em consideração esses outros atories presentes nas redes de relações sociais, igualando o protagonismo e a atuação de outras classes de seres.

O destaque dado às coisas também é visto entre arqueólogos que têm trabalhado a partir de um diálogo com as propostas do Novo Materialismo, centradas no conhecimento das coisas e seus efeitos sobre os humanos (OLSEN, 2010). Assim como ês pensadores da arqueologia simétrica, ês autores que se dedicam a pensar outras questões relacionadas à materialidade criticam a dicotomia entre sujeito e objeto como sendo um produto do modernismo que também terminou por separar natureza e cultura, ou o dualismo hierárquico entre mente e matéria. Um dos expoentes mais destacados dessa corrente é Bjornar Olsen que assim como as ideias presentes na arqueologia simétrica, propõe um reconhecimento das coisas na vida social não como elementos passivos que refletem certa “ideologia” ou incorporam alguma ideia humana, mas sim como sujeitos ativos, com o reconhecimento da interconexão e o entrelaçamento entre coisas, objetos e os humanos para formar as sociedades. Além disso, discute-se a ideia de que o “registro material” seria uma expressão de como o passado se reúne no presente.

A principal preocupação desse autor é com as coisas e em recolocá-las nos discursos sociais e culturais pensando a existência de um mundo material (OLSEN, 2010, p. 4). Segundo Olsen, as coisas são seres do mundo assim como os humanos, as plantas e os animais, com a presença de muitas ações que são mediadas pelos objetos. Por isso, a necessidade de um “retorno às coisas” a partir de estudos detalhados de suas características constitutivas e papel social, como partes fundamentais dos processos sociais. Algo comum a essas duas abordagens é a não utilização de conceitos etnográficos em seus estudos que enfocam justamente num estudo “das coisas pelas próprias coisas”.

Outro arqueólogo que estabeleceu um contato com as propostas do Novo Materialismo foi Christopher Witmore (2014), com propostas de repensar a arqueologia não como o estudo do passado humano através de seus restos materiais, mas como a disciplina das coisas. Segundo Witmore, outro aspecto dessa relação entre a arqueologia e o Novo Materialismo seria entender essa proposta como uma percepção de que ês arqueólogos começam suas investigações através das coisas materiais e que seguem essas coisas onde quer que elas levem (WITMORE, 2014, p. 205). Algo que se conecta com as ideias de Matt Edgeworth (2012), de seguir o material, seguir seus fluxos e suas

marcas, ao criar entrelaçamentos afetivos e relacionais com as coisas e buscar os significados e sentidos a partir das próprias manifestações dessas coisas.

Essas ideias oriundas do Novo Materialismo e da arqueologia simétrica também podem ser problematizadas e identificadas em suas propostas duas características distintas. De acordo com Chris Fowler e Oliver Harris (2015) há uma oposição de dois tipos de reflexões. A primeira que destaca a importância fundamental de relações em constantes transformações, fluxos e dinâmicas que formam as coisas, com a emergência constante de novas coisas, seguindo uma visão de Alfred North Whitehead. Algo que termina por pensar as coisas como elementos instáveis, e não duráveis, em câmbio constante. E por outro lado, a ideia de considerar as coisas a partir de suas próprias qualidades ontológicas, o que nos leva a pensá-las como elementos duráveis e estáveis dentro de uma larga temporalidade, que conecta passado e presente (FOWLER; HARRIS, 2015, p. 128).

De igual maneira, Fowler e Harris apresentam uma importante discussão sobre o próprio trabalho de Bruno Latour, a partir de duas leituras opostas feitas pelo filósofo Graham Harman e o antropólogo Tim Ingold. Segundo Harman, Latour é um filósofo realista, e sua obra está repleta de coisas, pessoas, entes não-humanos que se relacionam entre si e com o mundo, o que o coloca como um filósofo das relações. Nenhum dos objetos de seus estudos existe antes de suas relações, sendo constituído por uma rede de actantes. Segundo Harman, tal ideia coloca a proposta de Latour como algo extremamente dependente das relações. Já Tim Ingold, baseia sua crítica num questionamento à maneira como Latour trata os objetos como entidades concretas em relações pré-existentes nas quais eles são parte (FOWLER; HARRIS, 2015, p. 129). Mesmo com a presença de visões tão distintas sobre o trabalho de Latour, Fowler e Harris, destacam que as críticas não revelam falhas fundamentais em seu trabalho, mas abrem um espaço produtivo para buscar a emergência de entidades de relações e relações de entidades.

Essa problematização feita por Fowler e Harris sobre o enfoque simétrico e as propostas do Novo Materialismo, que apresentam uma dualidade de pensamento se faz importante quando nos debruçamos sobre essas teorias que propõem um repensar das coisas e do próprio fazer arqueológico.

Todas essas reflexões apresentadas formam a base desse primeiro grupo de trabalhos que buscaram repensar as bases da arqueologia moderna a partir de uma abertura de diálogo com autorias da chamada virada ontológica da antropologia. Passo agora a discutir propostas que compartilhem algumas ideias em comum com os enfoques simétricos, mas que apresentam como base, o uso de dados etnográficos e uma proximidade maior a propostas de antropólogos como Eduardo Viveiros de Castro e Philippe Descola.

### **A arqueologia ontológica etnográfica.**

As abordagens que pertencem ao que seria uma arqueologia ontológica etnográfica diferentemente do enfoque simétrico e do Novo Materialismo, baseiam seus trabalhos no estabelecimento de uma relação com os povos não ocidentais, com uma orientação em levar a sério as coisas e conceitos locais que pertencem às comunidades contemporâneas, em um movimento que busca mudar os próprios preceitos do trabalho de campo e do contato com outros mundos de outros povos. Guiadas por uma metodologia anti-representacional, tais abordagens procuram fornecer as condições necessárias para a busca de ontologias alternativas na arqueologia.

Os estudos presentes sob essa perspectiva teórica, assim como a anterior, reconhecem a existência de múltiplas ontologias no passado, e permite diferentes possibilidades de compreensão dessas outras formas de pensar, contribuindo para o reconhecimento da presença de outros tipos de seres além dos humanos, como alteridades, e subjetividades que não fazem parte da ontologia moderna (ALBERTI; MARSHALL, 2009). Segundo Benjamin Alberti, esse seria justamente o ponto convergente entre as duas correntes, um foco no conceito de alteridade (ALBERTI, 2016, p. 173).

A arqueologia ontológica etnográfica busca seguir o que foi proposto por Viveiros de Castro, da necessidade de evitar considerar o pensamento indígena como uma epistemologia equivocada em um movimento para tratar teorias não ocidentais de forma simétrica às teorias ocidentais (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Os trabalhos localizados

sob esse ponto de vista, ainda que apresentem certas características comuns, possuem algumas diferenças metodológicas em seus conteúdos.

### **O uso da analogia na busca pela alteridade no “material arqueológico”.**

O primeiro subgrupo presente nessa abordagem se caracteriza por um exercício metodológico baseado no pensamento analógico, uma das bases da arqueologia, e que pode ser entendido como uma forma de raciocínio que produz uma inferência sobre algo desconhecido a partir de algo observável com base em um determinado fenômeno que é visivelmente semelhante em alguma parte ao outro fenômeno estudado (ASCHER, 1961, p. 317; LYMAN; O'BRIEN, 2001, p. 303-304). Neste tipo de metodologia, as teorias locais são aplicadas aos “materiais arqueológicos” sem uma reflexão ou alteração de seu conceito primeiro. Tal abordagem foi marcada por um uso generalizado do conceito de Animismo, e Perspectivismo que foram trabalhados por meio de uma fonte teórica, incorporada como origem de modelos de vidas passadas, um uso analógico e um recurso para a teoria arqueológica (ALBERTI; MARSHALL, 2009, p. 345). Com esse uso analógico cria-se o risco, já colocado por Alberti e Marshall (2009), de recorrer a variações de determinadas epistemologias (visões de mundo) em vez de ontologias (mundos), que reduzem outras ontologias a meras epistemologias localizadas no presente. Isso levanta a diferença entre “conhecer um mundo” desde nossas lentes ocidentais e considerar a existência de “um mundo próprio”. Na opinião desses autores, a qual também compartilho, mais interessante do que preencher as lacunas de nosso conhecimento das sociedades do passado com teorias nativas seria refletir e problematizar as questões já levantadas em nosso conhecimento a partir do impacto gerado pela introdução de teorias nativas. Ideia também corroborada por Andrés Troncoso ao afirmar que:

Proponemos que un enfoque ontológico no sólo en un recurso para interrogar el pasado, sino también una propuesta epistemológica para la arqueología. A través de esto podemos paliar el problema básico que enfrenta la interpretación arqueológica al intentar decodificar prácticas sociales nacidas al amparo de racionalidades diferentes a las nuestras, permitiendo intentar acercarse a la comprensión de comunidades otras desde su propia lógica, dando sentido a sus

práticas sociais y materialidades dentro de tales redes simbólicas<sup>8</sup> (TRANCOSO, 2014, p. 65).

Como alerta Trancoso, um uso analógico de conceitos etnográficos para a interpretação do “material arqueológico”, como o Animismo, pode levar a uma homogeneização e universalização do mesmo sistema ontológico em escala global, o que só levaria à substituição de um elemento epistemológico por outro (TRANCOSO, 2014, p. 68).

Alguns trabalhos exemplificam esse tipo de abordagem, como é o caso do artigo de Mary Weismantel (2015) sobre o sítio peruano Chavín de Huantar, que tem como principal objetivo aplicar a teoria do Perspectivismo de Viveiros de Castro aos monólitos do sítio para explorar as interações entre humanos, animais e coisas nas manifestações materiais. Neste caso, a analogia é feita com o uso do Perspectivismo para analisar um pilar de rocha que apresenta uma figura com traços humanos, de pássaros e de jaguar numa confluência de diferentes espécies. Weismantel argumenta que o que causa estranheza de um corpo composto por múltiplas espécies, para a visão ocidental moderna, seria algo comum nas américas pré-colombianas, com criações de corpos que mesclavam características de pássaros, jaguares, cobras, e plantas, recorrendo assim ao que pontua Viveiros de Castro sobre o corpo ameríndio como sendo algo construído, com diversas naturezas.

Em seu trabalho a autora destaca a interação entre pessoas e coisas, como uma forma de pensar esse pilar como sendo uma coisa material ao invés de uma representação. Sua preocupação se volta às relações formadas do encontro dos humanos com esse artefato. Segundo ela, quando há esse encontro, se estabelece uma relação física e sensitiva entre dois corpos. O humano olha e vê o artefato/animal olhando de volta, e essa troca criaria uma nova e instável montagem que incorpora não só o humano/pássaro/jaguar, mas também o corpo humano percebido (WEISMANTEL, 2015, p. 141). Ainda que a abordagem conduzida por Weismantel aponte para uma analogia

---

<sup>8</sup> “Propomos que uma abordagem ontológica não é apenas um recurso para interrogar o passado, mas também uma proposta epistemológica para a arqueologia. Com isso podemos aliviar o problema básico que a interpretação arqueológica enfrenta ao tentar decodificar práticas sociais nascidas sob racionalidades diferentes das nossas, permitindo-nos tentar aproximar a compreensão de outras comunidades a partir de sua própria lógica, dando sentido às suas práticas sociais e materialidades dentro dessas redes simbólicas” (Tradução feita pelo autor).

etnográfica sua interpretação mostra um uso interessante da teoria do Perspectivismo de Viveiros de Castro para a interpretação de um material arqueológico.

### **Conceitos etnográficos como fontes de reflexões para o “material arqueológico”.**

O outro tipo de abordagem ontológica etnográfica combina o uso de conceitos etnográficos como fonte de reflexões e re-conceitualizações de questões teóricas sobre a materialidade apoiadas em teorias da relacionalidade. No texto *Animism, relatedness, life: Post-Western perspectives* (2009), Alejandro Haber propõe uma discussão sobre o conceito de Animismo e sua utilização como conceito analítico, com novas reflexões sobre conceitos locais centrados na relacionalidade (HABER, 2009). O autor identifica que o conceito de domesticação é inadequado para explicar as relações das pessoas com os camelídeos em Puna de Atacama, Argentina.

Assim, Haber faz uma importante reflexão sobre o conceito andino de *uywaña*, utilizado em contextos relacionais. O autor explora a relação entre humanos e não-humanos a partir de uma reflexão sobre esse termo, abrindo a possibilidade de um uso de estruturas conceituais locais para a interpretação arqueológica não apenas como uma analogia. Haber não apoia a ideia de que as pessoas que habitavam este lugar usavam essa categoria. O que ele faz é usar uma categoria etnográfica como meio de compreender o “material arqueológico”.

Outro trabalho interessante que opera nessa mesma lógica é o de Andrés Troncoso em que este autor usa o modelo de quatro regimes ontológicos de Philippe Descola como recurso heurístico para pensar um conjunto de práticas e materialidades que atuam sob uma perspectiva relacional presente na arte rupestre no centro-norte do Chile (TRONCOSO, 2014). Troncoso usa esse modelo para interrogar o “registro arqueológico” e, assim, explorar as particularidades locais e históricas. O autor faz considerações importantes sobre o uso de noções como agência e relações que não devem ser utilizadas de forma homogênea, mas a partir de contextos específicos (TRONCOSO, 2014, p. 83).

Junto com esses trabalhos que fazem uso de um amplo diálogo com a etnologia, mas que apresentam certas diferenças em relação ao enfoque anterior é o que podemos chamar de uma arqueologia ontológica comprometida, pois conduzem a um ponto máximo de participação da voz das comunidades e de suas teorias nos estudos arqueológicos. São compostos por uma arqueologia indígena que usa e leva a sério outras formas de fazer narrativas do passado a partir de outras ontologias e filosofias, e que exaltam o encontro entre membros de diferentes ontologias como algo fundamental para o exercício de um trabalho arqueológico mais plural. Como principal exemplo estão os trabalhos de Mariana Petry Cabral com o grupo indígena amazônico Wajãpi. Ao realizar diversas etnografias sobre e com este grupo, a autora destaca a forma como se deixou ser afetada por ês Wajãpi, com contatos e experiências que mudaram totalmente sua perspectiva como investigadora. Essa abertura levou Cabral a investigar como ês Wajãpi constroem suas narrativas sobre objetos do passado a partir de sua própria ontologia (Cabral 2014a; 2014b; 2015; 2017; 2022). Como exemplo, a investigadora analisa marcas de pedras próximas à comunidade que contêm diferentes explicações ontológicas para ês arqueólogos e para ês Wajãpi em um esforço constante para não priorizar o conhecimento, tornando os dois tipos de saberes disponíveis para uma escolha. Nesse exercício, a autora também trabalha com diferentes concepções temporais que questionam a estrutura dicotômica entre passado e presente.

Outros exemplos de trabalhos que apresentam como propostas uma aproximação a outras ontologias e saberes diferentes do conhecimento ocidental podem ser encontrados nas investigações de Raoni Valle, sobre a paisagem e a pintura rupestre a partir de um enfoque relacional entre o conhecimento indígena e os fenômenos geológicos, com a prática de uma etnogeologia (VALLE *et al.*, 2018). Ês autories dessa pesquisa fazem uso de conceitos e ideias presentes nas ontologias indígenas para pensar a produção de imagens rupestres e de elementos das rochas e da paisagem. Já os trabalhos de Marcia Bezerra (2011; 2013) também buscam discutir questões da ontologia de povos indígenas, como por exemplo, as sensorialidades elaboradas por membros de comunidades amazônicas onde é possível mapear relações sensíveis estabelecidas com elementos de suas paisagens, em que as relações dessas comunidades com as coisas do passado são ativadas por uma sensibilidade tátil

(BEZERRA, 2013, p. 115). Com isso, Bezerra também identifica uma ampliação de uma prática arqueológica exercida pelo *outro* com reflexões sobre uma descolonização dessas práticas onde as próprias comunidades também podem exercer um fazer arqueológico a partir de suas próprias ontologias. Essas questões vão ao encontro a um questionamento da noção de “patrimônio arqueológico” com as percepções e fruições desse “patrimônio” exercidas de maneira própria e diferente da exercida pela ontologia ocidental (BEZERRA, 2011).

Também destaco a presença de trabalhos com uma orientação de uma arqueologia indígena colaborativa que ainda que não façam parte de meu exercício de análise são iniciativas importantes de tentativas de levar a sério as ontologias e conceitos dos povos estudados a partir da realização de projetos colaborativos que buscam construir de maneira conjunta os problemas de investigação e que sejam de ordem prática e importante para as dinâmicas sociais dos grupos estudados. Nesse sentido, destaco os trabalhos de Juliana Machado entre ês Laklãnõ Xokleng no estado de Santa Catarina (2017), de Fabíola Andréa Silva entre ês assurini do Xingu (2013) e de Jorge Eremites de Oliveira (2005) com práticas arqueológicas engajadas socialmente que têm como objetivo apoiar questões sociais e políticas fundamentais aos grupos estudados.

Os exemplos apresentados mostram diferentes formas de trabalhar os conceitos etnográficos nos estudos arqueológicos como alternativas a uma abordagem analógica, propondo uma teorização desses conceitos locais que pertencem a outras ontologias não ocidentais. Todas essas propostas se conectam em certo grau à proposta de uma arqueologia ontológica recursiva discutida por Benjamin Alberti, ao apresentarem um constante movimento de contato com outros saberes, conhecimentos e teorias oriundas de outras ontologias para pensar questões da arqueologia. Passo a discutir agora com mais detalhe a proposta de Alberti e como ela se insere nesse grupo de trabalhos que buscam *indigenizar* a arqueologia.

### **A arqueologia ontológica recursiva.**

A abordagem denominada de arqueologia ontológica recursiva por Benjamin Alberti (2016; 2017) é inspirada no enfoque teórico e metodológico de Viveiros de Castro sobre a utilização de conceitos indígenas para gerar teoria e conhecimento antropológico.

Tal proposta tem como inspiração as ponderações de Latour sobre o potencial existente na teoria do Perspectivismo, presente entre diferentes povos amazônicos e desenvolvida por Viveiros de Castro como sendo uma “bomba teórica”, uma maneira de repensar o próprio fazer antropológico e as bases teóricas da disciplina (LATOURE, 2009b).

Essa metodologia que vem sendo construída por Alberti apresenta um caráter experimental e pode ser pensada a partir de dois elementos principais; um exercício de *pensar através das coisas*, somado ao movimento de estabelecer um compromisso e levar a sério saberes e conhecimentos indígenas, a fim de reconfigurar conceptual e teoricamente a arqueologia com base nas teorias indígenas. Alberti destaca a importância e a força dos saberes indígenas para mudanças em noções e teorias sobre os materiais presentes no pensamento arqueológico. É justamente esse caráter da proposta desse investigador que será explorado nos dois estudos de caso apresentados na parte final dessa pesquisa.

Alberti estabelece um diálogo permanente com os antropólogos Martin Holbraad e Morten Axel Pedersen, que também propuseram esse mesmo caminho metodológico, apresentado pela primeira vez no livro *Thinking Through Things: Theorising Artifacts Ethnographically* (2007), organizado por Armiria Henare, Martin Holbraad e Sari Wastell. Neste trabalho foi proposto um desenvolvimento de teorias em que seja possível um *pensar através das coisas*, e *tomar as coisas como se apresentam em si mesmas*. O próprio uso do termo *coisa* remete a algo vazio desconstruído de seus significados anteriormente atribuídos com uma bagagem teórica mínima. Essa seria a principal ferramenta para a construção de novos conceitos por meio de dados etnográficos aliados a reflexões teóricas da antropologia e da arqueologia (HENARE *et al.*, 2007). Alguns anos depois, Martin Holbraad e Morten Axel Pedersen no livro *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition* (2017), dedicaram um capítulo específico para pensar esta metodologia de trabalho com “materiais arqueológicos” a partir das ideias já apresentadas no trabalho anterior. Foi a partir dessas duas obras que Alberti desenvolveu sua ideia de uma arqueologia ontológica recursiva.

Essas autorias que desenvolveram essas reflexões propõem intensificar três elementos fundamentais ao pensamento antropológico e que se tornaram a base das ideias da virada ontológica, que são; a conceitualização, a reflexividade e a

experimentação (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p. 9). O primeiro elemento importante seria a reflexividade, algo que engloba um exercício que busca um estado de atenção à maneira como um outro realiza algo, relacionado com as condições que pertencem ao que as coisas podem ser. Nas propostas oriundas desses autores que fazem parte desse movimento na antropologia a reflexividade é algo fundamental e que está conectado a um próprio exercício de “desconstrução”. Assim como propõe Roy Wagner, a virada ontológica envolve algo relacionado à ideia de “figura/fundo reverso”, que contém em sua base a ideia de uma reflexividade. Uma desconstrução relacionada a uma hegemonia social, cultural, política de tudo o que envolve o fazer antropológico, e que ao ser repensada se transforma de uma energia crítica dessa desconstrução a uma agenda positiva para gerar, construir, propor novas formas de pensamento (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p. 12). Com a etnografia sendo o campo potencializador para a criação desses novos conceitos e ideias geradas pelo movimento reflexivo.

Eduardo Viveiros de Castro em suas discussões sobre as propostas para um novo exercício antropológico também destaca a importância de uma antropologia reflexiva, reversa e fundamentalmente comprometida com os povos estudados. Num sentido reflexivo em que a antropologia seria fundamentada, fortalecida e estruturada a partir das formas de pensamento desses povos. Uma força externa gerada a partir de um movimento reverso com o engajamento de cada investigador. Segundo Viveiros de Castro, uma verdadeira antropologia devolve a esses antropólogos uma imagem de si mesma na qual não se reconhecem, onde as estruturas de nossas imaginações conceituais devem entrar num regime de variação e assumir-se como variante, como uma transformação (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 22). Esse movimento seria possível apenas com um exercício constante de reflexividade.

O segundo momento fundamental destacado por Holbraad e Pedersen que faz parte da arqueologia ontológica recursiva é a criação de conceitos. Esse exercício de conceitualização seria uma forma para “lidar melhor com os dados etnográficos levantados” e dessa forma exercer um maior engajamento desses pesquisadores com suas etnografias e com a sociedade e a ontologia estudada. O pensar uma nova conceitualização das coisas requer uma mudança nas premissas ontológicas desses investigadores ao entrar em contato com diferentes formas de pensamento. Mas

segundo Holbraad e Pedersen, é a reflexão e a criação desses novos conceitos que irão alterar e “revolucionar” a prática antropológica sendo a base e a principal preocupação da virada ontológica com o fazer antropológico (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p. 15-16).

A última das três questões fundamentais presentes nas propostas da arqueologia ontológica recursiva que segue as premissas da virada ontológica é a experimentação. Um exercício que seria uma intensificação de formas de operar que faz parte das raízes da antropologia, e estiveram presentes em outros momentos do desenvolvimento da disciplina, como durante a observação participante de Bronislaw Malinowski com um empirismo e uma observação de um trabalho de campo moldado por uma forma auto-experimental. Outro momento dessa experimentação é a própria transferência e tradução das informações e do conhecimento dês interlocutores, através de uma prática de co-criação desenvolvida durante um processo colaborativo. Para Holbraad e Pedersen, qualquer trabalho antropológico já é por si mesmo um experimento, pois implica num engajamento pessoal, afetivo e ético dês investigadores com a sociedade estudada a partir de intervenções auto experimentais. Essa defesa do experimento como um exercício fundamental presente nas investigações das ciências humanas também é defendida por Bruno Latour que sugere que um experimento é um evento e não uma descoberta (LATOURE, 2009).

Em suas reflexões, Eduardo Viveiros de Castro destaca a importância da experiência nos trabalhos etnográficos com a apresentação de uma *ficção controlada* por essa experiência. Com ficção se entende em tomar as ideias indígenas como conceitos e a partir desse movimento determinar o solo pré-conceitual ou o plano de imanência que tais conceitos pressupõem e suas características intrínsecas (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 217). Segundo esse investigador tratar as ideias como conceitos não significa que estas seriam objetivamente determinadas, mas sim um exercício de realizar ficções teóricas ao tratá-las como cognições individuais, representações coletivas, crenças cosmológicas, esquemas inconscientes, configurações relacionais (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 218). Viveiros de Castro propõe um outro modo de criação de conceitos, uma alternativa ao método filosófico, justamente a partir desses exercícios constantes de descolonização do pensamento do outro.

Com essas reflexões apresentadas e discutidas até aqui a proposta de Alberti ganha um caráter de uma proposição metodológica que busca *levar as coisas à sério*, perceber suas diferenças ontológicas intrínsecas e, para isso, propor a elaboração de conceitos a partir dos próprios materiais e das teorias indígenas. Foi algo pensado a partir dessas proposições mais gerais da virada ontológica e as possíveis aplicações dessas mesmas experimentações conceituais desenvolvidas sobre o *encontro etnográfico*, pensadas em relação as coisas e aos objetos. Seria perceber seus próprios termos de compromisso e relação, como sendo uma própria “teorias-coisas”, em virtude de suas propriedades materiais (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p. 200).

Segundo Holbraad e Pedersen, a proposta para elevar o status de uma coisa não seria conectá-la a uma ordem ontológica alternativa, como no caso da proposta de Latour com sua Teoria Ator-rede, mas sim libertá-la de qualquer determinação ontológica. Os autores defendem um reconhecimento das coisas e humanos como pertencentes a um mesmo campo ontológico, em que essas coisas elas próprias possam ser capazes de ajudar a criar alternativas para possíveis conceitualizações sobre o que são (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p. 212). Com isso se estabelece uma crítica a conceitualizações das coisas a partir de uma posição e de ideias externas a elas, destacando-se a ideia e a importância de um tratamento dessas coisas a partir de suas “exigências etnográficas”, estabelecendo um exercício para tratá-las de uma maneira heurística, refletindo sobre os objetos a partir de questões etnográficas, mas sem fazer uso de uma teoria prévia.

As ideias presentes no exercício sugerido pela arqueologia ontológica recursiva que estão de acordo com as reflexões de Holbraad e Pedersen foram estruturadas a partir da intensificação desses três elementos fundamentais; autorreflexão, conceituação e experimentação. Seria a partir de um processo contínuo de reflexão sobre os próprios materiais o exercício necessário para re-conceitualizá-los com informações etnográficas, num exercício de um movimento reflexivo, no qual as coisas se tornariam a fonte empírica de conceituação. Tal abordagem ocorreria em algumas etapas, em primeiro lugar, começaria com um esvaziamento do conceito da coisa, com o pensar a coisa como heurística, o que levaria essas coisas a se tornarem um lócus de autodeterminação ontológica.

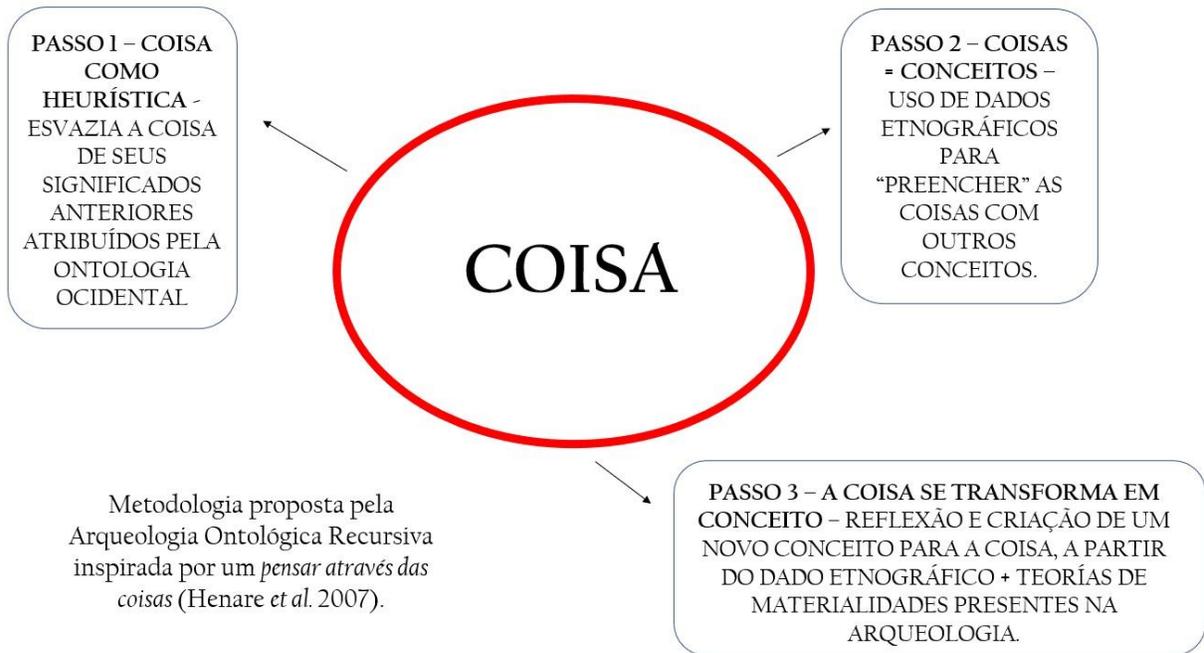
O segundo momento seria o movimento de tomar as coisas como conceitos baseados em dados etnográficos definidos por cada contexto específico, pois se conceitos podem definir coisas, as coisas também podem definir os conceitos, o que traria à luz a capacidade das coisas de gerar esses conceitos. Esse movimento de esvaziar a noção prévia da coisa e preenchê-la com conceitualizações pensadas a partir dos dados etnográficos termina por se tornar uma fonte reflexiva para possíveis futuras conceitualizações no campo da teoria antropológica e arqueológica. Segundo Holbraad e Pedersen, isso iria ao encontro a uma das premissas básicas da virada ontológica que discute as formas às quais ês antropólogos estudam os materiais etnográficos e que podem ter um efeito nos termos os quais eles são estudados (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p. 217).

Por fim, o último momento desse experimento metodológico propõe uma virada cuidadosa, onde a coisa se tornaria seu próprio conceito. Outra questão importante com essa proposta é a ideia de que as coisas podem contribuir para sua própria análise a partir de estudos e reflexões de suas propriedades, unindo questões materiais e conceituais em cada objeto analisado, levando esses atributos a um papel protagonista das análises arqueológicas. Em tais análises mais do que questões discursivas, ressaltasse a importância do caráter afetivo a partir das relações estabelecidas entre pessoas e coisas com as experimentações com o que se escuta, enxerga, prova, toca e experimenta da coisa. Com exercícios onde os dados prévios se desmancham para dar lugar a essas questões sensoriais nos envolvimento e nas relações com os objetos.

Segundo Holbraad e Pedersen, essas ideias seriam o cerne das propostas antropológicas de Marilyn Strathern (2004), de deixar os encontros etnográficos afetarem o exercício dê antropólogos, com a prática de uma comparação antropológica que termina por envolver uma forma de abstração que cria o potencial para a conceitualização interna dos materiais etnográficos sob investigação (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p. 219). Tal movimento de transformação levaria os materiais etnográficos a se transformarem em conceitos, com uma transformação interna das coisas, que resultaria na coisa a se diferenciar dela própria, numa transformação como um conceito. A proposta seria levar essas ideias para o campo de análises de objetos e conseqüentemente à arqueologia.

Como um exemplo desse exercício conceitual e metodológico, Holbraad apresenta o caso do *Aché*, o pó “sagrado” utilizado pelos adivinhos Afro-Cubanos, que possibilita a aparição de deidades durante as cerimônias de adivinhação. Ao levar a sério o que os adivinhos dizem, o poder do pó reside em revelar as divindades *oddu* durante esses conselhos de adivinhação no qual elas se espalham. Para entender como melhor se conceitualiza esse poder é necessária uma análise detalhada de sua operação material durante o conselho. Ao focar as propriedades materiais do pó, Holbraad mostrou que o *oddu* era revelado na superfície em virtude de sua procedência material. Do ponto de vista dessas propriedades materiais, o autor concluiu, que o poder do *Aché* reside em sua mobilidade, sua capacidade de ser deslocado para dessa maneira poder revelar as divindades *oddu* através dos movimentos. Isso traz a ideia de que as divindades que o pó revela são elas próprias deslocamentos. Concebida como um estado de movimento, a transcendência se torna uma questão de distância e a imanência uma questão de proximidade.

Com isso, os próprios movimentos dos *oddu*, não são apenas as capacidades de atravessar distâncias, mas sim são elas mesmas travessias, elementos em cursos constantes (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017). A discussão trazida por Holbraad destaca como o pó foi conceitualizado a partir de seu poder originado em suas propriedades materiais, o que aponta para um exercício em que as coisas podem indicar suas próprias questões conceituais a partir de suas análises materiais realizadas durante um estudo antropológico ou arqueológico.



**Figura 1 - A proposta metodológica da arqueologia ontológica recursiva (Desenho feito pelo autor).**

Todo esse movimento para a criação conceitual a partir dos próprios materiais e de suas propriedades pode ser apoiado pela ideia da Pragmatologia (relacionada ao conceito de Pragmatogonia, proposto por Witmore (2007), que seria quase como uma “ciência das coisas”, uma capacidade das coisas de se transformarem em conceitos, através do exercício de se “*pensar a partir das coisas*” e *extrair conceitos dessas coisas como uma técnica analítica distinta* (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p. 239). Uma coisa composta. Identificar diferentes temporalidades, logros históricos e trajetórias presentes em sua constituição (WITMORE, 2007, p. 311). Holbraad e Pedersen destacam o poder de aplicação de tais reflexões para além da antropologia e a arqueologia, onde as propriedades materiais das coisas poderiam formar a base conceitual de experimentações sem a mediação de um projeto humano, com a produção de conceitualizações que expressem em formas abstratas um conjunto de realidades concretas.

Com essa abordagem proposta por Alberti, a partir do diálogo com Holbraad e Pedersen, o objetivo final seria alcançar a alteridade para perceber o componente ontológico presente na matéria e, portanto, perceber as subjetividades de outras

ontologias presentes nesses objetos. Assim, a ideia de recursão trazida por Alberti seria esse processo contínuo de reflexão sobre os próprios materiais arqueológicos, com a disposição de permitir que se abram possibilidades de que nossos conceitos ocidentais sejam transformados pelos conceitos do *outro*, presentes em outras ontologias não ocidentais. A proposta desta metodologia arqueológica possui um caráter anti-representacional e a partir de colocar em primeiro plano as anomalias que surgem nas análises arqueológicas visa dar visibilidade às ontologias locais utilizando este conceito como ferramenta analítica para compreender o arqueológico, ou seja, um reconhecimento da alteridade presente nos próprios objetos (ALBERTI, 2016, p. 173).

Entretanto, algo importante destacado por Alberti é o cuidado para evitar generalizações em proposições que perpassem os contextos específicos estudados. As teorias e os pensamentos indígenas presentes nesses exercícios de experimentação conceitual contribuem para evitar essas generalizações, pois ao lidar com outras ontologias exige-se um cuidado de trabalhá-las localmente em cada contexto. Com as ampliações de maneira acrítica corre-se o risco de transformar as ontologias locais em epistemologias e descaracterizar a abordagem proposta.

Algo que vai ao encontro das reflexões realizadas por Zoe Todd (2016) e Vanessa Watts (2013) em suas críticas em relação à virada ontológica e as ideias do pós-humanismo, que ao propor generalizações constantemente ocultam e excluem os povos indígenas. Segundo essas autoras, essas propostas devem ser territorializadas, obedecendo o espaço onde foram originadas, com um respeito e um exercício de uma reflexão que leve em conta a comunidade e a ontologia original do conceito trabalhado. Isso é algo fundamental para que toda a proposta de uma antropologia ou arqueologia ontológica ganhe a força suficiente para realizar as mudanças e as abordagens propostas.

Para concluir essa apresentação da arqueologia ontológica recursiva mostrarei dois exemplos de seu uso em trabalhos arqueológicos. O primeiro discutido por Alberti sobre um estudo de caso que propõe uma análise antropomórfica de vasos em miniatura encontrados no sítio La Candelaria, no noroeste da Argentina na década de 1960, e o segundo o estudo realizado por Florencia Ávila com a comunidade ceramista de Chipihuayco, localizada nos vales do sul da Bolívia.

O estudo de Alberti tem como ponto de partida um questionamento da interpretação tradicional dada a esse tipo de “material arqueológico” como algo diretamente relacionado ao corpo humano com representações de uma mudança na escala desses corpos (ALBERTI, 2013). Para isso, o autor se baseou em informações etnográficas do povo amazônico Wari, nas quais as miniaturas foram criadas por especialistas religiosos e assumiram o papel de armadilhas para atrair os espíritos dos corpos e, assim, capturá-los. Em vez de fazer uma simples analogia, Alberti buscou pensar nessas informações etnográficas como um ponto de partida para uma teoria de objetos em miniatura encontrados na Argentina, pensando nas implicações das noções atuais de tamanho, escala e dimensionalidade presentes no pensamento perspectivista amazônico, em relação aos corpos humanos.

Alberti sugere que este material seria de fato armadilhas espirituais e não necessariamente miniaturas, com uma mudança de pensamento de escala para um caráter de intensidade ao invés de tamanho. A ideia de Alberti tem duas bases definidas, uma delas é um questionamento da ideia de representação, onde os “materiais arqueológicos” não podem representar princípios gerais como forma de manifestá-los visualmente, mas devem ser vistos como encarnações desses princípios. Para ele, os vasos analisados existem em estado de equivalência ontológica com outros corpos e pensamentos. E o outro seria o saber indígena tratado como um discurso teórico sobre a natureza da realidade e não apenas como uma interpretação dessa realidade (ALBERTI, 2013, p. 46). Isso leva Alberti a considerar que qualquer intervenção nos corpos em miniatura do material analisado não é como uma representação desse ato, mas como uma alteração corporal efetiva em uma dimensão maior e mais real.

Assim, os corpos e potes de cerâmica seriam formados da mesma maneira através do mesmo processo de fabricação. Usando a teoria do Perspectivismo, o autor considera que cada mudança corporal significa necessariamente uma mudança de perspectiva e de mundo. Portanto, a escala apontaria para uma relação entre corpos e almas e sua intensidade presentes neste tipo de relação. Segundo Alberti, um corpo pequeno, mas intenso, seria igual a um maior, uma vez que os efeitos dos espíritos manifestados nesses objetos seriam os mesmos e a escala não apontaria para uma ação comparativa como modelo de corpo humano.

Ao considerar os vasos de cerâmica como corpos humanos, seguindo as teorias indígenas, Alberti aponta que esses objetos são constituídos e proporcionados por afetos e capacidades que incitam diferentes tipos de relações e ações. Para tanto, o autor buscou esvaziar o conceito original de artefatos, e valendo-se de uma teoria local para re-conceituar o objeto a partir de uma ideia que altera o significado anteriormente dado. Nesse exercício, Alberti não considera mais os potes em miniatura como representações em pequena escala de corpos humanos, mas os considera na perspectiva do pensamento perspectivo amazônico ponderando os corpos em construção e alteração posteriores, sem fazer diferença da alma ou espírito presente.

Já o estudo realizado por Florencia Ávila (2020) com a comunidade ceramista Chipihuayco, nos vales do sul da Bolívia teve como objetivo principal discutir ideias e conceitos sobre o universo da produção cerâmica dessa comunidade a partir de uma abordagem recursiva. Ávila trabalha com a proposta de Alberti e também com reflexões de Alfredo González Ruibal de uma prática de uma etnografia arqueológica do presente, que leva em conta a materialidade, a multitemporalidade e experiências alternativas de história e lugares, valendo-se de descrições materialmente densas de sociedades presentes e passadas (GONZÁLEZ-RUIBAL, 2017, citado por ÁVILA, 2020, p. 157). O ponto de partida da autora é um questionamento sobre como enfrentar situações em que as explicações da própria comunidade eram contrastadas com as suas. A fim de pensar e entender essas diferenças ontológicas, além de uma democratização dos relatos do passado e do presente, e com uma grande preocupação e compromisso com esses outros saberes Ávila estabelece um diálogo com Alberti (2016), Viveiros de Castro (2013) e Cabral (2014a) sobre a importância de levar a sério esses conhecimentos como teoria, assim como, confrontar nossos conceitos explicativos com os sistemas de conhecimento do *outro*.

A autora destaca o enfoque de Alberti por trabalhar com o material a fim de potencializar a diferença ontológica e usá-la como uma ferramenta para teorizar o material arqueológico, desafiando as bases disciplinares da arqueologia (ÁVILA, 2020, p. 155). Com isso ela propõe discutir questões e conceitos para refletir sobre formas alternativas da construção do conhecimento “a partir do *outro*” e não “sobre o *outro*”. Ávila se dedicou a estudar as práticas ceramistas na comunidade de Chipihuayco, a partir de

um movimento de confrontar conceitos explicativos presentes nesses diferentes sistemas de conhecimento, utilizando o conceito de uma *prática nuclear*, relacionado a universos de atividades que constroem e ajudam a manter uma identidade comunitária (ÁVILA, 2020, p. 166). Assim, a grande rede de relações afetivas criada entre diferentes atores associadas à olaria, termina por reforçar identidades locais e criar um sentido coletivo, algo que considera a cerâmica para além do simples objeto.

Com isso, a cerâmica como prática nuclear pode ser pensada como uma forma de ativação afetiva intencional que aproxima os diferentes agentes sociais, mediadores entre mundos e materialidades diversas, em agenciamentos estabelecidos entre humanos e não-humanos. Ao “levar à sério” esse universo cerâmico de Chipihuayco, Ávila buscou trabalhar com explicações que respeitassem os próprios termos e concepções da comunidade, e a partir desses encontros inter-ontológicos, promover encontros inter-epistêmicos que resultassem num cuidado para evitar a violência colonial. O trabalho de Ávila se apresenta como um importante exercício para a aplicação da proposta ontológica recursiva de Alberti num contexto etnográfico/arqueológico, para pensar como as sociedades contemporâneas concebem e se relacionam com suas materialidades do presente e passado, a partir de um respeito e compromisso com esses conhecimentos e ontologias.

### **Por uma descrição densa e análises das propriedades das coisas.**

Por fim, destaco outras duas questões importantes nesse processo proposto para pensar reflexões e metodologias para o exercício de uma arqueologia ontológica recursiva. A primeira é oriunda das próprias discussões apresentadas pela virada ontológica, recuperadas da antropologia simbólica e interpretativa de Clifford Geertz, com a ideia de uma descrição densa, aqui adaptada para as análises dos objetos e das coisas. Ainda que discutida anteriormente por esse investigador sob uma perspectiva simbólica e representacional, algo oposto do que está sendo proposto por essa pesquisa, me parece importante tomar algumas questões repensadas anteriormente por Geertz para formar parte dessa proposta. A ideia de uma descrição densa, discutida anteriormente por esse autor estava relacionada à sua própria noção de cultura, formada por teias de

significados tecidas pelos humanos, e compartilhadas socialmente. O exercício da etnografia ao propor um conhecimento da cultura seria uma estratégia importante a fim de realizar um registro atento dos fatos e elementos culturais para possibilitar uma busca pela análise e interpretação dos significados presentes nessas sociedades. Segundo Geertz, haveria dois tipos de descrições, as “finas” e as “grossas”. Para exemplificar isso ele descreveu uma “descrição fina” de uma piscadela como sendo um fenômeno físico, mas uma “descrição densa” dessa mesma piscadela serviria para contextualizá-la a fim de buscar descobrir o significado simbólico por trás disso. A necessidade de uma descrição densa passaria por essas questões. Uma descrição detalhada das ações observadas (GEERTZ, 1989).

Já autores da virada ontológica defendem um regresso a essa descrição detalhada como uma das ferramentas elementares da antropologia, como uma maneira de evitar as abundantes interpretações nos materiais etnográficos e assim perceber as particularidades ontológicas presentes nesses relatos sem a carga conceitual e interpretativa atribuída por esses investigadores. Essas ideias chegam até as discussões arqueológicas com as reflexões apresentadas por Christopher Witmore e Bjornar Olsen em suas propostas de um fazer arqueológico que retorne a essa extensa descrição dos objetos e das coisas. Olsen propõe o exercício de uma prática de trazer partes da realidade arqueológica abandonada em relatórios comuns, a partir dessas densas descrições. Algo que estava no embrião da arqueologia moderna com as práticas dos antiquários e exploradores que antecederam o estabelecimento da arqueologia profissional.

Para Olsen a importância da descrição densa possibilita *dar voz às coisas e aos outros seres* implicando também uma divulgação mais ampla do conhecimento arqueológico (OLSEN, 2012, p. 27). Com isso se propõe descrições mais criativas e subjetivas dos trabalhos de campo, com as emoções das escavações e a rotina dos arqueólogos, da mesma maneira como faziam esses aventureiros e exploradores, de modo a buscar os resquícios ontológicos nesses materiais e no contexto do trabalho de campo. Também destaco a proposta de Alfredo González-Ruibal, de pensar uma etnografia arqueológica que leve em conta a materialidade, a multitemporalidade e histórias

alternativas, a partir de uma prática de densas descrições materiais dessas sociedades do passado e do presente (GONZÁLEZ-RUIBAL, 2017).

Esse exercício para uma descrição detalhada das coisas tem uma base subjetiva e afetiva, e como destacou Olsen, é fundamental para o retorno dos detalhes e das descrições subjetivas da prática arqueológica. Com isso eu retorno às ideias propostas por Pellini (2018a) e Zarankin e Cruz (2017) de que a afetividade e uma narrativa alternativa são elementos de fundamental importância para levar a sério as ontologias não ocidentais e a presença de outras classes de seres e modos de existência renegadas pelo sistema de verdade cartesiano ocidental. O descrever é em si mesmo um ato de afeto, um processo em que está presente a carga subjetiva dos pesquisadores. Uma descrição que se pauta não pela interpretação apurada, mas sim pela construção de um relato detalhado da prática de campo, dos objetos e seus campos de relações, bem como os sentimentos e sensações de cada dia de um trabalho.

Essa operação passa também pelo outro elemento presente nessa última parte de minha proposta, que é a análise minuciosa das propriedades materiais das coisas e dos objetos estudados. Essas ideias já foram apresentadas por autores da virada ontológica como Holbraad e Pedersen (2017), e são fundamentais para a proposta da arqueologia ontológica recursiva. A importância de uma observação detalhada da matéria criaria possibilidades de contribuir para uma própria análise da coisa, de seus conceitos, a partir de estudos e reflexões de suas propriedades, unindo questões materiais e conceituais em cada objeto analisado. Seria a partir dessas análises das propriedades das coisas fazendo uso de uma descrição densa e detalhada que forneceria elementos suficientes para possibilitar uma reflexão para a “extração” de conceitos desses materiais. O que possibilitaria um retorno do conceito como coisa num ato reflexivo. Essa descrição também vai ao acordo com outra proposição da metodologia conceitual proposta por Alberti que é *esvaziar as coisas de seus significados anteriores*. Ao realizar esse relato minucioso de um material se exclui as interpretações prévias e possibilita a presença de detalhes ontológicos presentes no objeto, o que levaria ao primeiro passo do exercício da arqueologia ontológica recursiva.

A análise das características materiais das coisas também apresenta outro elemento importante que é um contato mais próximo a esses objetos, para que a coisa

afete ês investigadories, da mesma maneira que o exercício do *encontro etnográfico* proposto por Marilyn Strathern (2014), e Jeanne Favret-Saada (2005). O *deixar ser afetado pelas coisas* é uma abertura ao *outro*, uma abertura ao próprio resquício ontológico e às alteridades presentes nesses materiais. Um pouco também do que postula Tim Ingold (2015b) e Matt Edgeworth (2012), com as ideias de *seguir o material*, estabelecer uma relação próxima a ele e buscar as histórias que constituem as suas propriedades. Questões que emergem a partir de um emaranhamento afetivo dêes pesquisadories com o objeto, rompendo a fixa barreira cartesiana entre sujeitos e objetos, onde ambos se constituem e se moldam a partir dessas relações.

Esses encontros produzem efeitos múltiplos em ês investigadories e na coisa observada. Pois como propõe Karen Barad (2003; 2007), os objetos são fenômenos relacionais, compostos por partículas que ocupam uma única posição em cada momento do tempo. O ato de observá-las já altera o comportamento dessas partículas, muda a natureza do que está sendo observado. Essa relação caracterizada por um movimento de dupla afetação também produz importantes questões de conhecimento, devido à grande capacidade de gerar significados presente nas coisas. Conforme afirma Edgeworth, “os artefatos também têm direcionalidade, apontando para usos a que podem ser aplicados e ritmos com os quais podem ser utilizados, dentro desse espaço prático imediatamente em frente ao corpo humano” (2012, p. 80).

Ou seja, é partir desse encontro afetivo, material e subjetivo entre ês arqueólogues e seus objetos, paisagens, elementos arquitetônicos, estratos do solo, e os demais elementos presentes num trabalho de campo que surgem saberes, práticas e ontologias presentes nas coisas e nesses contextos.

### **Considerações finais do capítulo.**

Com a apresentação do referencial teórico e dos principais conceitos utilizados nas reflexões presentes nesta pesquisa, penso que foi possível identificar todos os processos realizados para chegar à construção do meu estudo. Ao percorrer todo o percurso epistemológico do desenvolvimento do conceito de ontologia na antropologia e na arqueologia, foi possível apresentar como essa abordagem foi pensada ao longo do

tempo. Discutindo suas principais características meu objetivo foi o de justificar a utilização de tal referencial teórico para o desenvolvimento dessa pesquisa. Dentre as outras correntes e abordagens presentes na teoria arqueológica, acredito que aquela que utiliza o conceito de ontologia para pensar seus objetos de estudo é a que mais se aproxima da proposta de estudar outros modos de existência nas ontologias do passado fazendo uso de teorias e filosofias dessas ontologias não ocidentais.

A arqueologia ontológica recursiva é a abordagem que leva a sério esses elementos para trabalhar com seus objetos. Além disso, penso que tal abordagem está também de acordo com as minhas próprias ideias e ideais de como um trabalho arqueológico e científico deve ser conduzido, a partir do ato de levar a sério as várias subjetividades com o exercício de ouvir e respeitar ês diferentes atories que fazem parte dos diversos mundos, sejam eles humanos ou não-humanos.

Por fim, acredito que o uso de teorias varia de acordo com nossos objetivos e problemas levantados em nossas propostas de pesquisa, onde não existe uma teoria única que possa ser aplicada a diferentes estudos de caso. Nesse sentido, concordo com o que foi proposto por Tania Andrade Lima, que comparou o uso da teoria arqueológica a uma “caixa de ferramentas”, em que “certa perspectiva teórica pode ser absolutamente inadequada para resolver uma determinada questão, enquanto que em outra circunstância pode ser aquela que produz a melhor explicação do fenômeno investigado” (LIMA, 2006, p. 137).

## Capítulo 2 – Os universos têxteis maya e mesoamericano.

Após ter tecido os primeiros fios desse emaranhado relacional, passo a discutir os demais entrelaçados que fazem parte dessa pesquisa, entretecendo o tema central de meus estudos de caso: os envoltórios têxteis mayas. Este capítulo apresentará um contexto geral do mundo têxtil entre os povos mayas e mesoamericanos, assim como os principais trabalhos sobre os envoltórios cerimoniais entre ês mayas, para discutir o que seria o “estado da questão” desse tema. Assim como o anterior, esse também é um capítulo ainda bastante ancorado numa tradição arqueológica ortodoxa disciplinar. Posteriormente à sua escrita e a partir de conversas com Andrés Zarankin percebi que a apresentação dessa parte com a descrição das técnicas e trabalhos anteriores sobre os envoltórios mayas, chamados pela academia de “estado da arte”, ou “estado da questão”, são reminiscências do meu lado arqueólogo ocidental científico. Assim, esse capítulo representa um passo desse repensar no meu *eu* gerado pela afetação provocada por essa pesquisa.

Partindo desde uma perspectiva mais ampla, é importante retomar que as últimas décadas presenciaram um avanço da pesquisa arqueológica têxtil para além dos limites da descrição para incluir não apenas o estudo de tecidos, cestaria, e fibras no registro arqueológico, mas também os diversos sistemas culturais que moldam sua produção e uso (WEBSTER; DROOKER, 2000, p. 1). Para Laurie Webster e Penelope Drooker, a investigação arqueológica têxtil assume cada vez mais o seu lugar ao lado de pesquisas com cerâmicas, líticos e outros restos não perecíveis, sobre tudo, a partir da presença de novos métodos analíticos, a ascensão dos estudos feministas (WEBSTER; DROOKER, 2000, p. 2), e um avanço nas possibilidades de análises oriundas da arqueometria. A maioria dês pesquisadorias que se dedicam aos estudos têxteis navegam por uma ênfase tecnológica ou estilística, com análises descritivas, aplicações de técnicas físicas e químicas e replicação, com a prática da arqueologia experimental, além de estudos etnoarqueológicos, dinâmicas sociais, de gênero, intercambio e comercio, elementos religiosos e simbólicos.

A manufatura têxtil é composta pelo manejo, cuidado, cultivo, ou coleta das fibras e implica um processo complexo e dinâmico, que requer a presença de conhecimentos,

práticas e tecnologias específicas. Recentemente, Antoinette Rast-Eicher, Sabine Karg, e Lise Bender Jorgensen (2021), ao analisarem tecidos proveniente do sítio de Çatalhöyük, Turquia, identificaram que estes estariam entre os primeiros exemplos conhecidos de manufatura têxtil no Oriente Próximo e na Europa, durante o Neolítico.

Essa antiguidade das manifestações têxteis presentes em diferentes grupos não apenas relaciona a manufatura têxtil com questões práticas cotidianas, mas também como algo presente nas ontologias desses diferentes coletivos. Viajando para a região mesoamericana, as tramas e urdiduras, os diferentes fios, suas texturas, cheiros e cores aparecem em narrações dos diferentes povos relacionadas a percepções da formação dos seres e do cosmos. Cecilia Klein, ao analisar uma parte do *Chilam Balam de Tizimín*, identificou uma narrativa sobre o “alongamento da terra”, a partir da ação de uma tecelã que prepara os fios da urdidura de seu tear (KLEIN, 2015, p. 219). Com a ideia de um cosmos formado por um grande entrelaçamento de fios em uma trama que une céu e terra em uma enorme costura (Klein 2015:235). Além disso, os têxteis mesoamericanos são pensados e tratados como elementos para descrever e pensar a relação com o *outro* lado, o *outro* espaço ontológico, como tecer, dobrar, embrulhar, amarrar, cobrir. Tais operações seriam elementos fundamentais para desenvolver mudanças nas condições do ser, tal como destaca o antropólogo Pedro Pitarch (2018, p. 135). Essas questões serão discutidas com mais detalhe ao longo dessa pesquisa.

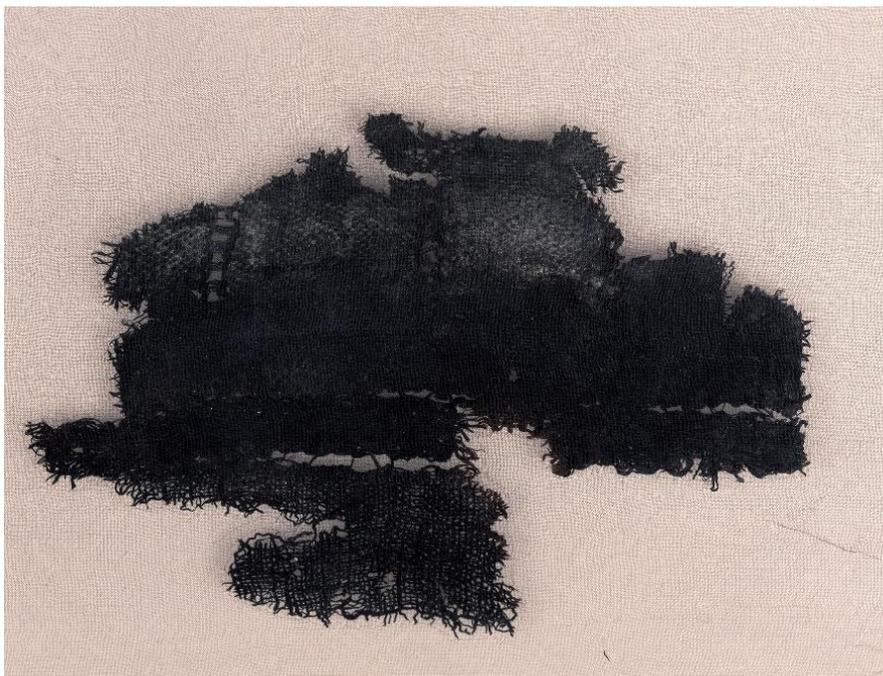
A evidência mais antiga de algodão não fiado na Mesoamérica data de antes de 5000 AEC e foi encontrada em Coxcatlán, no Vale de Tehuacán, ao sul de Puebla, México (ANAWALT, 2000, p. 206). Já os primeiros têxteis manufaturados encontrados datam de 8.000 AEC e foram coletados em uma caverna no sítio de Guila Naquitz em Oaxaca, México. Para discutir a importância fundamental que o têxtil adquiriu ao longo da história dos povos mayas e em toda a Mesoamérica, passo agora a apresentar os componentes físicos e as principais técnicas empreendidas pelas tecelãs e tecelões presentes em diversas partes desse mundo mesoamericano.

## **Métodos e Técnicas.**

Entrando no universo das técnicas de criação têxtil, é importante destacar a presença de um conhecimento de longa duração desenvolvido ao longo dos séculos, em que a maioria das técnicas utilizadas pelas tecelãs e tecelões nas diferentes comunidades mayas da atualidade, são uma continuação das tradições pré-hispânicas (BARRIOS *et al.*, 2016; PANCAKE, 1999, p. 119). O principal método utilizado por ês antigues mayas é a do tear de cintura, chamado *k'bem'al*, em maya k'iche' (BARRIOS *et al.*, 2016, p. 30), é uma ferramenta portátil, onipresente na Mesoamérica desde a antiguidade até o presente, em que uma extremidade é amarrada a uma árvore ou poste, enquanto a outra é amarrada à cintura da tecelã ou tecelão que mantém a tensão na urdidura quando o peso corporal é usado (MCCAFFERTY; MCCAFFERTY, 1996, p. 22). Uma característica importante deste tear é sua capacidade de produzir tecidos com quatro bordas completamente acabadas (ANAWALT, 2000, p. 210).

No início dos trabalhos com têxteis, depois que as fibras têxteis mais macias começaram a ser fiadas, as tecelãs descobriram que a resistência desses fios flexionados mais macios poderia ser melhor utilizada quando combinados em uma estrutura de tecido. Como resultado, a manufatura têxtil se desenvolveu a partir do entrelaçamento de dois elementos de fio; urdidura e trama. A urdidura é o conjunto de fios que são dispostos ao longo do tear e entre os quais passa o fio ou a trama. Estes últimos são os conjuntos de fios dispostos horizontalmente e juntos constituem a estrutura têxtil básica (EMERY, 2009).

Segundo Matthew Looper, restos têxteis do período Clássico maya revelam a presença de fios de algodão fiados em Z e S com pelo menos três tipos de tramas lisas, brocado (tramas lisas com decoração de trama complementar), sarja, ponto duplo, tela, tecido felpudo e tapeçarias (LOOPER, 2007, p. 85). As letras Z e S referem-se à direção de torção dos fios torcidos ou dobrados (EMERY, 2009). Em relação às medidas de diâmetro, o número de torções por centímetro e o ângulo de torção para fios de urdidura e elementos de trama são métodos úteis para analisar elementos de tensão e diferenças na textura do tecido (MOREHART *et al.*, 2004, p. 52). Têxteis com esta configuração técnica foram encontrados arqueologicamente em Chichén Itzá, nas coleções recuperadas no Cenote Sagrado do sítio, Mayapán, Aguateca e Río Azul (MOREHART *et al.*, 2004, p. 53).



**Figura 2 - Fragmento de têxtil recuperado no Cenote Sagrado de Chichén Itzá, México. (Cortesia do Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, 984-2-20/25613).**

No entanto, a urdidura e a trama nem sempre são montadas da mesma maneira. Existem diferentes configurações que levam à diferentes técnicas empreendidas. As representações mais comuns parecem ser feitas de tecido simples, ou *Tafetá*, composto por urdidura e trama simples, com um único fio de trama cruzando um fio de urdidura. Tal configuração também pode ser apresentada por uma urdidura entrelaçada nas extremidades. O *Taletón*, é uma variação do anterior, e também é conhecido como “tecido semi-simples ou irregular”, com dois ou mais fios da trama que cruzam um fio da urdidura (ATLAS DE TEXTILES INDÍGENAS, 2014, p. 83). A *Esterilla* é outra variedade de *Tafetá* e é composta por dois fios de trama que cruzam dois fios de urdidura, ou três, por três, por exemplo, sempre com os mesmos elementos. Já a *Tapeçaria* tem como principal característica o fato de que os fios da trama não cruzam toda a largura da urdidura, eles têm um limite, um ponto de onde retornam. Outra característica é que os fios da urdidura não são colocados muito próximos, para que possam permitir a passagem da trama (ATLAS DE TEXTILES INDÍGENAS, 2014, p. 83).

Entre os povos mesoamericanos também é possível encontrar a técnica conhecida como tecido *Confite* ou veludo. É um tipo de têxtil simples constituído por fios extras da trama dispostos em intervalos regulares. Há também o *Enlazado*, no qual dois fios da trama entrelaçam dois ou mais fios da urdidura. Esta é considerada uma das primeiras técnicas usadas na elaboração de esteiras e cestos (GUADALUPE MASTACHE, 2005, p. 30). O *Damasco*, que se configura por bainhas de urdidura irregularmente entrelaçadas ao longo da trama, o *Jasper* ou *Ikat*, que têm os fios tingidos para tecer o tecido, algo que cria um desenho geométrico com bordas suaves, capaz de evocar contornos arredondados, são exemplos de outras técnicas utilizadas.

A decoração de tecido adicional, decorativa, chamada de *Brocado* aparece com frequência nos longos *huipiles* usados por mulheres de elite e por mulheres pertencentes a outros espaços ontológicos entre ês mayas pré-hispânicos. O *huipil* usado pela Señora Wak Tuun plasmada no Lintel 15 de Yaxchilán, México, em uma cena de um contato com um ancestral, mostra um tecido ornamentado com desenhos geométricos complexos, sugerindo os fios entrelaçados característicos do Brocado (REENTS-BUDET, 2017). Esta técnica é realizada com o tecido ainda no tear e consiste na introdução de fios de trama extra para obter desenhos no tecido (Figura 3).

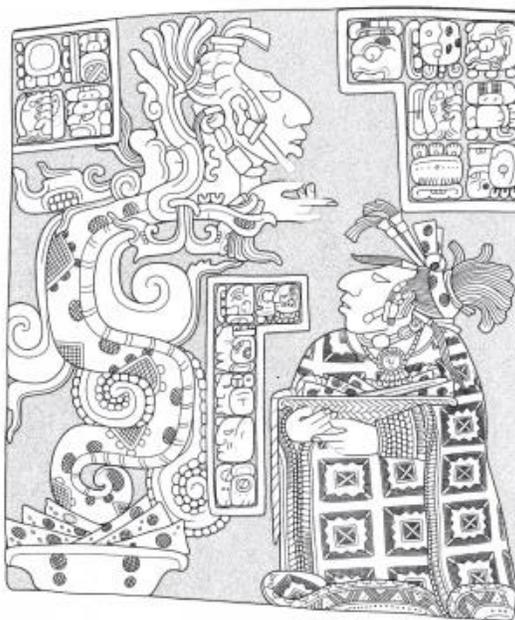


Figura 3 - Lintel 15 de Yaxchilán, México (Desenho de Ian Graham, IN: Graham; Von Euw, 1977).

Entre os mayas e outros povos mesoamericanos, também é comum a presença de *Fiação Fixa* e *Fiação Solta*. Esta última é feita com uma espiral pesada no eixo do fuso, onde o fuso giratório é solto repetidamente para puxar e torcer a fibra. Já a *Fiação Assistida* ou *Fixa*, por sua vez, é realizada com a ponta do eixo do fuso apoiada em uma cuba pequena ou uma superfície plana, o que proporciona maior controle sobre o processo de fiação, resultando em um fio mais liso e de maior qualidade. A *Fiação Solta* só pode ser feita com fibras descontínuas relativamente longas, como o *maguey*, por exemplo, enquanto o algodão é mais adequado para *Fiação de Suporte* (MCCAFFERTY; MCCAFFERTY, 1996, p. 23-24).

Outra técnica importante que aparece no período pré-hispânico plasmada em materiais de pedra é o *Entrelaçamento Oblíquo*, que se apresenta com os fios entrelaçados em um arranjo diagonal com sobreposições e, em muitos casos, linhas mediais nos fios para enfatizar a estrutura do tecido. A técnica de *Tramas Envolventes* é uma variante um pouco mais complexa do enlaçado, na qual vários fios de trama envolvem um grupo de fios de urdidura, resultando na criação de pequenos espaços abertos no tecido (ATLAS DE TEXTILES INDÍGENAS, 2014, p. 84).

Entrando nas técnicas conhecidas como tramas múltiplas, uma das principais é a *Tela Doble*, ou pano duplo, formado por duas séries de fios de urdidura com dois fios de trama, de cores diferentes. Esta combinação permite a criação de um tecido reversível com tecidos independentes, mas que se unem nas zonas de mudança de cor. Já o *Cetim* é uma técnica pouco comum no tear de cintura, composta por pontas de urdidura que passam sobre alguns fios de trama, geralmente quatro ou mais fios. Ele apresenta uma aparência escalonada com duas faces com aspectos diferentes (ATLAS DE TEXTILES INDÍGENAS, 2014, p. 85). Por sua vez, a *Sarga* é formada por entrelaces, nos quais os fios da trama e da urdidura passam um sobre o outro, não se entrelaçando regularmente, resultando em um aspecto também escalonado. Por fim, encontra-se a *Gasa*, ou *Gase*, formada pelo entrelaçamento dos fios ímpares da urdidura sobre os fios pares da trama. É uma das técnicas mais complexas utilizadas pelos povos mesoamericanos ao longo de sua história. Um exemplo famoso entre os mayas é a imagem de uma mulher com um *huipil* feito de gaze, presente na pintura mural da Acrópole Norte de Calakmul, México.



Figura 4 - Mulher de Calakmul com huipil de gaze azul (Foto de Jorge Pérez de Lara, In: CORDEIRO; CARRASCO VARGAS, 2014).

Entre as imagens de envoltórios que aparecem em objetos de pedra e cerâmicos, é possível identificar a aplicação de combinações de técnicas de tecelagem que incluem bainhas produzidas com a técnica de urdidura e trama descontínua, além de tecelagem dupla e bordados intrincados. Ao analisar um envoltório cerimonial utilizado por especialistas em rituais contemporâneos na Guatemala, Elizabeth Caris (2017) descreve que essas envolturas não são visualmente diferentes de outros tipos de tecidos típicos mayas, pois misturam fundos listrados com elementos bordados. Chamado de *pisbal kotsih* entre os k'iche', esses tipos de envoltórios são compostos por dois panos costurados com bordados e assumem uma forma quase quadrada.

Outro elemento importante presente no universo têxtil mesoamericano é a cor, algo extremamente relevante por razões simbólicas e estéticas, com um grande número de técnicas e materiais de tingimento utilizados por especialistas na manufatura têxtil. Esses elementos podem ser minerais, animais ou vegetais. Os corantes vegetais vêm de flores como *Baba de León*, *Flor del Muerto*, *Lantana Cinco Negritos*, *Jacarandá*, musgos, folhas, caules, raízes, casca de madeira e frutas (BARRIOS *et al.*, 2016, p. 26). Já as

cores derivadas de animais incluíam um corante roxo claro de marisco (*Purpura patula pansa*) e vermelho carmim ou vermelho *cochinilla*, feito dos corpos secos e esmagados da fêmea desse inseto (*Dactylopius coccus*) que habita os *nopais*. Os corantes minerais, por outro lado, vinham de certas terras e diferentes óxidos. Quanto ao tingimento, os têxteis pré-hispânicos têm três métodos que foram usados, a fibra poderia ser tingida antes da fiação, ou o fio tingido após a fiação, ou o tecido tingido após a tecelagem.

Ao longo de diferentes épocas, houve uma notável variação na cor da fibra produzida pelo algodão, muitas vezes branca (*ichcatl*), presente em todas as áreas de cultivo de algodão, e marrom (*coyoichcatl*), não tão comum, e que é encontrada no regiões da Costa do Pacífico e do Golfo do México. Locais que apresentam as características básicas mais adequadas para o cultivo da planta, temperaturas quentes constantes, seguidas de uma estação chuvosa (BERDAN, 1987, p. 237).

A presença de exemplos de diferentes tipos de fabricação têxtil na arquitetura de cidades como Tikal, Copán, Uxmal, é uma importante fonte de conhecimento e acesso às técnicas utilizadas por ês antigues mayas em sua atividade têxtil, em exemplos e “moldes” de materiais duráveis feitos de diferentes tipos de rochas. Também podemos encontrar vestígios do antigo mundo têxtil entre ês mayas em diferentes objetos que vão desde cerâmicas, conchas, ossos, murais, rochas e outros materiais. Outras fontes importantes são os códices mayas, como o Códice Madrid e o Códice de Dresden, que apresentam cenas da manufatura têxtil com o tear de cintura, bordados e diferentes exemplos de tipos de indumentárias têxteis (BARRIOS *et al.*, 2016).

Entre as técnicas identificadas nas estruturas arquitetônicas está o *Intercalado Oblíquo*, como um estilo tecnológico que aparece em vários altares de pedra em Tikal, Guatemala, como altares 3, 7, 10, 19, 16, 18, ou mesmo Stela J de Copán. Esta técnica é semelhante à utilizada para a fabricação dos tapetes e apresenta-se com os fios entrelaçados numa disposição diagonal com sobreposições e, em muitos casos, linhas mediais nos fios para realçar a estrutura do têxtil. Há também uma grande ocorrência de desenhos de cordas torcidas.

**Um caminhar pelos têxteis mayas e mesoamericanos. O “estado da questão”.**

A prática e a importância de envolver com tecido certos tipos de objetos e seres é uma tradição difundida em toda a região mesoamericana e em outras partes do mundo, especialmente entre os povos de *Abya Yala*, como os povos andinos e os povos indígenas do atual território dos Estados Unidos (BROWN, 2015; BUBBA, 1997; LÓPEZ GARCÍA, 2010; PAUKETAT, 2013; TSCHOPIK, 1951; ZEDEÑO, 2008; 2009; 2013). Na Mesoamérica, a presença de elementos envoltos tem uma origem antiga que remonta ao período Pré-Clássico (2000 AEC – 250 EC) com ês olmecas, associados a diferentes elementos e objetos, como imagens de divindades ou forças da natureza, efigies, materiais de pedra, objetos usados para realizar cerimônias de auto-sacrifício e restos mortais de ancestrais importantes (MCANANY, 1995, p. 61; OLIVIER, 2007, p. 300). Essa prática de envolver certas coisas também é algo presente na própria cotidianidade dos povos mesoamericanos, como os exemplos de objetos de carga envoltos, assim como alimentos, como os *tamales*, preparados a partir de massa de milho com recheios diversos, envoltos em folhas de bananeira ou milho.

Comumente chamados de “*bultos sagrados*” pela bibliografia especializada, os envoltórios cerimoniais estão presentes em diferentes momentos da história maya e mesoamericana em diferentes fontes, e foram elementos importantes da vida ritual e cerimonial. *Tlaquimilolli* em língua náhuatl significa “coisa enrolada”, que deriva do verbo *quimiloa*, “enrolar algo em um pedaço de tecido”, ou também de *tlaquimilhuia*, “embrulhar ou empacotar algo para outro” (MOLINA, 2001, p. 90r citado por HERMANN LEJARAZU, 2008, p. 76)

Uma característica importante é a continuidade clandestina do uso de envoltórios cerimoniais durante o período colonial. Um dos primeiros a mencionar a importância desses envoltórios de tecidos nas práticas rituais mexicas foi o Frei Gerónimo de Mendieta (2002) ao destacar o comentário do Frei Andrés de Olmos sobre esses objetos como sendo “os principais elementos de culto do indígena”, “era el principal ídolo que tenían en mucha reverencia, y no tenían en tanta como a este a los bestiones o figuras de piedra o de palo que ellos hadan”<sup>9</sup> (OLIVIER, 2007, p. 281).

---

<sup>9</sup> “[...] era o ídolo principal que eles tinham em grande reverência, e eles não seguravam tanto as bestas ou figuras de pedra ou palitos que eles tinham quanto este” (tradução feita pelo autor).

Os *tlaquimiloli* estavam presentes em toda a Mesoamérica e diferentes fontes indicam uma presença marcante nas culturas do México Central e na região mixteca durante o período Pós-Clássico (900-1697 EC). Segundo Guilhem Olivier, entre as principais funções dos *tlaquimiloli* estavam o estabelecimento de uma conexão, uma comunicação direta com “deuses” e durante as guerras eles tinham a capacidade de prever o resultado de uma batalha (OLIVIER, 2006, p. 206). No início da ocupação espanhola na Nova Espanha, Frei Bernardino de Sahagún produziu informações detalhadas sobre os costumes funerários entre os mexicas, com a presença de fardos mortuários com os mortos envoltos em tecidos amarrados, adornados com papéis cortados que depois eram queimados (SAHAGUN, 1946, p. 314-317).

Na *Historia de Tlaxcala*, escrita por Diego Muñoz Camargo, aparece a existência de um envoltório cerimonial em posse de Gonzalo Tecpanécatl, senhor da parcialidade Tepeticpac, que continha os restos mortais de Camaxtle, entidade patrona dos tlaxcaltecas (MUÑOZ CAMARGO, 1998, p. 235-236). Outro cronista que mencionou a presença dos envoltórios cerimoniais foi Juan Bautista de Pomar em sua *Relación Geográfica* escrita em 1582, onde trata da existência de dois importantes fardos de Texcoco que foram cuidadosamente guardados no Templo Mayor daquela cidade (ACUÑA, 1986, p. 59). Ainda no México Central, registros de objetos envoltos entre os mexicas também aparecem nas fontes de Fernando Chimalpahin no *Códice Chimalpopoca*, nos escritos de Alvarado Tezozómoc na *Crônica Mexicana*, na *História de los Mexicanos por sus Pinturas*, além dos *Códices Florentino, Borgia e Boturini*. Outra fonte desse período foi Hernando Ruiz de Alarcón, que relata que os nahuas guardavam plantas, ídolos e copal envoltos em panos em pequenos cestos (RUIZ DE ALARCÓN, 1987, p. 135-136, citado por OLIVIER, 2017, p. 217). Os envoltórios também aparecem entre os nahuas de Guerrero, que guardavam cuidadosamente “petaquillas” que continham objetos sagrados de importantes ancestrais herdados de seus filhos e descendentes (RUIZ DE ALARCÓN *et al.*, 1952, p. 31 e 32, citado por HERMANN LEJARAZU, 2008, p. 89).

Além disso, tais objetos estão presentes em algumas das narrativas da criação do mundo e dos seres entre diferentes povos mesoamericanos. Como, por exemplo, na narração da criação do Sol e da Lua que ocorreu em Teotihuacán, narrada por Frei

Geronimo de Mendieta na *História Eclesiástica Indiana*. Em tal descrição, após o sacrifício dos deuses Nanahuatzin e Tecuciztécatl em uma fogueira, os dois foram transformados no Sol e na Lua. Em seguida desse sacrifício, ambos deixaram as roupas que vestiam, que foram transformadas em tecidos para embrulhar certos tipos de objetos, como paus, pedras verdes e couro de cobra e tigre (MENDIETA, 1980, p. 79-80, citado por OLIVIER, 2017, p. 214-215).

Outra história de criação que apresenta um envoltório como protagonista é a criação do envoltório de Huitzilopochtli, que aparece no *Códice Botturini*, também chamado de *Tira de la Peregrinación*, como sendo a própria presença deste ser durante a peregrinação mexicana depois de passar por Culhuacan (HERMANN LEJARAZU, 2008, p. 79). De acordo com o texto da *História Mexicana por sus Pinturas*, tal envoltório foi criado a partir da tanga deste ser ou de um tecido que envolvia seus ossos. Da mesma forma, o culto a Mixcoatl também tem sua origem em um envoltório com um tecido que envolvia cinzas, ou uma faca de obsidiana, obtida a partir da cremação da divindade Itzpapalotl. Algo semelhante aconteceu com as cinzas de Quetzalcoatl, que também foram envoltas em tecidos (OLIVIER, 2006, p. 201). Cada um desses envoltórios foi formado com os panos e relíquias de cada um dos mortos, sendo convertidos em importantes instrumentos de comunicação com esses seres. Os pesquisadores Guilhem Olivier e Manuel Hermann Lejarazu apontam que essas envolturas contendo ossos ou relíquias de ancestrais ou divindades tutelares funcionavam como uma espécie de memória de identidade que constituem uma identidade coletiva de um grupo (HERMANN LEJARAZU, 2008, p. 91; OLIVIER, 2007, p. 301).

No entanto, os *tlaquimilolli* não eram apenas relíquias de seres importantes, mas segundo algumas interpretações, como as de Molly Bassett, tinham também uma propriedade regenerativa e transformadora para cada ser (BASSETT, 2015, p. 176). Outra função de tais objetos era sua relação com as guerras. Ês tlaxcaltecas, por exemplo, usavam flechas presentes em um “envoltório sagrado” durante suas batalhas. Há evidências de que tais objetos foram disputados e levados durante as batalhas como símbolo da tomada do poder. Sacrifícios de batalha de soldados relacionados aos *tlaquimilolli* também são encontrados no *Códice Nuttall* e no *Códice Becker I*.

De acordo com Bassett, os envoltórios cerimoniais materializavam a presença divina que se revelava aos humanos em etapas particulares de sua história, momento do nascimento, e durante o estabelecimento de uma terra prometida. Funcionavam como símbolos de identidade e eram muitas vezes considerados a origem de um grupo ou local onde estava sediado. Em vários casos, os códices mostram templos que foram construídos para abrigar os envoltórios das divindades (BASSETT, 2015, p. 179).

Outra função dos *tlaquimilolli* eram os ritos de posse e ascensão dos governantes ao poder, algo discutido para o caso mexica por Guilhem Olivier, e também entre os mixtecos por Manuel Hermann Lejarazu. Segundo Olivier, os tecidos usados para vestir os futuros *tlatoani*, os governantes mexicas, eram as roupas dos “deuses” que cobriam as estátuas e envolviam seus “pacotes sagrados” (OLIVIER, 2017, p. 223). Tais presenças dos *tlaquimilolli* nos ritos de entronização de novos governantes vão além dos mexicas. Também é possível encontrá-los entre os governantes mixtecos e mayas.

Segundo Manuel Hermann Lejarazu, entre os mixtecos, os *bultos* são encontrados em rituais de fundação, em cerimônias de entronização de governantes, em festas periódicas, mas também em cultos particulares realizados pelo dono de algum envoltório (HERMANN LEJARAZU, 2008). O autor destaca a existência de diferentes tipos de envoltórios dedicados a determinados rituais, cerimônias ou divindades com uma orientação religiosa específica. Nesse mesmo tema, um importante trabalho realizado foi a dissertação de mestrado de Ana Cristina de Vasconcelos Lima (2017), que analisou os não-humanos nos códices mixtecos como os envoltórios de tecido. Vasconcelos Lima apresenta as diferentes interpretações de outros autores sobre esses objetos e identifica dois tipos de envoltórios nesses documentos, os sagrados e os mortuários. Além disso, em diálogo com o trabalho de Molly Bassett (2015), a autora propõe que os envoltórios não seriam simples representações, mas sim elementos que serviam de corpos de deuses ou qualquer outro material ou ser embrulhado.

Para outras partes da Mesoamérica, também encontrei discussões sobre a presença de envoltórios cerimoniais de tecidos. Em seus estudos sobre Teotihuacan, Annabeth Headrick (1999) propõe a existência de fardos mortuários naquela cidade. Segundo a autora, esses objetos eram um elemento importante da vida social de Teotihuacán, estabelecendo laços com os ancestrais, que serviram para estruturar as

linhagens dominantes. Esses tecidos envolviam personagens importantes que eram depositados em urnas funerárias junto com máscaras de pedra, tomando como modelo outros tipos de fardos mortuários mesoamericanos que apresentam características como os envoltórios mortuários tarrascos, ou imagens presentes entre ês mayas na Estela 40 de Piedras Negras ou no sítio Kaminaljuyu, ambos na Guatemala.

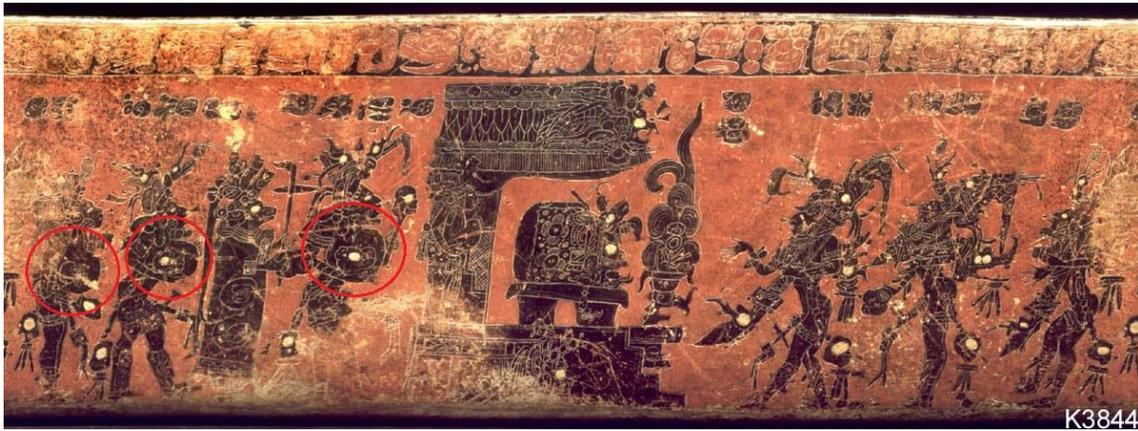
Outra presença de envoltórios cerimoniais na Mesoamérica aparece entre o povo wixárika do antigo reino de Nayar, localizado no atual estado de Nayarit, no México. A presença contemporânea de envoltórios cerimoniais nessas comunidades está relacionada às almas petrificadas de certos ancestrais (NEURATH, 2010, p. 60). Quando uma pessoa é transformada em um ancestral deificado, uma parte de sua essência, de sua alma, torna-se um pequeno cristal de rocha que é mantido dentro de um envoltório com flechas votivas amarradas e que são depositadas em um santuário chamado Xiriki.

Entre ês mayas, os envoltórios cerimoniais estão presentes desde o período Pré-Clássico (2000 AEC – 250 EC) como nas estelas 19 e 20 de Izapa, México, com os primeiros sinais de cerimônias com a prática de envolver certos objetos (GUERNSEY, 2006). Mais tarde, durante o período Clássico (250-900 EC), os envoltórios de tecido tornaram-se um motivo recorrente na iconografia das terras baixas, com a figura de nós compridos e bolsas redondas amarradas. Naquele período a presença dos fardos parece estar intimamente associada à herança do poder político e à ascensão à posição de governantes, como pode ser verificado pela iconografia e epigrafia associadas a essas imagens (PROSKOURIAKOFF, 1960; SCHELE; MILLER, 1983).



Figura 5 - Mapa da área maya com cidades do período pré-hispânico (In: MARTIN; GRUBE, 2002, p. 10)

Outra classe desses objetos que também aparecem no período Clássico são as imagens dos envoltórios no contexto de cenas relacionadas ao Inframundo ou dominadas por seres “fantásticos” como “deuses” ou outros seres não-humanos. Como exemplo temos o vaso da coleção de Justin Kerr, K3844 onde há uma cena que ocorre em um templo de outro espaço ontológico com a presença de seres não-humanos carregando envoltórios e facas de sacrifício em suas mãos. (Figura 6).



**Figura 6 - Cena com seres não-humanos carregando envoltórios e facas sacrificiais em suas mãos (Vaso K3844, presente no catálogo de Justin Kerr).**

O mesmo exemplo aparece em uma imagem na página 61B do Códice de Madrid, período Pós-Clássico em que os deuses E, D, A carregam a cabeça do “Deus” C envolta em tecido. A cena pode estar relacionada a outros casos de envoltórios desse tipo presentes na Mesoamérica em que uma envoltura é criada a partir dos elementos de uma entidade morta, como sua insígnia, ossos, roupas.

Outro tipo de material onde foram encontrados partes de envoltórios são os restos arqueológicos de sepultamentos, esconderijos ou oferendas, onde foram encontrados importantes objetos envoltos, algo semelhante ao que está presente nas descrições etnográficas. Um exemplo da presença destes materiais seria o esconderijo encontrado debaixo das escadas da Estrutura 5 D-46, palácio de Chak Tok Ich'Aak I, Garra de Jaguar, na Acrópole Central de Tikal, Guatemala, constituída por uma vasilha com estatuetas de concha *Spondylus*, pedra verde, madeira, nove imitações de ferrões de arraia, facas excêntricas de lítica e fragmentos de tecidos. Neste vaso há um texto em sua borda, que diz: “foi santificada a casa de..., o lugar sagrado do nono senhor sucessor, Moch-Xoc, 6 Cielo???, Garra de Jaguar, Senhor de Tikal (FREIDEL; SCHELE; PARKER, 2001, p. 240). Segundo David Freidel, Linda Schele e Joy Parker, o esconderijo faria parte de uma oferenda de um ritual de ativação de um edifício, e a presença de restos têxteis indicaria que se tratava de um envoltório cerimonial.

Nos estudos sobre o período Clássico a principal ideia e definição defendida por ês pesquisadores é que os envoltórios cerimoniais seriam “*bultos sagrados*”, “objetos poderosos, sagrados e de grande importância para esses povos”. Tal explicação

responde apenas em parte sobre o que tais objetos seriam de fato e por que eles estariam envoltos em tecido. Por isso, decidi realizar essa pesquisa a fim de chegar a uma definição mais clara do conceito de envoltura e da razão de embrulhar tais objetos.

Durante o período colonial maya, a presença de envoltórios cerimoniais é relatada em documentos etno-históricos, como a *Relación de las Cosas de Yucatán*, escrita pelo Frei Diego de Landa, o *Chilam Balam de Chumayel*, *Chilam Balam de Tizimín*, o *Título de Totonicapán*, os *Anales de los Cakchiqueles*, e o *Popol Wuj*. Esses registros principais sobre a presença de objetos envoltos apontam para duas características principais. A primeira é o envolvimento de corpos, ou seja, práticas mortuárias com corpos envoltos. A segunda são itens e seres embrulhados como relíquias de chefes fundadores de linhagens.

Entre ês mayas yucatecos, Frei Diego de Landa destaca que as divindades desses grupos também eram envoltas em tecidos e manuseadas pelos “sacerdotes” (LANDA, 1982, p. 72). Sobre os costumes funerários, Landa relata que antes de ser enterrado, o cadáver era envolto em tecidos e milho moído e pedras verdes eram colocadas em sua boca (LANDA, 1982). Em outra seção de seus textos, o religioso menciona a presença de envoltórios usados para envolver objetos relacionados a rituais de adivinhação e cura. Eram envoltórios com pequenas estatuetas da “deusa” Ixchel e pedras de adivinhação que eram embrulhadas em pano após o uso (LANDA, 1982). Outra informação importante sobre os costumes funerários dos grupos mayas do Yucatán colonial foi relatada por Pedro Sánchez de Aguilar que afirma que os corpos dos sacrificados antes de serem lançados nos cenotes eram envoltos em um tecido (SÁNCHEZ DE AGUILAR, 1639, citado por RUZ LHUILLIER, 1991).

Já entre os grupos mayas das Terras Altas da Guatemala, também é possível encontrar a presença desses dois tipos de envoltórios. Antonio de Fuentes y Guzmán, importante poeta e historiador guatemalteco do século XVII, relata em alguns de seus escritos o costume de cobrir os mortos com mantas de tecido entre esses grupos. Tais menções à importância das relíquias envoltas no início do período colonial também estão presentes no *Popol Wuj*, quando Balam Quitzé, o mítico fundador da linhagem Cavec, deixa para os filhos parte de sua existência, mencionando a presença de um envoltório com esses elementos importantes. Robert Carmack foi um dos primeiros a discutir o uso

desses objetos por ês k'iche' em suas migrações. Chamados de *Pison Q'aq'al*, eles foram manuseados e passados pelos líderes fundadores de linhagens para seus sucessores e continham relíquias de seus ancestrais fundadores (CARMACK, 1981).

É importante mencionar que o *Popol Wuj* trata esses envoltórios como sendo mantos *nahualizados*, envolturas têxteis que continham não apenas as partes das entidades fundadoras das linhagens e as “divindades”, mas também recebiam a presença dos *nahuales* dessas entidades (LÓPEZ, 1999, p. 59). Eles tinham esse poder de materializar esses *nahuales* no ambiente terrestre. Tais relíquias ancestrais também estão presentes em outros documentos etno-históricos encontrados nas Terras Altas da Guatemala, como o *Título de los Señores de Totonicapán*, que relata que no início do mundo o grande pai *Nacxit*, um dos primeiros líderes k'iche', deu a Balam-Quitze', um envoltório chamado *Girón-Gagal* (RECINOS, 2018, p. 216; 218).

Atualmente, podemos identificar a presença de certos envoltórios que dão corpo a alguns seres da alteridade, como os que estão presentes entre ês tz'utujiles, de Santiago Atitlán, Guatemala. Também na área das Terras Altas da Guatemala, entre ês k'iche', a palavra *baraj* é usada para nomear esses envoltórios de pequenos objetos e pedras poderosas que são embrulhados em tecidos. Alguns objetos como pequenos quartzos, sementes, cruzes de madeira, pedras, colares de contas de pedra verde, incensários de barro, barras cerimoniais, têm um alto status de importância e devem ser embrulhados. São todos objetos manuseados por pessoas especializadas (CORZO; TORRES ESTRADA, 2016, p. 158).

Na cidade de Pomuch, que pertence ao município de Hecelchakán em Campeche, México, existe atualmente uma importante tradição de envolver seus mortos em tecidos. Esses envoltórios fazem parte de práticas mais amplas realizadas a cada *Dia de Muertos* ou *Hanal Pixan*, “comida para as almas”, que ocorre entre os dias 31 de outubro e 1º de novembro. Durante o mês de outubro, são realizados rituais de limpeza dos ossos dêes antepassades no cemitério da cidade, para prepará-lês para a convivência com os vivos. Um dos elementos presentes nessas práticas são os tecidos que envolvem os ossos dêes parentes falecidos.

Os tecidos são feitos desde o início de outubro pelas artesãs de Pomuch e Hecelchakán, de acordo com os gostos e desejos dos *pixanes*, as almas dêes falecidos

do povoado. São panos brancos decorados com vários motivos bordados ou pintados, alguns com os nomes dês defuntos. As cores e os tipos dos desenhos variam de acordo com cada ume dês antepassades, podem ter formas diferentes, desde pombos, flores, animais e outras características específicas.



Figura 7 - Envolturas têxteis em tumbas de Pomuch, Campeche. Foto de Daniel Grecco Pacheco, 2018.

### **Considerações finais do capítulo.**

Ao longo deste capítulo apresentei de maneira geral o mundo têxtil maya e mesoamericano, desde os primeiros registros de sua presença nos povos dessa região, até o período contemporâneo. Foi uma introdução a esse tema que será apresentado nos próximos capítulos com os estudos de caso com a aplicação do enfoque da arqueologia ontológica recursiva para pensar o conceito de envoltura têxtil entre ês mayas. Foram discutidas as principais técnicas utilizadas tanto no passado quanto presente, tipos de tecnologia, materiais, cores, e concepções gerais sobre os têxteis. Um

espaço importante no capítulo foi dedicado à presença de diferentes tipos de envoltórios cerimoniais em distintas temporalidades, um mapeamento da presença dos objetos e seres envoltos em tecido na área mesoamericana e maya.

A partir de diferentes exemplos presentes nas fontes, procurei mostrar a importância que os envoltórios cerimoniais tiveram para os grupos mesoamericanos desde o início de sua história. Além disso, também apresentei uma trajetória geral dos estudos já realizados sobre esse tema ao longo de diferentes momentos. Essa pequena introdução é de grande importância para uma melhor compreensão e entendimento dos próximos capítulos onde será discutido o conceito maya de envoltura, além de dois estudos de caso relacionados.

### **Capítulo 3 – Os novos olhares da arqueologia ontológica recursiva para pensar os seres envolvidos nas ontologias mayas.**

As reflexões que serão apresentadas neste capítulo podem ser consideradas como o coração do emaranhado relacional que compõe essa pesquisa de onde partem as demais linhas e nós de intersecção entre elas. Irei discutir o conceito de envoltura entre ês mayas a partir da aplicação do enfoque da arqueologia ontológica recursiva, com a apresentação dos principais conceitos que constituem os envoltórios, a partir de uma discussão detalhada da abordagem utilizada. Para isso, foi de grande importância a realização de estudos etnográficos, em outubro de 2018 em Pomuch, México, estudo de etnografias e o diplomado cursado na *Universidad Maya Kaqchikel*, no segundo semestre de 2021, quando conheci importantes interlocutores. Todas essas experiências foram de grande importância para o desenvolvimento de reflexões sobre o conceito de envoltura têxtil que serão apresentadas nesse capítulo. Conectado a isso, também está um estudo linguístico com dicionários das diferentes línguas mayas contemporâneas, assim como, estudos de epigrafia, e de dicionários coloniais.

A proposta foi pensar os envoltórios mayas a partir de seu caráter ontológico, uma alternativa ao modo como esses objetos foram estudados e pensados por diferentes pesquisadoras, que sempre estiveram enfocados em uma abordagem representacional, funcionalista e associada a violências epistêmicas presentes na arqueologia e nas outras ciências, ao interpretarem os “*bultos sagrados*” como objetos “sagrados” e de “poder” (AYALA FALCÓN, 2002; FREIDEL; SCHELE; PARKER, 2001; GUERNSEY E REILLY III, 2006; WINZENZ, 2008), “insígnias de poder dos governantes mayas” (GUERNSEY, 2006; PROSKOURIAKOFF, 1960), “objetos relacionados à manutenção da pureza” (GREENE ROBERTSON, 1972; WAGNER, 2006), “reliquias de ancestrais” (REESE-TAYLOR; ZENDER; GELLER 2006).

Ao propor o uso de conceitos e filosofias dos povos mayas contemporâneos para refletir sobre a atuação e as qualidades materiais dos envoltórios cerimoniais, esta pesquisa se afasta de tais abordagens tradicionais. A busca é pelo conceito que se mistura com a coisa, com a materialidade da envoltura, seguindo o que foi proposto

anteriormente por Amiria Henare, Martin Holbraad, Sari Westell (2007) e Benjamin Alberti (2016; 2017). Uma busca pela alteridade a partir dos próprios termos desses objetos.

Uma ontologia têxtil que nasce de suas intrincadas e emaranhadas linhas de fio de algodão ou de algum outro elemento vegetal, que compõem os movimentos de urdidura e trama, que se entrelaçam para dar forma e vida a esses seres têxteis. Um processo realizado pelo conhecimento adquirido ao longo da vida da tecelã ou do tecelão, que, a partir do estabelecimento de uma relação com o cosmos, e com outros seres da alteridade, permite criar esses seres. Elementos que ao nascer se tornam parte integrante dês responsáveis por sua criação. Eles estabelecem uma conexão eterna. A criatura se torna parte da criadora, a partir de toda essa poética da criação têxtil, da sinergia, do processo de união entre urdiduras e tramas. Um entrar no mundo das cores, das diferentes texturas, dos cheiros envolvidos em tais processos, dos cheiros dos fios, das essências, dos incensos que fazem parte do movimento de criação. E com isso, aos poucos, perceber a formação desse novo ser, uma entidade composta pelo entrelaçamento de diferentes fios, de diferentes histórias, diferentes trajetórias que se unem para dar forma a um novo tipo de ser, os seres têxteis.

Um ponto de partida importante para essas reflexões sobre os envoltórios mayas foi a informação etnográfica, ou seja, os conceitos, filosofias, práticas presentes nos diferentes povos mayas contemporâneos. Não como forma de fazer uma simples analogia etnográfica com o “material arqueológico”, mas como fonte de conceituação e reflexão sobre esses objetos. Dois casos etnográficos de grande importância para o início de minhas reflexões vêm das Terras Altas da Guatemala, especificamente da cidade de Santiago Atitlán, território maya tz’utujil, localizada às margens do Lago Atitlán, no departamento de Sololá.

Infelizmente o contexto da pandemia da Covid-19 presente nos últimos anos me impediu de realizar trabalhos etnográficos nessa região. Algo que teria sido de grande importância para o desenvolvimento dessa pesquisa, principalmente pelo contato e as relações que seriam estabelecidas. Entretanto, a partir de estudos intensivos e detalhados de diversas etnografias foi possível conhecer um pouco do contexto dessa localidade para a construção das reflexões apresentadas ao longo da minha investigação.

Em Santiago Atitlán, é comum a presença de organizações religiosas conhecidas como confrarias, que são sociedades religiosas, cujo modelo é nativo da Espanha. São organizações que cuidam do culto das entidades “sagradas” presentes no calendário ritual dessas comunidades, o culto aos envoltórios (CHRISTENSON, 2006; VALLEJO REYNA, 2005, p. 47).

Segundo Alberto Vallejo Reyna, existem atualmente nove casas que funcionam como sedes dessas sociedades, locais públicos de culto nesta região da Guatemala. Nas confrarias San Juan, Santa Cruz e Francisco Sojuel há a presença de entidades cujos corpos são compostos por um envoltório de tecido, cortiça e peles de animais.



Figura 8 - Ser-envoltório da Confraria de Santa Cruz, Guatemala (In: VALLEJO REYNA, 2005, p. 111).

Na confraria de San Juan existem duas dessas entidades, San Martín e María. O corpo de San Martín é considerado um “envoltório sagrado” chamado de *Yol Jap*, “umbigo da chuva” (VALLEJO REYNA, 2005, p. 108). Este ser é responsável por incorporar aspectos positivos e geradores da vida, e segundo a ontologia tz’utujil, Martín é a “face da terra”, o campo onde as plantas crescem, o dono do milho, patrono das plantações de milho, da terra, das montanhas, dos vulcões que cercam a comunidade, dos espíritos

ancestrais, do sol, da chuva, do vento, do nuvens, elementos que testemunham seu grande poder (CHRISTENSON, 2006).

Tradicionalmente, este ser aparece como protagonista em festas especiais, nas datas de 24 de junho, festa de San Juan, 11 de novembro, festa de San Martín, no Natal e na quarta e quinta-feira da Semana Santa, com danças e interpretações musicais. Martín só pode ser manuseado pelo especialista ritual da comunidade, o *nab'eysil*, que tem o dever de nutri-lo e cuidá-lo (CHRISTENSON, 2006, p. 232). Além de Martín, nesta confraria também vive a entidade conhecida como Maria, a padroeira das parteiras, que possui os poderes da fertilidade feminina (VALLEJO REYNA, 2005, p. 108). De acordo com a história fundadora dês tz'utujiles, os seres-envoltórios seriam as relíquias dos fundadores de cada uma das quatro facções das Terras Altas da Guatemala. Os chefes dessas diferentes linhagens herdaram toda a essência de seus ancestrais através das envolturas. Eram objetos que continham parte de sua personalidade, seus *nawales* e elementos que marcavam sua identidade (VALLEJO REYNA, 2005, p. 88).

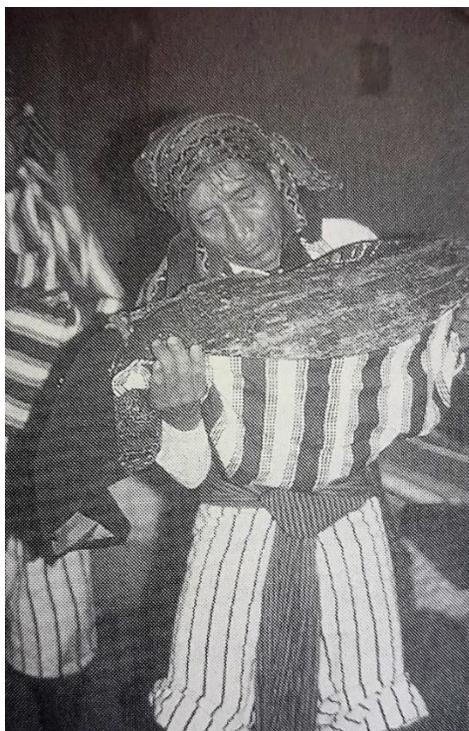


Figura 9 - Nab'eysil, o especialista encarregado dos seres-envoltórios, carregando Martín (In: CHRISTENSON, 2001, p. 159).

O outro caso que apresenta um importante aspecto ontológico dos têxteis mayas é a manufatura que está intrinsecamente relacionada ao nascimento de um ser, algo presente também entre as comunidades tz'utujil de Santiago Atitlán. Desde os tempos pré-hispânicos, o ato de tecer era considerado algo que ia além da produção de um tecido que servisse para cobrir, vestir uma pessoa ou transportar certos tipos de produtos. Estava relacionado a uma importância ontológica e fundamental na vida dos membros daquelas sociedades. A trama e a urdidura que se entrelaçam e formam uma malha única, que muda a cada novo emaranhado, fios que nascem e ganham forma através da fiação, a malha que se desenvolve como um ser vivo. Para grupos mayas de diferentes épocas, o trabalho têxtil está associado a uma entidade lunar que se encarrega dos nascimentos e dos têxteis. Essa entidade feminina, recebeu o nome de *Ixchel* durante o período colonial em Yucatán (MILBRATH, 1999, p. 141). Entidade que também foi responsável por toda a criação de seres entre ês mayas yucatecos, segundo o Frei Diego de Landa (1982).

A constante associação entre o nascimento e a tecelagem também é observada entre outros grupos mayas contemporâneos, como ês lacandones, localizados em Chiapas, México, em que *Ixchel*, esposa da entidade solar, *Ah K'in Chob's*, é responsável pelos nascimentos, e também uma entidade associada ao tear (BOREMANSE, 1999, p. 136) Entre ês chamulas, também de Chiapas, as práticas têxteis também são mescladas com elementos do cosmos. As mulheres são associadas a *Jme'tik Ta Banumil*, “nossa mãe terra”, e a *Jme'tik Ta Vinajel*, “nossa mãe a lua”, encarregada de mostrar às primeiras mulheres a arte têxtil, com o uso do tear de cintura. As meninas a partir dos oito anos, quando aprendem as primeiras técnicas de bordado, vão à igreja da comunidade para levar oferendas e pedir à padroeira da tecelagem, Santa Rosa, que lhes dê habilidades têxteis (ROSENBAUM, 1999, p. 159). Entre ês tz'utujiles, há também a ideia de que o processo de nascimento e a manufatura têxtil se fundem entre si.

O nascimento dos têxteis implica a participação de diferentes actantes, seres do outro espaço ontológico, como as treze entidades femininas conhecidas como *Ixoc Ahaua*, além das próprias tecelãs<sup>10</sup>. Os elementos incluem o tear de cintura, a urdidura e

---

<sup>10</sup> Processo do nascimento têxtil entre os *tz'utujiles* descrito pela etnografia de Martin Prechtel e Robert S. Carlsen (1988).

a trama, tipos de fios usados, cores de corantes, forma de manufatura, motivos decorativos e a própria tecelã. Da mesma forma, todos esses elementos presentes no nascimento do tecido também podem ser utilizados por mulheres especialistas rituais que possuem poder e conhecimento para atuar durante o parto.

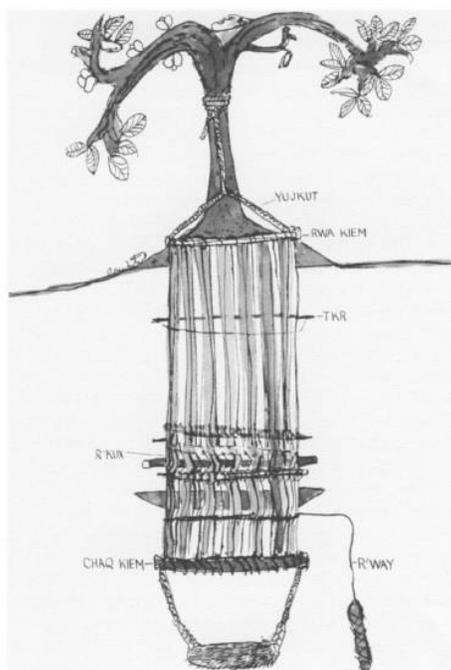


Figura 10 - Desenho do tear tz'utujil, criação dos seres têxteis. (In: Prechtel; Carlsen, 1988, p. 125).

O início do processo de criação dos seres de tecido começa com a constituição corporal dos fios ao colocá-los numa massa de mingau de milho, elemento fundamental na essência dos corpos mayas. A ferramenta mais importante para dar vida aos tecidos é o tear de cintura, composto por partes animadas, como o *rwa kiem*, a cabeça do tear, o *r'chaq kiem*, suas nádegas, *tnr*, as costelas, *r'way kiem*, o sustento adicionado ao tear por meio do coração, *r'kux*. O processo repetitivo que o pente de madeira, o *r'kux*, passa pela urdidura é o movimento que dá vida ao tecido. Finalmente, o *yujkut*, o cordão umbilical, é a ligação do tear ao seu suporte que aperta os fios, neste caso *R'tie Chie*, a Árvore do Mundo, a Árvore Mãe, localizada no centro do mundo tz'utujil de onde deriva todo o sustento da vida e que conforma os seres (CARLSEN, 1988).

A partir da presença de todos esses elementos, e fazendo orações e pedidos, a tecelã inicia o processo de alimentação do tear que resulta na criação do novo ser, o tecido formado pela trama e pela urdidura. O movimento feito pela tecelã para dar tensão e conseqüentemente alimento ao tear reproduz a ação do parto. A abertura e fechamento do coração do tear contribui pouco a pouco para a criação do novo ser. Todo esse equilíbrio realizado pela tecelã se deve a uma questão cinestésica, onde os diferentes tipos de contato entre o corpo da criadora e o tear implicam uma série de resultados e conseqüências diferentes para a criação.

A tensão do tear é regulada pela posição do corpo da tecelã inclinado para frente, afrouxando a tensão nos fios do corpo da urdidura, e para trás, apertando e mantendo a referida tensão. Pequenas mudanças na posição do corpo representam grandes mudanças na textura e espaçamento dos tecidos que irão contribuir para a formação de diferentes tipos corporais ao final do processo. Com isso, o corpo humano é parte integrante da tecnologia básica da manufatura têxtil, é o corpo da criadora que define a maneira pela qual a criatura têxtil irá adquirir ao nascer, ganhando uma forma. A parte final é o nascimento, o *xe'el nu kiem*, o ser derivado da tecelã, que surge de sua relação com as entidades criadoras do mundo tzu'tujil (CARLSEN, 1988).

Assim, o nascimento do tecido é o resultado desses contatos entre esses diferentes agentes humanos e não-humanos, elementos terrestres e cósmicos que trabalham juntos para criar o tecido. Toda a complexidade desse processo de criação está presente nas ontologias mayas de diferentes épocas. A narrativa encontrada no *Popol Wuj*, por exemplo, aponta que as entidades criadoras do mundo moldaram e fabricaram os primeiros seres e os primeiros humanos (COLOP, 2011).

Tal noção de “fazer”, é algo fundamental nas ontologias mesoamericanas, como já discutido por Perig Pitrou (2011), entre os Mixe de Oaxaca e também na área maya entre ês k'iche' de Momostenango, Guatemala, por Alonso Zamora Corona (2020). Também aparece em contextos maias pré-hispânicos, como na vasilha K8457, na qual duas entidades esculpem seres humanos. A noção de artificialidade e construção das pessoas humanas também são comuns a outros povos de *Abya Yala*, como os diferentes grupos amazônicos, que, por essas características, foram denominados por Fernando

Santos Granero como possuidores de uma “cosmologia construcional” (SANTOS-GRANERO, 2012, p. 16).



Figura 11 - Cena de criação humana por entidades do cosmos mayas presente na Vasilha K8457, do catálogo de Justin Kerr.

Essa propriedade parece ser algo de origem antiga entre os mayas. Desde o período Clássico, é possível identificar a fabricação de diferentes seres-objetos como um mesmo processo de criação primordial. O método de criação artística foi um importante empreendimento realizado pelos escribas, *aj-tz'ib*, (“aquele que pinta”), nome dado a qualquer especialista, intelectual que faz objetos como pinturas, estelas gravadas, códices e esculturas. Como criadores, eles eram considerados possuidores de conhecimento cósmico e ocupavam uma posição de destaque na sociedade maya clássica. Foram eles que deram vida aos objetos, comparando seu processo de criação com a criação da humanidade pelos primeiros seres criativos (HOUSTON, 2014; HOUSTON; INOMATA, 2009). Algo que também esteve presente durante o período colonial. Segundo o Frei Diego de Landa, as artesãs mayas de Yucatán, após a invasão europeia, realizavam vários rituais antes de iniciar o trabalho, mostrando essa conexão do ato de criação com os seres do cosmos (INOMATA, 2001).

Tratar a manufatura têxtil maya como um evento ontológico, o nascimento de um novo ser, faz parte do objetivo desta pesquisa com a prática de uma arqueologia comprometida com outros saberes, filosofias e conhecimento não-ocidentais. Esse movimento que considera as teorias indígenas de maneira simétrica ao conhecimento científico ocidental, passa também por uma reeducação dos nossos sentidos e permite uma abertura para outras percepções e formas de expressão (PELLINI, 2019, p. 115).

O processo de manufatura têxtil maya como um nascimento, um exercício na formação de uma nova forma de existência, com toda a sua poesia e complexidade é algo que está relacionado ao caráter ontológico da atividade têxtil para esses povos. Conforme destacado anteriormente por Pedro Pitarch (2018, p. 135; 2020; 2021), os têxteis para ês mayas possuem uma característica que vai além de seus papéis funcionais e simbólicos. Eles são um modelo do cosmos, de articulação do mundo solar com o *outro* mundo. São usados para descrever a relação com esse *outro* lado, como as palavras: tecer, dobrar, embrulhar, amarrar, cobrir. Tais operações seriam elementos fundamentais para desenvolver mudanças nas condições do ser.

Com isso, chego a uma segunda fonte de reflexão etnográfica para pensar o conceito de envoltura e o papel ontológico dos envoltórios entre ês mayas, a proposta de conceitualização feita por Pedro Pitarch. Suas ideias se originam de anos de trabalho de campo e convivência com ês tseltales de Cancuc, em Chiapas, México. Segundo o argumento de Pitarch, o cosmos maya é dividido em dois campos, dois estados ontológicos, não geográficos, dois estados de ser, *jamalal* (mundo solar) e *chamalal* (outro lado de algo), onde o cosmos é formado por esses estados ontológicos (PITARCH, 2020, p. 197). Já entre ês yucatecos também existe essa ideia da existência de dois espaços distintos relacionados aos estados de ser, o *yóok' ol kaab*, um espaço habitado por seres humanos, e o *uláak' tu'ux*, um espaço habitado por outros seres, não-humanos, seres da alteridade que se divide em *yáanal lu' um*, o Inframundo, e o *ka'an*, o mundo superior (QUINTAL *et al.*, 2013, p. 150). Também é importante mencionar que no antigo mundo maya existiam tais distinções de espaços ontológicos, sendo o Inframundo o espaço que podia ser acessado através de cavernas, cenotes, e o interior de montanhas (ROMERO SANDOVAL, 2017).

Para Pitarch algo fundamental para materializar essas mudanças de estado seria através da presença da dobra, principal modo de relação entre esses dois mundos. Segundo ele, essa seria a principal característica de uma topologia ou morfologia transformacional mesoamericana (PITARCH, 2018; 2020; 2021). Um tecido é uma superfície que pode ser dobrada, desdobrada, esticada, contraída ou deformada sem perder sua continuidade, sem separar o que está unido ou unir o que está separado (PITARCH, 2021, p. 3). Dessa forma, o envoltório seria a materialização da dobra, a única forma de manter o mundo do outro lado em nosso mundo de forma mais extensa.

Os dois casos de Santiago Atitlán, as experiências com meus interlocutores, a pesquisa realizada com os termos do léxico das línguas mayas, juntamente com dados epigráficos, iconográficos e arqueológicos, me levaram a estar de acordo com a proposta de Pitarch. No entanto, minha pesquisa se propõe a explorar mais detalhadamente tais ideias, a partir de pensar os envoltórios como um “conceito-coisa” (HENARE *et al.*, 2007), discutindo o seu caráter ontológico ao permitir a materialização em nosso mundo de seres e entidades de outros espaços ontológicos mayas, como o cosmos e o lugar dos ancestrais, dos mortos. Além disso, a proposta se amplia para pensar e discutir outra forma de articulação desses elementos, com a criação de um campo relacional, uma assembleia entre as diferentes entidades presentes, a partir dos ensinamentos resultantes de conversas com meu amigo, interlocutor e *maestro*, José Roberto Morales Sic, *ajq'ij*, especialista ritual maya achi', da cidade de Rabinal, departamento de Baja Verapaz, Guatemala.

### **O conceito de *Aj Patam Samaj*: uma proposta para pensar os seres-envoltórios mayas.**

Conforme apresentado no início dessa pesquisa destaquei a importância de trabalhar e levar a sério os conceitos dos próprios povos mayas como uma forma de abordar elementos de suas ontologias, para o desenvolvimento de uma prática arqueológica que busque a superação da violência epistêmica contra os povos do passado ao tentar trilhar outros caminhos investigativos que promovam a geração de um conhecimento alternativo. Além disso, e ainda mais complexo que usar os conceitos é o

movimento de questionar nossas interpretações a partir de pontes inter-ontológicas, que permitam construir compressões do *outro* em seus próprios termos.

Tomando como base as propostas apresentadas por Alberti (2016; 2017) e Holbraad e Pedersen (2017) para estudar as ontologias dos povos do passado na arqueologia, foram desenvolvidas três etapas fundamentais para pensar o conceito de envoltório entre os mayas e assim trabalhar com o “material arqueológico” relacionado a este tema. No entanto, a partir da apresentação desta ideia, proponho acrescentar mais dois elementos. Além dos dados etnográficos que fundamentam essa metodologia, também é importante agregar conceitos relacionados ao estudo da coisa presente em outras temporalidades na ontologia da sociedade estudada. Dessa forma, trabalhei com o conceito de envoltório que foi apresentado por meu interlocutor, Morales Sic, com o conceito de *Aj Patán Samaj*, e as práticas e significados relacionados a essa expressão dentro do universo maya k'iche'. Esses ensinamentos e saberes foram o ponto de partida para minhas reflexões.

Além disso, coloquei esse vocábulo em contato com outros conceitos sobre os envoltórios presentes no léxico das línguas mayas contemporâneas, no período colonial, na epigrafia, iconografia e fontes etno-históricas para construir uma noção mais ampliada sobre o conceito de envoltura.

Começo por uma aplicação da arqueologia ontológica recursiva para gerar o conceito de envoltório que será trabalhado. O primeiro passo foi pensar a coisa como uma heurística, retirando dos envoltórios mayas os seus significados ocidentais anteriores, como a ideia de “objetos sagrados”, “*bultos* sagrados” ou de que seriam apenas objetos para carregar algo. O próximo passo foi transformar as coisas em conceitos usando dados etnográficos, etno-históricos, linguísticos, e epigráficos dos diferentes povos mayas para “preencher” a coisa.

O conceito *Aj Patán Samaj* mencionado pelo *maestro* Morales Sic para referir-se ao seu envoltório sagrado de 260 dias do calendário maya, me abriu uma possibilidade de pensar as ideias dos objetos envoltos de maneira mais ampla. Ao analisar essa expressão presente na língua maya k'iche', *Aj*, é um prefixo que pode indicar profissão, ou um gentílico, pertencimento e também um dia do calendário maya (CHRISTENSON, 1990). *Patán*, está relacionado a um “ofício”, “costume” (CHRISTENSON, 1990), ou

“cargo” (DURR; SACHSE, 2014, p. 133). Entretanto, *patän*, também pode referir-se ao *mecapal*, faixa têxtil, com duas cordas nos extremos que serve para levar carga (DICCIONARIO BILINGÜE ILUSTRADO ESPAÑOL–KICHE, 2009, p. 182). Já a expressão *ajpatan*, significa, “membro de uma confraria” (CHRISTENSON, 1990, p. 9). Por fim, *samaj*, tem como tradução; “exercício”, “trabalho”, “dever”, “atividade” e também, sob a forma de *samajel*, pode significar “mensageiro” (DURR; SACHSE, 2014, p. 282).

Pensando sobre a união desses conceitos presentes na expressão *Aj Patán Samaj*, e expandindo um pouco mais essas ideias para as próprias práticas relacionadas com esses envoltórios, destaca-se a ideia de um dever, uma obrigação, um costume, vinculado ao que Morales Sic me comentou de que seu envoltório “carrega um processo comunitário”, uma “obrigação” e um vínculo com o cosmos, o mundo e os seres. Pois assim como me detalhou o *ajq’ij*, ao tocar o envoltório, a pessoa logo se vincula a ês ancestrais e antepassades.

Recuperando o vocábulo *samajel*, também é possível ver os envoltórios como mensageiros, tanto durante as práticas adivinhatórias, de um contato com outros seres e alteridades, quanto nas dinâmicas entre o envoltório e José Roberto. Já que nesses casos as envolturas apresentam um caráter de “oráculos”, um ser com quem o especialista ritual dialoga, pede ajuda, conversa sobre os casos de cada paciente. Já a palavra *patän*, ao referir-se à faixa feita de tecido utilizada como transporte de carga entre diferentes povos mesoamericanos, desde o passado pré-hispânico, conecta o *Aj Patán Samaj* ao universo têxtil maya. Da mesma maneira, *ajpatan*, relaciona esse vocábulo às confrarias, locais de culto aos entes envoltos, como os que estão presentes em Santiago Atitlán.

Juntando essas reflexões com uma investigação realizada com o léxico das diferentes línguas mayas em diferentes temporalidades, identifiquei que a palavra *pix*, assim como o conceito de envolver, embrulhar, atar, cobrir, em muitas das línguas mayas apresenta a mesma raiz linguística e está relacionada a *pixan* palavra, usada para designar uma alma ou espírito (BARRERA VÁSQUEZ, 1980, p. 659). Já o dicionário de maya yucateco do século XVI, *Calepino de Motul*, indica que a mesma palavra *pixan*, pode ser usada tanto para “alma que dá vida ao corpo do homem (*sic*)”, como também para “coisa que é coberta, coisa enredada” (ARZÁPALO MARÍN, 1995, p. 2045).

Desse modo, é possível pensar nas relações estabelecidas entre os envoltórios têxteis e os seres da alteridade, ou ês antepassades presentes no outro espaço ontológico maya como sendo o mesmo elemento, constituídos da mesma essência e que encontram sua possível distinção em sua mudança de forma.

Outra contribuição importante que vem do léxico maya para essa análise do conceito de envoltório está na epigrafia, a análise da antiga escrita maya. O glifo *k'al*, uma palavra encontrada em cerâmica e monumentos de pedra, refere-se a cerimônias de embrulhar com tecido a certos objetos dedicados, o que está associado ao conceito de embrulhar algo, amarrar (BOOT, 2009, p. 231; 248). Tal ritual seria representado pelo glifo *K'altun*, “pedras cobertas e embrulhadas”, (STUART, 1996, p. 155) com uma grafia semelhante a *K'al tuun*, que significa que “o *tun* chegou ao fim”, ou seja, que o ciclo de 360 dias do *haab*, um dos sistemas de contagem de tempo foi concluído (CALVIN, 2004, p. 25). No caso das estelas, é possível pensá-las como sendo partes da *personhood* dos governantes materializada nesses objetos, a partir da expressão glífica *U-baah* presente entre os maias clássicos traduzida como “sua imagem”, “sua representação”, e que também trata de como parte da pessoa do governante seria transferida para esses objetos materiais (HOUSTON; STUART, 1998).

Esses monumentos seriam como uma imagem dupla do governante. Com a necessidade de uma ativação desses objetos em nosso mundo solar, a utilização de tecidos como envoltórios desses objetos foi algo fundamental para possibilitar essa conexão e a relação entre os dois espaços ontológicos. Já no período contemporâneo, *k'al* também aparece como um dos sinônimos de “embrulhar”, presente no dicionário tsotsil de Zinacantán escrito por Robert Laughlin (2010, p. 695), e como sinônimo de “fechar, manter fechado, coisa que fecha, enrolar” (BARRERA VÁZQUEZ, 1980, p. 367-368).

Outro termo que gostaria de apresentar uma breve reflexão é o *nawal*, um dos vocábulos que apresentam uma grande capacidade polissêmica e heterogeneidade relacionadas a questões temporais e espaciais, fazendo com que seja um conceito de difícil compreensão. Originário do náhuatl, *nahualli*, pode implicar o ato de disfarçar-se, transformar-se, cobrir-se e adquirir uma outra concepção corporal (MARTÍNEZ GONZÁLEZ, 2017; VALLEJO REINA, 2022, p. 270). Outro de seus significados é a ideia

relacionada ao ato de transformação, que implica o *nawal* como uma noção de um *alter ego* ou companheiro *nahualli*, como certos tipos de animais ou fenômenos diversos que são parte da pessoa e compartilham identidades, seja por nascimento ou por iniciação, sendo parte desse caráter composto e relacional da pessoa maya e mesoamericana.

Nesse sentido, o termo *way*, presente em línguas mayances contemporâneas e também na escrita maya antiga, seria um equivalente maya de *nahualli* (MARTÍNEZ GONZÁLEZ, 2017). Tendo como raiz que deriva do ato de dormir ou sonhar, *way* está relacionado ao estado de inconsciência humana, com o caminho do sonho, um conhecimento onírico, noturno (VALLEJO REYNA, 2022, p. 271). Assim, se considera o sonho como uma maneira de entrar nesse *outro* mundo, *outro* estado ontológico, atos de transformação da consciência. Em algumas línguas mayas, como a lacandona, o verbo *wayar* está relacionado a processos de transformação e metamorfose, algo presente também no passado pré-hispânico, a partir da presença de *wahys* em figuras plasmadas na cerâmica ou pedra.

Já entre ês k'iche', Alonso Zamora Corona (2019) identifica três principais significados, que constituem o *nawal* como uma alma animal ativa de natureza solar e quente, associada a um animal que influencia o destino de cada pessoa, determinando sua agência e temperamento, e também designaria a influência de um dia. Seria uma alma que condensa a agentividade da pessoa e expressa sua relação com outras pessoas através da influência de seu signo de calendário e de seu companheiro animal (ZAMORA CORONA, 2019, p. 123).

Retomando a ideia da relação semântica entre *pix* e *pixan*, para coisa enredada, coberta, envolta e alma que se origina no outro mundo, identifico no conceito de *nawal*, ou *nahualli*, relações semelhantes, pois assim, como se apresenta como sendo um tipo de alma presente na constituição da pessoa maya e mesoamericana, é também algo associado a uma coisa coberta, cobertura (MARTÍNEZ GONZÁLEZ, 2017, p. 88). Uma aproximação que me leva a pensar uma vez mais na relação entre coisas cobertas, envoltas e almas ou seres da alteridade, entidades anímicas.

Voltando ao processo de desenvolvimento do conceito de envoltura, a última etapa é quando a coisa se torna um conceito, a partir da presença de dados, saberes, conhecimentos, afetos e experiências geradas durante os contatos com as outras

ontologias, em práticas etnográficas. Dessa forma, a noção de envolver algo, presente na expressão *Aj Patán Samaj*, me levaram a pensar as principais características dos envoltórios como as de estabelecer relações e contatos com seres da alteridade, do cosmos, antepassados, assim como reter elementos desse *outro* espaço ontológico no mundo ordinário, dar forma a outros tipos de existência, envolver a objetos virtuais que têm sua ativação no *outro* mundo. Elementos cuja principal característica é a instabilidade.

Uma propriedade que se conecta e se funde com as próprias qualidades materiais dos tecidos que compõem esses envoltórios, ou seja, sua inconstância e instabilidade. Cada linha de tecido do envoltório se move de maneira e velocidade diferentes, possuem histórias diversas, são multidimensionais e nunca se emaranham da mesma maneira.

Assim como os envoltórios são elementos frágeis e instáveis quando estão em nosso mundo comum, os tecidos também o são. Feitos de materiais perecíveis, sua qualidade material indica também uma instabilidade, uma existência temporária e limitada, onde seu conceito e sua matéria se unem a partir de características semelhantes. Uma inconstância que poderia estar associada a estratégias utilizadas para restringir o poder e atuação de alguns seres e alteridades do *outro* espaço ontológico maya no mundo solar. Pois segundo Johannes Neurath, o universo mesoamericano é constituído por uma constante intenção e necessidade em diminuir e domesticar a agência de seres poderosos que habitam o mundo *outro* (NEURATH, 2020, p.39). Além disso, o *Aj Patán Samaj* pode ser considerado uma ferramenta para aprisionar ou reter o *personhood* de diferentes tipos de seres em seu interior, o que faz com que esses seres ganhem vida com a presença dos envoltórios.

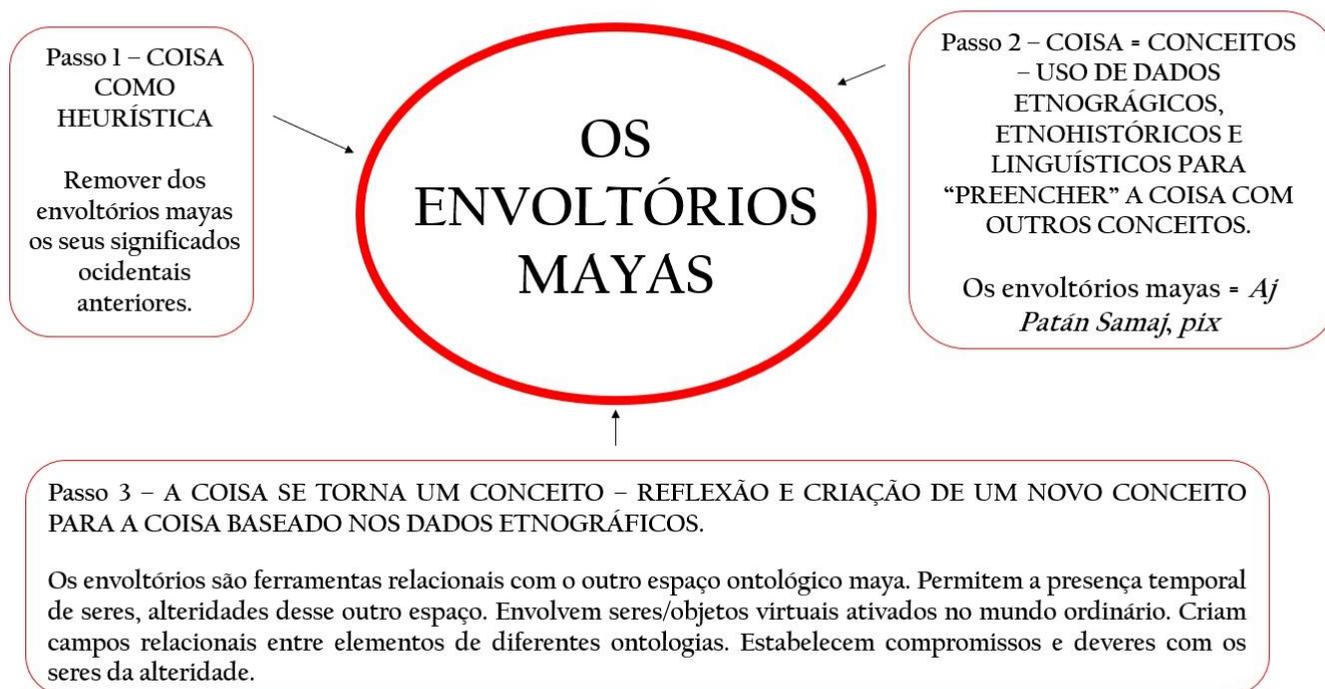


Figura 12 - A reconceituação dos envoltórios mayas. Quadro desenhado pelo autor.

### As qualidades materiais dos *Aj Patán Samaj*.

Numa reflexão sobre as qualidades materiais dos envoltórios mayas a partir de suas questões conceituais, é possível identificar relações entre sua condição de matéria e de ser. Sua característica conceitual que indica uma condição instável, frágil e temporária quando em contato com o mundo comum, também pode ser encontrado no dicionário de língua tseltal, que traduz *pihch*, como um *ser instável*, (POLIAN, 2017, p. 494), se confunde com a própria materialidade dos tecidos, ou seja, sua instabilidade, presente também na maleabilidade, assim como, sua condição efêmera de duração. Tal reflexão busca seguir as propostas apresentadas anteriormente da importância de um exercício de experimentação em que as coisas possam contribuir para sua própria análise em virtude de suas propriedades materiais (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p. 217). Da mesma forma, procura-se evitar uma polarização entre mente e matéria, onde o objeto é pensado como formado a partir da imposição de realidades mentais aos materiais.

Procurei seguir o que foi proposto por Tim Ingold (2015b) ao pensar as qualidades materiais das coisas a partir da matéria, como algo relacional, em constante evolução, em transformação que faz parte de sua própria constituição. Ou seja, uma matéria que se forma pela e a partir da sua atividade prática, componente ativo de um mundo em formação (INGOLD, 2015b, p. 61). Algo também proposto por Karen Barad (2007) ao apresentar que as propriedades das coisas não são inerentes a elas, mas sim pertencem aos fenômenos em questão. Além disso, essa característica ativa da matéria também está relacionada ao modo como ês *mayas* a pensavam, como algo que armazena energia, “espíritos” e forças da natureza, com potencial latente (HOUSTON, 2014, p. 5).

Assim, sigo o exercício proposto por Henare *et al.* (2007) e Holbraad e Pedersen (2017) que propõem que as coisas podem contribuir para sua própria análise a partir de estudos e reflexões sobre suas propriedades, unindo questões materiais e conceituais em cada objeto analisado, levando esses atributos a um papel preponderante na análise arqueológica da coisa. Esta reflexão sobre a matéria desenvolve-se a partir de um contato cinestésico do ser, onde as sensações e percepções são elementos fundamentais no processo de análise da matéria e de um objeto. Conforme proposto por Christopher Tilley (2004, p. 30), uma dupla e reversível relação se constitui entre tocar e ser tocado, o efeito de mim mesmo sobre as coisas e essas coisas sobre mim, um conjunto de práticas experimentais que no final nos permite aproximar-nos à matéria e à constituição física das coisas.

Ao refletir sobre a matéria constituinte dos envoltórios e suas propriedades é possível identificar que as tramas do tecido se emaranham e se desemaranham, se desfazem com a ação do tempo, encontram um paralelo na presença temporal do *Aj Patán Samaj* em nosso espaço ontológico. Uma presença marcada pela durabilidade da matéria que o constitui, os fios vegetais que fluem e estão em constante mudança ao longo da sua existência, algo associado a uma característica mutável desses envoltórios, passíveis de uma transformação material, pensados a partir de uma lógica de mudança de uma forma essencial para uma contingencial.

Esses constantes câmbios materiais também influem em transformações de seus estados de ser e estar no mundo, dependendo do contexto e das relações estabelecidas os envoltórios sofrem um câmbio tanto de forma material, quanto essencial, ou seja, por

ser uma ferramenta relacional ele assume a identidade dos elementos que estão sendo envoltos, como no caso das entidades *k'awiil*, que será apresentado no próximo capítulo, que ao serem envoltos passam a existir no mundo ordinário pela presença do envoltório. O envoltório perde sua característica essencial de envoltório têxtil para adquirir uma característica mutável, transformista e ganha a forma do *k'awiil*. Os dois seres passam a ser um só. O envoltório se transforma no todo. Assim, suas características específicas emergem durante tipos específicos de relações ou intra-ações, seguindo a proposta de Barad, onde tais contatos entre os envoltórios e outros seres ou entidades terminam por formar a ambos, a definir as características ontológicas dos dois elementos que compõem essa relação (BARAD, 2007).

Além disso, como ferramenta para reter as diferentes classes de seres em seu interior e com isso possibilitar a criação de campos relacionais, e se fundir com os próprios seres corporalizados, a envoltura possui uma capacidade de por meio das dobras criar um espaço para abrigar objetos. Características que partem da vida prática, a vida cotidiana, com o aproveitamento dessas capacidades materiais das envolturas para o transporte de coisas e preparação de alimentos. O lenço envolto para carregar bebês, os diferentes *bultos*, são elementos presentes em todas as comunidades mesoamericanas para o carregamento de produtos, pessoas e animais e plantas.

Os movimentos de enredar e desemaranhar, o embrulhar e o desenrolar apagam a contagem do tempo, dentro dos *Aj Patán Samaj* o tempo se altera, passado, presente e futuro se misturam em posições desordenadas. Os seres retidos e que passam a ser o próprio envoltório vêm de espaços temporais distantes, de passados distantes, como os ancestrais, ou os seres da criação do cosmos maya. Envolver qualquer tipo de ser altera sua presença no espaço-temporal. O ser fica embrulhado, coberto, escondido e de certa forma esquecido pelo tempo. O ato de envolver o deixa oculto e, ao ocultá-lo, desaparecem suas questões temporais.

As características ocultas ou invisíveis da envoltura são tão importantes quanto as visíveis. O oculto ou invisível reúne elementos do passado e do futuro de tais matérias. Seus conjuntos de experiências anteriores e expectativas para o futuro. Os *Aj Patán Samaj* têm as suas relações para além de si próprios, situam-se em um constante processo de devir e não em um estado de ser estático, característica visível nos seus

significados e nas suas mudanças de matéria, mas também a partir de elementos não visíveis do que será esse constante processo de vir a ser. No caso do tecido, essas alterações são feitas pela natureza precíval das fibras que o compõem, cujo principal material são os elementos vegetais de duração efêmera.

Ao pensarmos as fibras têxteis a partir da proposta de Tim Ingold (2015a; 2015b), deixando de lado o conceito de materialidade, que segue sendo pensado a partir de uma chave que opõe pensamento e matéria, mas sim pensar os materiais a partir de suas propriedades (INGOLD, 2015b, p. 67). Propriedades pensadas como processuais e relacionais, não como elementos fixos e essenciais, mas sim como algo contingencial, que se forma a partir de diferentes relações e contatos. Segundo Ingold, toda propriedade é uma estória condensada, e ao descrevê-las estaríamos contando as histórias de seus fluxos, misturas e transformações. Uma matéria que está viva, ativa em um constante devir, e que para essa ação não depende exclusivamente da ação ou intervenção humana. Ela está viva porque está em fluxo, em movimento, em transformações causadas principalmente devido à ação de actantes não-humanos presentes nas fibras vegetais, como bactérias, fungos e outros organismos, e também pela ação de agentes climáticos. Esses conjuntos de elementos atuam de forma decisiva para o processo de devir da matéria vegetal que compõe os têxteis.

Assim como Ingold, Karen Barad também se dedicou a pensar a matéria a partir de uma chave relacional, com o uso do conceito de intra-ação, que pressupõe discutir as práticas material-discursivas e os fenômenos materiais como elementos unidos em um envolvimento mútuo que atuam em conjunto (BARAD, 2007). Sendo as intra-ações compostas por práticas performativas, por meio das quais a matéria em um processo de devir é sedimentada e envolvida em novas materializações. É a forma em que os indivíduos podem ser materializados, já que estes não existem previamente e nem seriam individualmente determinados, tendo sua existência definida a partir dos fenômenos, as relações materializadas. Tais ideias são parte das reflexões de Barad sobre a matéria e o átomo presentes na física quântica. Assim, temos que os fenômenos são as relações ontológicas primárias, são emaranhados, relacionais, sem um discurso pré-existente, produzidos por meio dessas intra-ações agenciais, sendo também as unidades epistemológicas primárias ao invés dos objetos. Eles marcam a inseparabilidade

epistemológica de “observadorie” e “observado”, sendo a união entre epistemologia e ontologia presentes nas intra-ações. Dessa maneira, é possível pensar a matéria como um processo em devir, em câmbio, a partir de transformações constantes que estão na base de sua constituição. Transformações definidas por seu existir e estar no mundo, e nas relações estabelecidas por esses movimentos.

A partir de uma mirada dessas características transformativas, dinâmicas que compõem a formação dos envoltórios, também acrescento um caráter associado a uma ideia de movimento. Um movimento que se constitui num aspecto fundamental de sua constituição física pela presença têxtil, mas também das relações criadas no interior das envolturas. Os diferentes seres, discursos, memórias, ancestrais, seres da alteridade, capacidades, ou seja, tudo o que é envolvido estão num constante estado de movimento, de dinâmica, de maleabilidade. E seguindo as reflexões de Ingold (2015b), penso, que esses movimentos internos das envolturas contribuem para o ato de um estar no mundo desses envoltórios, de seus aspectos vivos, compostos por constantes fluxos de vida e de matéria. Um movimento que é um princípio fundamental para muitas ontologias não ocidentais, é o que constitui experiências, identidades, significados e devires, sendo a causa de interrupções, interseções e convergências nos campos relacionais que constituem o mundo. É a maneira pela qual o mundo é lançado em um estado constante de fluxo, complexidade e relações emergentes (SKOUSEN; BUCHANAN, 2015, p. 2).

Além do movimento como um aspecto “interno” dos envoltórios, também quero destacar sua presença como algo intrínseco das experiências desses seres-coisas envoltas em diferentes momentos das ontologias mayas e mesoamericanas. Enfoco minha reflexão nos relatos de fontes etnohistóricas como o *Popol Wuj*, ou o *Título de los Señores de Totonicapán*, que destacam a presença e atuação dos seres-envoltórios de tecido conectados às entidades não-humanas fundadoras de linhagens dês k'iche', e que nessas narrativas atuam durante as constantes migrações desse povo. Migrações que denotam um estado de movimento, de deslocamento, uma transformação do povo k'iche', que tinha os seres-envoltórios como um de seus principais protagonistas. De igual maneira, ao nos deslocarmos ao Centro do México entre ês mexicas, está presente o ser-envoltório de *Huitzilopochtli*, que aparece no *Códice Botturini*, durante toda sua peregrinação. Movimentos associados a uma mudança na constituição desses povos,

que levam consigo memórias e identidades ancestrais, inseridas num processo de câmbio e de construção de novos parâmetros identitários.

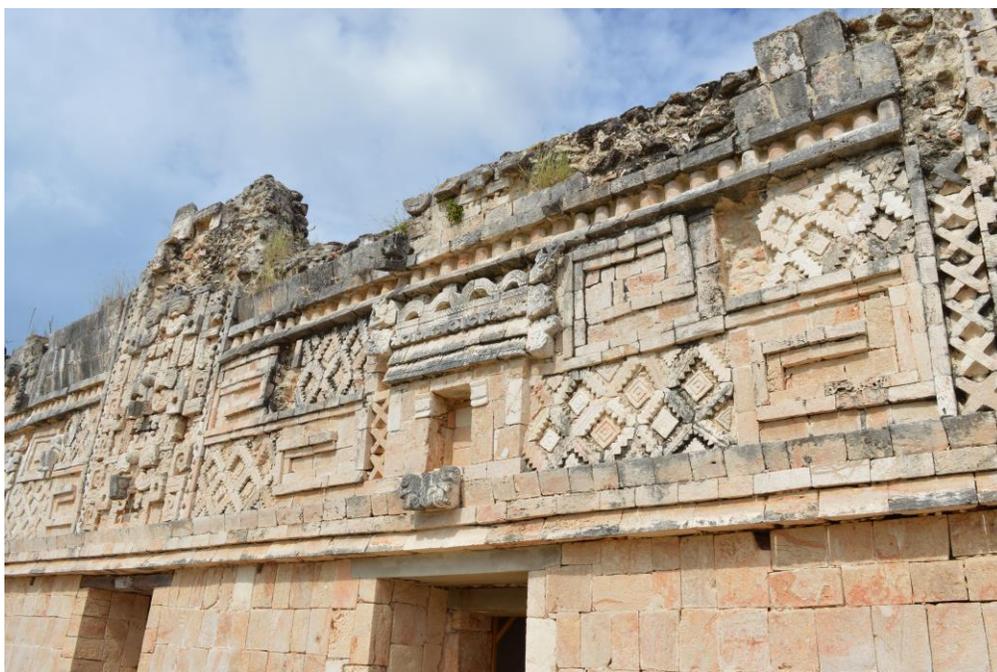
Enfocando-me outra vez nos processos de devir da matéria entre ês mayas pré-hispânicos é possível identificar mudanças intencionais da matéria de certos elementos. Alterações que buscam uma sensação de permanência, de perpetuação do objeto ou do ser. Tais transformações são caracterizadas, por exemplo, por peles de animais que passam de seu material original para sua presença em objetos de pedra. Têxteis com suas tramas e urdiduras que vão do tecido vegetal a um vaso cerâmico onde é possível perceber toda a complexidade dos elementos têxteis presentes em outro suporte material.

### **Os intercâmbios de matéria. Do efêmero ao duradouro.**

Esses processos de trocas de matéria têm como característica principal a perda de textura e uma retexturização que implica em transformações da matéria com o objetivo de tornar as coisas mais permanentes, movimentos para neutralizar a decomposição. Com esse movimento há uma mudança importante para os sentidos, e a percepção desses seres. As trocas estão relacionadas a um grande interesse em criar coisas duráveis, com uma preservação permanente. Nos artefatos mayas do Período Clássico é possível perceber diferentes casos de transformação de modelos percíveis para formas mais permanentes. Segundo Stephen Houston (2014), isso levaria à criação de objetos híbridos que parecem ser algo, com a imagem de uma matéria que na realidade não é. Mas, como a ontologia maya do passado lida com essas mudanças da matéria? Os seres também mudariam seus conceitos e significados? Algo que podemos pensar nesses casos é que a transferência de matéria com a criação desses seres híbridos, o resultado final sempre contém elementos, conceitos e uma parte da ontologia da matéria original.

O caso mais importante para esta pesquisa é a petrificação de materiais orgânicos, ou seja, a transformação dos envoltórios em pedra. No Período Clássico, a presença de tecidos em estelas de pedra é comum, e também em decorações de fachadas de edifícios com detalhes de molduras têxteis, como a fachada do *Cuadrángulo de las Monjas de*

*Uxmal*, Yucatán, México, onde foram recriados padrões têxteis na decoração de pedra calcária na fachada do edifício. Esse encontro de “matérias cruzadas” envolve tecnologias importantes e um amplo conhecimento sobre tais matérias e seus elementos conceituais.



**Figura 13 - Fachada do *Cuadrángulo de las Monjas*, Uxmal, México. Foto de Daniel Grecco Pacheco.**

Um conceito que tenta refletir sobre esses casos de trocas de materiais é o esqueumorfismo, palavra originária da Grécia Antiga e que significa algo que tem a aparência de um material, mas na verdade é feito de outro. As mudanças de matéria apresentadas estão relacionadas a isso. O esqueumorfismo é uma ação intencional com um propósito definido por parte de seus criadores e se constitui por ser uma mudança perceptível nas texturas das coisas. Esse processo tem duas características principais, a primeira é que a transferência de matéria normalmente é vista como sendo unidirecional, e a segunda é que as transferências frequentemente misturam ou justapõem elementos que resultam em um processo de bricolagem (HOUSTON, 2014, p. 57). É importante notar também que alguns desses objetos carregam suas funções e constituições originais para as novas formas, e com isso se tornam “rótulos de memória” presentes nesses novos objetos funcionando como elementos de memória da matéria primordial.

Uma das motivações para o esqueumorfismo é justamente o que discuti em relação aos envoltórios que ganham uma nova forma com a petrificação de sua matéria, a busca da permanência, com o estabelecimento de um processo de substituição do perecível por algo durável, buscando a estabilidade desses seres. Outra compreensão desse fenômeno aponta que tais movimentos corporificam a transferência não só na forma ou no desenho, mas, sobretudo, em sua essência originária por meio de uma transubstanciação.

Seria uma permanência da essência original de tais coisas, que não sofreria mais do que uma mudança de forma. Algo que foi pensado por Chantal Conneller (2013) em seu trabalho sobre esqueumorfismos no Paleolítico Europeu. Conneller trabalha com a ideia da existência de uma espécie de “Perspectivismo material”, onde é possível pensar certos tipos de objetos que mudam sua forma externa, mas mantêm sua essência interna da mesma forma que Eduardo Viveiros de Castro propõe em sua teoria do Perspectivismo Ameríndio, com a presença de constantes mudanças de aspectos corporais, mas a manutenção de uma alma comum, uma essência comum, nos diferentes seres.

Segundo Conneller, uma espécie de propriedade interna do objeto que sofre um processo de esqueumorfismo, é mantida por aqueles que produzem tais mudanças nos objetos. Assim, sugiro que a mudança de forma presente nos envoltórios entre os maias do passado não alterou suas propriedades primordiais, seu caráter ontológico. O que havia era uma mudança de forma. Uma alteração da matéria para os materiais cerâmicos ou pétreos, com a intenção de dotá-los de princípios para uma conservação ampliada. Ao tratar as esculturas de pedra como elementos dotados de vida que ouviam, falavam e interagiam com as pessoas das antigas cidades maias, esses objetos continham parte da pessoa, o *U-b'aah*, dos governantes presentes em tais esculturas. Esse conceito estava relacionado ao ser, ao corpo, à imagem, como sendo uma extensão da pessoa, do ser. A transposição da essência dos governantes também poderia ser estendida à extensão da essência dos demais objetos presentes nas cenas das esculturas de pedra. Desta forma, o envoltório transportado de sua matéria vegetal de tecido para um suporte de pedra, a partir de um processo de esqueumorfismo poderia ganhar uma importância além de uma simples representação.

Tais elementos seriam, ao mesmo tempo, a própria essência do “original”, de sua matriz, e o outro transformado, substituído, algo que seguia um dos principais elementos da ontologia maya, onde criação e destruição convivem lado a lado. Essa mudança de matéria resultava em uma transformação da condição dos *Aj Patán Samaj*, para um elemento durável e “imortalizado” que tinha sua essência elevada a uma condição que se expandia em diferentes temporalidades e espacialidades.

### **Considerações finais do capítulo.**

Com as reflexões discutidas neste capítulo, procurei apresentar a construção teórica do conceito dos envoltórios mayas proposto para interpretar os envoltórios de tecido entre ês mayas, a partir da perspectiva teórica-metodológica da arqueologia ontológica recursiva. Com um estudo de fontes etno-históricas, iconográficas, epigráficas e, sobretudo, linguísticas e dados etnográficos, foi possível propor que as envolturas eram elementos importantes que faziam a conexão com o *outro* espaço ontológico maya, permitindo a presença temporária de elementos desse *outro* espaço no espaço ordinário, especialmente com a propriedade de conceder uma materialidade aos seres da alteridade, permitindo a criação de novas formas de existência temporária e efêmera no espaço solar. Algo que estava relacionado com as próprias características da matéria com sua condição efêmera. Foi proposto que os atributos físicos dos envoltórios como os *Aj Patán Samaj* se unem aos seus atributos ontológicos formando um único ser.

A partir das discussões apresentadas, meu objetivo não foi o de usar um conceito etnográfico como uma simples analogia para a interpretação arqueológica, mas trabalhar com conceitos não ocidentais para explicar coisas e ontologias não ocidentais. A tentativa foi utilizar uma categoria etnográfica como recurso heurístico para compreender o “material arqueológico” e assim estudar a alteridade presente neste material. A metodologia proposta para o estudo das ontologias do passado baseia-se principalmente na abordagem ontológica e na criação de conceitos sobre as coisas a partir das filosofias locais dos povos estudados.

Levar a sério as reflexões e teorias dos povos estudados nos permite desenvolver novos e importantes exercícios conceituais de grande valia para os estudos

arqueológicos. No entanto, é importante destacar o que foi proposto por Alberti (2016) de que o desenvolvimento dessas abordagens ontológicas na arqueologia, embora sejam modelos gerais, devem estar de acordo com cada contexto específico de estudo, com uma análise da própria ontologia de tais contextos. Para cumprir seu poder epistêmico e conceitual, eles devem ser trabalhados de forma detalhada e específica em cada contexto, material e cultura estudados para que novas reflexões conceituais sejam construídas a partir da especificidade para uma contribuição à ciência arqueológica.

Por fim, todas essas questões propostas do exercício de uma arqueologia ontológica recursiva dependem da posição dos pesquisadores. É necessária uma mudança, uma atitude que busque ouvir e levar a sério os elementos do *outro*, elementos que constituem outra ontologia. Que valorize a importância fundamental da subjetividade, dos sentidos, dos afetos presentes nos contatos com a alteridade. Somente se os pesquisadores levarem a sério a presença dessas outras existências, de seres não-humanos que atuam e estão presentes exercendo uma sociabilidade ampliada em diferentes contextos, uma pesquisa orientada ontologicamente poderá ser realizada com sucesso.

## Capítulo 4 – A presença de seres envoltos mayas nas assembleias arqueológicas do passado.

O estudo de caso que será apresentado nesse capítulo é uma tentativa de usar o conceito e as reflexões geradas pelos saberes e conhecimentos das comunidades mayas atuais sobre a ideia de envolver objetos, seres, elementos importantes que pertencem a outros espaços ontológicos. Para isso usarei o conceito de envoltório maya, como o *Aj Patán Samaj*, como uma ferramenta interpretativa para pensar os objetos envoltos em têxteis encontrados num esconderijo da estrutura La Rosalila em Copán, Honduras. Esse exercício foi pensado para desenvolver o que Benjamin Alberti propõe de um movimento de “animar” o “material arqueológico” a partir de conceitos etnográficos, tratando a ontologia como um dispositivo interpretativo (ALBERTI, 2016; 2017). A proposta não foi a de trabalhar com o conceito de envoltório maya como simples analogia, mas sim, a partir do exercício realizado no capítulo anterior, criar uma reflexão sobre esse conceito para gerar um melhor entendimento dos objetos envoltos em têxteis encontrados arqueologicamente. Pensar suas qualidades materiais e sua atuação e constituição a partir do conceito.

Ao trabalhar a ideia de envoltura maya, *Aj Patán Samaj pix*, *Pisom Q’aq’al*, e outras denominações encontradas nas línguas mayas contemporâneas para referir-se a objetos e seres envoltos como teoria, a proposta foi a de levar a sério um conceito indígena para poder acessar outros mundos, nas palavras de Amiria Henare *et al*, e buscar uma aproximação à alteridade presente nos materiais (ALBERTI, 2016). A ideia foi utilizar o conceito de envoltório como um experimento interpretativo, uma categoria etnográfica como recurso para a compreensão de um “material arqueológico” (HABER, 2006). A partir do argumento de que essas teorias locais podem ser pensadas como elementos teóricos na compreensão e interpretação de objetos e noções da materialidade no passado e no presente. Longe de pensar tais recursos como elementos para a construção de teorias gerais globais, acredito que o exercício aqui proposto é uma tentativa de utilizar conceitos locais específicos para a interpretação de coisas locais e específicas, sempre respeitando a territorialização desses conceitos (TODD, 2016).

O grupo de seres-objetos envolvidos trabalhados nesse capítulo foram encontrados na estrutura da Rosalila, localizada na parte central da Acrópole Norte de Copán. Conhecida como *Oxwitik*, durante o período pré-hispânico, essa cidade foi um dos mais importantes assentamentos de toda a área maya. Com ocupações iniciais desde o período Pré-Clássico Inicial, 1200 AEC, Copán teve o seu auge durante o período Clássico (250-900 EC), sendo um importante ator político e econômico na intrincada rede de relações das cidades mayas antigas. Localizada no fértil Valle do Rio Motagua, a cidade dominou essa região por séculos, controlando a vizinha Quiriguá, e estabelecendo rotas de intercâmbio de comércio até áreas distantes da região maya, como Tikal e Calakmul, além de relações com o Centro do México, com a cidade de Teotihuacán (MARTIN; GRUBE, 2002). Ao longo de sua história, Copán contou com a presença da importante linhagem política fundada pelo personagem mais exaltado e destacado de sua trajetória, K'inich Yax K'uk' Mo' (Grande Sol, Primeira Arara Quetzal).

A estrutura conhecida como Rosalila foi construída entre os anos de 553 e 578 EC por Tzi' Balam Ma (Jaguar Luna), o décimo governante de Copán, em homenagem a K'inich Yax K'uk' Mo'. É uma subestrutura da Estrutura 10L-16 e foi erguida de maneira posterior ao edifício chamado Hunal, onde foi localizado o túmulo de K'inich Yax K'uk' Mo', por sua vez encerrado pelo templo chamado Yehnal. As duas estruturas foram completamente cobertas por La Margarita, sendo todas as três construídas por K'inich Popol Hol, filho de K'inich Yax K'uk' Mo'. Em La Margarita, foi encontrado o corpo de uma mulher coberta de cinábrio, que seria a esposa do fundador da linhagem principal de Copán. Todos os edifícios sobrepostos presentes nesta estrutura foram cuidadosamente desmontados e construídos em diferentes momentos da história do local (FASH, 2001, p. 98).

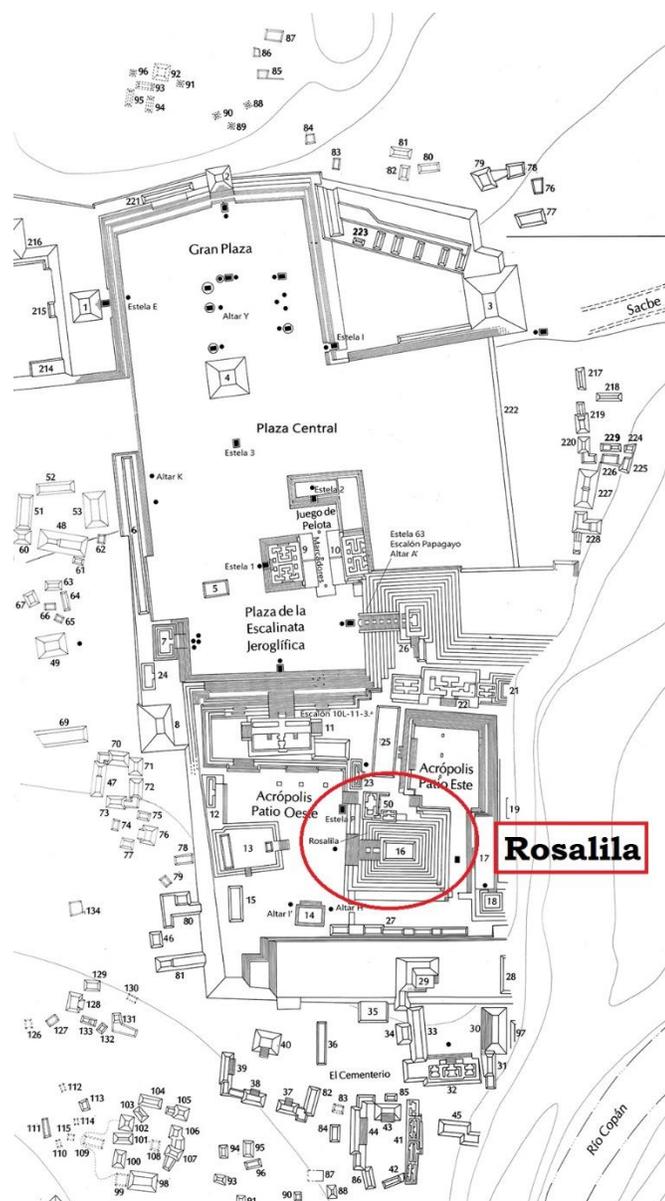


Figura 14 - Mapa com as principais estruturas do sítio de Copán, Honduras, com destaque para a Rosalila (In: KUPPRAT, 2019).

O tema iconográfico principal desse edifício é o culto aos ancestrais da elite de Copán com motivos iconográficos como o “deus” solar, a arara, o *quetzal*, e signos relacionados ao ancestral fundador da principal linhagem governante da cidade. Outro importante elemento presente nas partes leste e oeste da crista do teto do templo é o glifo *witz*, que significa montanha (KETTUNEN; HELMKE, 2020, p. 120). A presença deste elemento glífico, juntamente com a localização do templo, seu tamanho e importância, levou pesquisadores a interpretar a Rosalila como sendo uma grande



seu poder acumulado (MOCK, 1998, p. 10). Segundo Eleanor Harrison-Buck, tais atos visavam matar e remover as partes do corpo, alma e personalidade dos governantes mayas presentes em tais estruturas arquitetônicas, com base no conceito de *U-b'aah*, relacionado à ideia de extensões extracorpóreas da imagem e pessoa desses personagens (HARRISON-BUCK, 2012, p. 115)

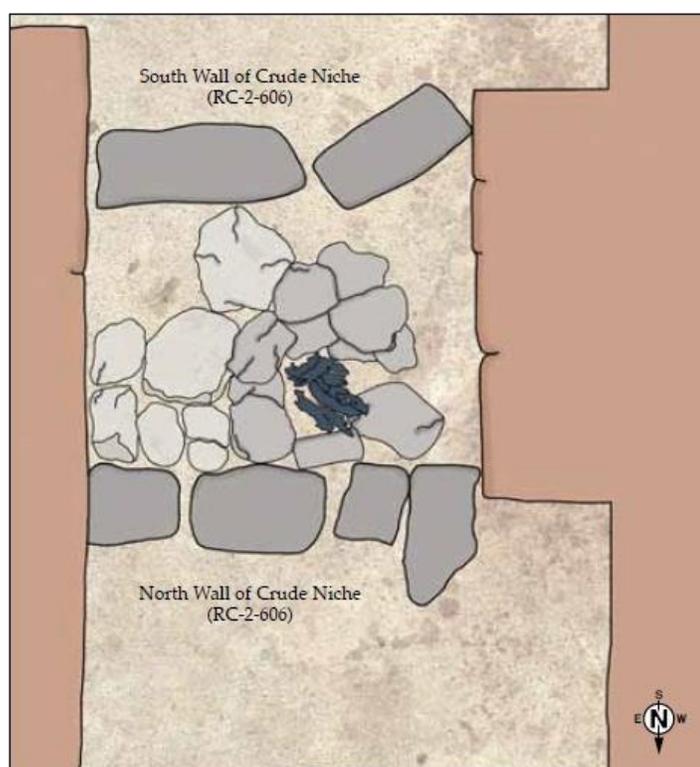
Já os processos de ativação de estruturas arquitetônicas das antigas cidades mayas contavam com uma expressão na escrita hieroglífica, *Och k'ak'*, que significa “fogo entra”, sendo encontrada precisamente em contextos de dedicação de edifícios entre ês mayas em cidades como Yaxchilán e Palenque (STUART, 1998, p. 388). Rituais de fogo em edifícios para inaugurar e ativá-los ou após a conclusão de outra etapa de construção eram comuns naquela época, e foi possível encontrar várias evidências arqueológicas de tais rituais. Segundo Martha Iliá Nájera Coronado, esses ritos de construção entre ês mayas tinham grande importância para consagrar e expulsar as forças negativas do espaço, algo que envolvia a presença de sangue, comida e contato com os seres do cosmos (NÁJERA CORONADO, 2003, p. 197).

Da mesma forma, no período contemporâneo entre as comunidades mayas as casas também são seres vivos (VOGT, 1998). Em Chiapas, México, as partes da casa recebem nomes de partes do corpo, e após sua construção é necessário realizar um ritual com a colocação de um fogão de três pedras para que o fogo possa ativá-la e deixá-la pronta para ser habitada. Um fogão que remete às três pedras da criação do universo maya (FREIDEL; SCHELE; PARKER, 2001).

Assim como a inauguração precisava de ações especiais, o abandono também contava com elas. O pesquisador David Freidel identificou alguns elementos padrão que indicariam a ocorrência de um ritual para a desativação de edificações, como sinais de queima, destruição intencional, remoção de decoração das edificações, bem como decapitação e quebra intencional de partes, e peças enterradas ou seladas em pontos específicos das estruturas (FREIDEL, 1998, p. 192). Todas essas práticas estão relacionadas a pedidos e contatos com seres e entidades do *outro* espaço ontológico.

No caso da Rosalila, para além das oferendas de terminação, foi encontrado um esconderijo na câmara central do templo que data entre 710 EC (limite inferior de datação das conchas) e 775 EC (dedicação do Altar Q e da estrutura 10L-16), ou seja, antes da

conclusão total da construção, que foi no final do século VIII (AGURCIA FASQUELLE; SHEETS; TAUBE, 2016, p. 49). O esconderijo encontrado continha nove excêntricos de sílex, três pontas de lança bifaciais de sílex, três conchas de ostras espinhosas, uma conta de pedra verde, um espinho de arraia, ossos de animais, vértebras de filhotes de tubarão e os restos de têxtil azul tingido usado para envolver todo o esconderijo (FASH, 2001, p. 100). Os nove excêntricos de sílex também foram envoltos individualmente e depositados orientados para o oeste, local do pôr do sol, associado ao Inframundo maya do período Clássico, local dos ancestrais (MILLER; TAUBE, 1997, p. 178).



**Figura 16 - Mapa com a localização do esconderijo dos líticos excêntricos envoltos em têxteis, La Rosalila, Copán, Honduras (In: AGURCIA FASQUELLE; SHEETS; TAUBE, 2016, p. 52).**



Figura 17 - Líticos excêntricos envolvidos em têxteis, La Rosalila, Copán, Honduras (In: AGURCIA FASQUELLE; SHEETS; TAUBE, 2016, p. 58 e 109).

Objetos feitos de obsidiana, ou sílex, com um formato diferente das outras facas e objetos líticos, os excêntricos aparecem na área maya durante os períodos Pré-clássico e Clássico. Normalmente classificados como objetos “rituais” ou cerimoniais, eles apresentam formas de personagens humanos ou outros tipos de seres mesclados. Interpretados por ês pesquisadories como sendo “armas simbólicas” e elementos “sobrenaturais” que atuam para proteger os espaços “sagrados” contra forças espirituais negativas, em muitos casos, os excêntricos são associados à entidade *k’awiil*, como a arma relâmpago do “deus” da chuva *Chaac* e a entidade protetora dos governantes mayas do período clássico e da abundância (AGURCIA FASQUELLE; SHEETS; TAUBE, 2016, p. 8;10; BASSIE-SWEET, 2019, p. 47). Segundo Karen Bassie-Sweet, a entidade *k’awiil* apresenta quatro manifestações, cada uma associada a uma cor e quadrante do mundo (BASSIE-SWEET, 2021). Algo bastante comum entre as entidades, chamadas de “deuses” na Mesoamérica, todos apresentavam diferentes manifestações e divisões com

características que se somavam e se alternavam. Uma das formas assumidas por *k'awiil* durante o período Clássico é o machado de raio, com a testa muitas vezes perfurada com uma cabeça de machado, e uma de suas pernas em forma de uma serpente, algo que se pode notar em alguns exemplos de excêntricos líticos recuperados de esconderijos do período Clássico que assumem a forma de *k'awiil*, assim como muitos cetros portados por governantes, como uma tentativa de controlar as forças da natureza, as boas colheitas (VALENCIA RIVERA, 2011, p. 67).

Essa manifestação de *k'awiil* estava relacionada ao “Deus do Milho”, associada à abundância, à agricultura e ao alimento “sagrado”, e base da vida maya e mesoamericana, o milho (CHINCHILLA MAZARIEGOS, 2011, p. 90). Mas de maneira geral, *k'awiil* aparece de maneira constante durante o período Clássico relacionado aos governantes, os *ajaw* maya, seja em partes de seus nomes e de seus seres, como também associado à proteção da linhagem política desses líderes. Essa entidade foi identificada por Paul Schellhas (1910) como Deus K em sua lista de “deuses”, tida como patrona do sacrifício de sangue realizados pelos governantes para invocar seus ancestrais (VALLEJO REYNA, 2022, p. 241) e aparecendo de maneira constante em estelas, na forma de um cetro, ou como parte das insígnias que os governantes usavam como as barras cerimoniais, símbolo do poder dos *ajaw*, ou em ocasiões, como as danças e ascensões ao poder (VALENCIA RIVERA, 2011, p. 67).

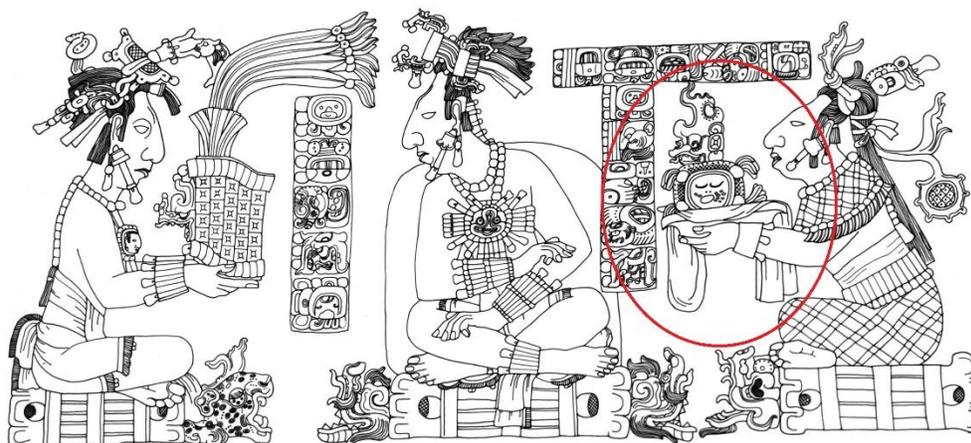
Segundo Rogelio Valencia Rivera (2011, p. 67), a palavra *k'awiil* não tem um significado específico conhecido, mas foi interpretado como “segunda sementeira” (BARRERA VÁSQUEZ, 1980, p. 305), com uma conotação agrícola, mas etimologicamente incorreta. Também nos dicionários mayas yucatecos aparece como “comida”, *k'awilyah*, “pedir esmola”, (*Ah*) *k'awil*, “mendigo” (BARRERA VÁSQUEZ, 1980, p. 387). Por outro lado, também está presente uma tradução associada aos livros mayas coloniais conhecidos como *Chilanes*, que se referem à *k'awiil* como “deus”, algo também presente nas Terras Altas da Guatemala, que depois se transforma em um sinônimo de ídolo, ou seja, com uma aparição em pedra ou madeira (VALENCIA RIVERA, 2011, p. 68). No período contemporâneo em Santiago Atitlán, Guatemala, essa entidade é relacionada a uma mitológica águia bicéfala, chamada *Klaab' kooj*, trazida pelos espanhóis durante o período da conquista, que mais tarde ficou conhecida como

*Kab'awil*, traduzido como “visão dupla”. Essa entidade esteve presente nos acontecimentos de criação narrados no *Popol Wuj*, e está vinculada à entidade *k'awiiil* do período pré-hispânico (VALLEJO REYNA, 2022, p. 241).

Todos os nove sílex da Rosalila apresentam contornos de uma ou mais cabeças humanas usando cocares de penas, e alguns carregando um elemento de tocha craniana bifurcada que remete à entidade *k'awiiil*, em sua aparição como associado à entidade do milho. Esse ser apresenta um rosto zoomórfico e focinho de serpente arrebitado em vez de uma cabeça humana.

### **O processo de criação e as qualidades materiais dos *k'awiiil*.**

A presença dos *k'awiiil* em forma de líticos excêntricos no “material arqueológico” está normalmente associada a esconderijos e oferendas e estão relacionados a outros objetos encontrados em conjuntos, como espinhas de arraia, conchas e contas de pedra verde. Em muitos dos esconderijos e oferendas com tais características, restos de têxteis foram encontrados nesses objetos, o que me leva a pensar que tais esconderijos com essas características foram embrulhados em um envoltório têxtil. Essa característica também pode ser encontrada em imagens de painéis de pedra presentes principalmente na cidade de Palenque, México, como o Painel do Palácio, onde o governante K'inich K'an Joy Chitam aparece acompanhado de seu pai, K'inich Janab Pakal, e sua mãe Ix Tz'akbu Ajaw, que lhe entrega um envoltório aberto com um excêntrico e um escudo (DE LA GARZA; BERNAL ROMERO; GARCÍA, 2016, p. 203). Ambos personagens já estavam mortos naquele momento e aparecem sob a figura de ancestrais.



**Figura 18 – Detalhe da cena do Tablero del Palacio de Palenque, México. Desenho de Linda Schele © David Schele. Foto cortesia de David Schele e de Ancient Americas, at LACMA (Los Angeles County Museum of Art). Número Schele: SD-124.**

De acordo com a escrita maya do período Clássico, o sílex está relacionado a palavra *t'ok* (KETTUNEN; HELMKE, 2020, p. 117). Já a obsidiana é relacionada ao glifo *ak'bal*, que significa noite e escuridão e o terceiro dia do calendário *tzolk'in*, também sendo associada à cor negra, referente ao oeste nas ontologias mayas, e também ao glifo *taaj* (HOUSTON, 2014, p. 23; KETTUNEN; HELMKE, 2020, p.116). Entre as comunidades contemporâneas a obsidiana é conhecida como *chaye*, e aparece também no relato de criação do mundo k'iche', o *Popol Wuj*, quando os heróis gêmeos *Junajpu* e *Xbalamke*, em um dos desafios impostos pelos senhores do Inframundo descem a esse espaço e passam pela casa das facas de obsidianas (COLOP, 2011).

Já as pedras, ou *tuun* na língua maya do período Clássico, desde o período pré-hispânico sempre foram consideradas elementos ativos, energizadas por espíritos, com o poder de visão, cheirar, consumir, vocalizar e respirar (HOUSTON, 2014, p. 75), sendo também a morada de entidades, de “deuses”. Atualmente entre as comunidades mayas da Guatemala essas percepções seguem presentes. Conversando com meu amigo e interlocutor, Ramón Cun, maestro de maya q'eqchi', do povoado de Tukurú, Alta Verapaz, Guatemala, ele me contou que as pedras tem vida, e tem o poder de comunicar-se.

Passo agora a apresentar uma análise do processo de manufatura dos seres-líticos encontrados no esconderijo da Rosalila a partir de um ponto de vista científico ocidental. Segundo Ricardo Agurcia Fasquelle, Payson Sheets e Karl Andreas Taube, todos os *k'awiil* excêntricos de sílex e as três pontas de lança bifaciais de sílex aparentemente foram feitos na mesma oficina, provavelmente localizada próxima à Rosalila, a partir de um material da mesma fonte, mas nem todos pela mesma pessoa. O sílex é de cor marrom escuro e sua fonte não foi identificada pelos investigadores, mas a hipótese mais provável é que fosse uma fonte local, próxima à cidade de Copan, devido à frequência desses tipos de excêntricos nessa área (CLARK *et al.*, 2012). As análises do sílex utilizado apontam para uma grande qualidade para fratura controlada.

A partir das análises realizadas é possível supor que estavam presentes dois níveis de habilidade, um mais alto, que poderia ser de um mestre e o outro mais baixo, possivelmente seu aprendiz (AGURCIA FASQUELLE; SHEETS; TAUBE, 2016, p. 67). Os três excêntricos que os autores atribuem ao aprendiz são os Artefatos 90-3, 4 e 9, assim como os dois bifaciais menores. Os outros seis excêntricos e o bifacial maior seriam obra do mestre. Eles foram feitos especificamente para serem enterrados, pois não apresentam sinais de desgaste.

Segundo Agurcia Fasquelle, Sheets e Taube, a espessura e a planicidade dos líticos excêntricos indicam que eles devem ter sido feitos a partir de placas planas de sílex que inicialmente não eram muito mais espessas do que os artefatos acabados (AGURCIA FASQUELLE; SHEETS; TAUBE, 2016, p. 61). Ao descreverem as técnicas utilizadas, os investigadores destacam que a manufatura deve ter sido iniciada na oficina com o uso de percussão direta, mudando posteriormente para percussão indireta, quando o percutor não atinge diretamente a matéria-prima, ou núcleo, mas sim um instrumento intermediário, chamado de cinzel. Segundo Gene Titmus e James Woods, esta última seria a principal técnica para a manufatura dos líticos excêntricos entre os maias do período pré-hispânico (INIZIAN, *et al.*, 2019; TITMUS; WOODS, 2003). Pela qualidade e complexidade das peças, seria provável que muitas mãos as segurassem durante os dois tipos de percussão. O acabamento final da borda e o entalhe foram feitos por descamação por pressão (AGURCIA FASQUELLE; SHEETS; TAUBE, 2016, p. 62).

As três pontas de lança bifaciais de sílex foram feitas por artesãos qualificados e compartilham a mesma forma com uma extremidade distal mais pontiaguda e uma extremidade proximal mais arredondada. Segundo Agurcia Fasquelle, Sheets e Taube, os dois menores (Artefatos 90-2 e 90-6) apresentam uma grande qualidade de manufatura e restos de pigmento de cinábrio antes de serem envoltos em têxtil (AGURCIA FASQUELLE; SHEETS; TAUBE, 2016, p. 63). Já a de tamanho maior apresenta alguns problemas na forma final, o que levou os investigadores a propor a hipótese de que a peça tenha sido feita por um aprendiz. Este é o único artefato do grupo de doze, cujo sílex teria sido oriundo de uma fonte diferente devido a sua coloração mais clara e não tão fina quanto os demais. O objeto também foi coberto com cinábrio, envolto em tecido e depois guardado no esconderijo.

Os nove *k'awiil*/excêntricos foram separados pelos autores em dois grupos; o primeiro grupo composto pelos três atribuídos ao aprendiz, e o segundo pelos seis atribuídos ao mestre artesão. Os três primeiros (Artefatos 90-3, 90-4 e 90-9) são menos complexos já que apresentam uma única face antropomórfica e menos detalhes em cocares e projeções. Apresentam cicatrizes maiores de afinamento presumivelmente resultantes de percussão indireta, possivelmente com o uso de um chifre de veado. Os investigadores levantam a hipótese de que uma vez terminada a fase de manufatura principal feita pelos aprendizes, o mestre fazia o acabamento sob pressão das partes mais importantes (AGURCIA FASQUELLE; SHEETS; TAUBE, 2016, p. 64). Isso poderia sugerir uma preocupação maior com o rosto, o pescoço e o braço da figura principal.

Já o segundo grupo, composto pelo seis *k'awiil*/excêntricos feitos pelo mestre (Artefatos 90-5, 90-7, 90-8, 90-10, 90-11 e 90-12) apresenta uma grande qualidade de manufatura e acabamento. Cada um apresenta uma haste, alguns córtex na base, faceta frontal e curvas, relacionadas a perna e o pé de serpente de *k'awiil*. As figuras principais apresentam semelhanças entre si, mas com variações entre os seus adornos corporais. Em quatro das peças é possível identificar um córtex na parte inferior de seus caules, formado em parte de calcário CaCO<sub>3</sub>, o que leva Agurcia Fasquelle, Sheets e Taube a propor que seria algo de acordo com as ontologias mayas em que o sílex foi formado por relâmpagos e está associado ao fogo, sendo que a cor branca do calcário estaria relacionada às nuvens brancas de onde vem o relâmpago. Todos os nove

*k'awill*/excêntricos apresentam dois tipos de entalhes, um diretamente na borda, pequenos e realizados por um pequeno floco de pressão removido de cada face, e outro entalhes oblíquos, que se inclinam para a borda (AGURCIA FASQUELLE; SHEETS; TAUBE, 2016, p. 66).

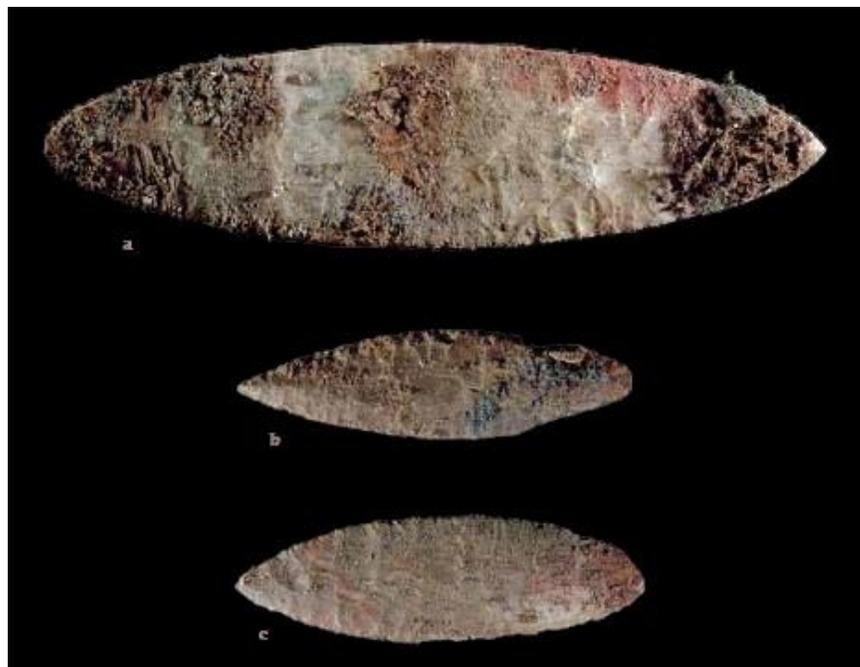


Figura 19 - Pontas de lança bifaciais de sílex, Artefatos 90-1, 90-2, 90-6 (AGURCIA FASQUELLE; SHEETS; TAUBE, 2016, p. 63).



Figura 20 - *K'awiil* excêntricos de sílex, Artefatos 90-3, 90-4, 90-9 (AGURCIA FASQUELLE; SHEETS; TAUBE, 2016, p. 35).



Figura 21 - *K'awiil*/excêntricos de sílex, Artefatos 90-5, 90-7, 90-8, 90-10, 90-11, 90-12 (AGURCIA FASQUELLE; SHEETS; TAUBE, 2016, p. 65).

### As envolturas têxteis.

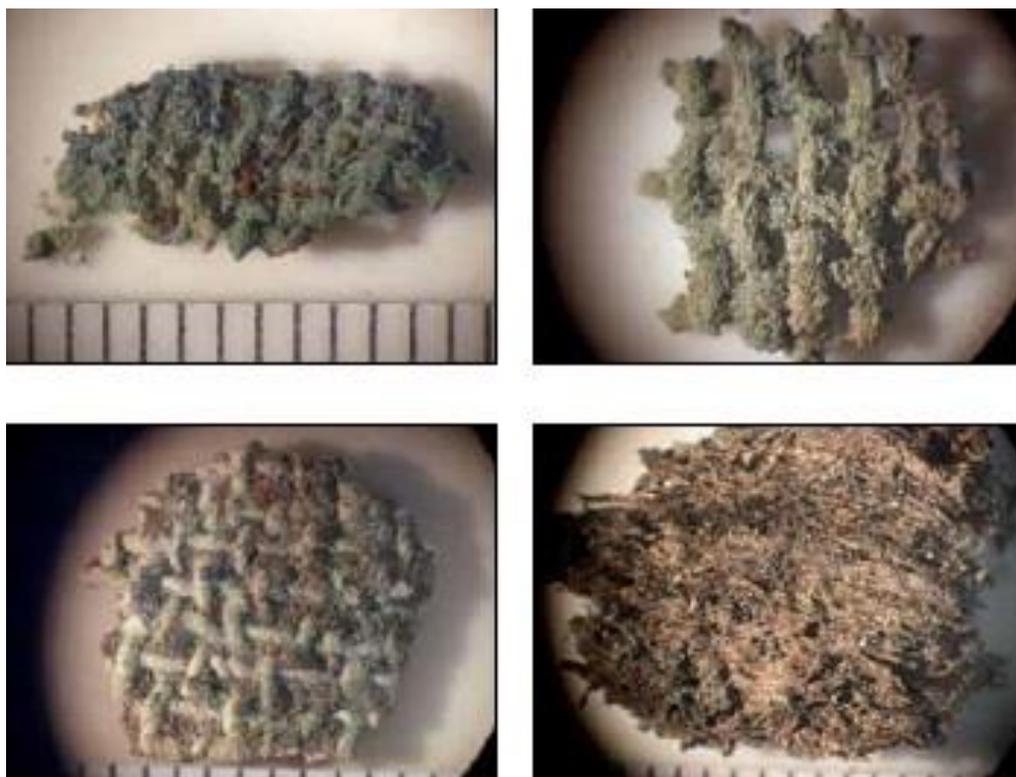
Os tecidos que envolvem os seres-objetos do esconderijo foram analisados por Margaret Ordoñez (2012) por meio de Microscópio Eletrônico de Varredura e Difração de Raios X, onde foi possível verificar que existiam pelo menos quatro tipos diferentes. O

primeiro tipo seria um tecido de algodão de trama simples feito de fios fiados em Z com uma contagem de tecido de aproximadamente 15 x 15 fios por centímetro, com diâmetros de fio de 0,1 a 0,6 milímetros, superfícies expostas e revestido com azurita e pó de malaquita verde. O segundo tipo de têxtil encontrado foi um tecido de algodão de trama simples feito de fios fiados em Z com uma contagem de tecido de aproximadamente 10 x 10 fios por centímetro, com diâmetros de fio de 0,2 a 0,7 milímetros. Os fios em alguns desses fragmentos não são cilíndricos e, em vez disso, têm uma área central longitudinal afundada que produz uma crista em cada lado. Malaquita e azurita também são encontradas nesses fios. O terceiro tipo seria um tecido de trama plana incomum, feito de grandes fios brancos fiados em Z, com diâmetros de até 0,8 centímetros. Finalmente, o último tipo é composto por um tecido de casca marrom feito de casca interna fibrosa de plantas lenhosas (ORDOÑEZ, 2012).

A partir de análises realizadas por Ordoñez, é possível identificar que esses têxteis foram usados para envolver os *k'awiil*/excêntricos de maneira individual. Todos esses seres-objetos estudados apresentam restos têxteis na parte superior/externa, e a própria distribuição espacial no esconderijo confirma a proposta de que eles foram envoltos separadamente (2012). Além disso, sete dos doze objetos também apresentavam vestígios de tecidos na parte inferior. O quarto tipo de tecido, feito de casca de árvore de cor marrom, foi geralmente encontrado sobre os tecidos verde-azulados. Segundo Ordoñez, traços desse tecido foram identificados em todos os objetos, exceto no Artefato 90-6 (um dos bifaciais menores).

Toda essa variedade e complexidade da envoltura têxtil levou Ordoñez e outros pesquisadores a pensar que esse material teria feito parte de uma envoltura ainda maior, ainda que isso não possa ser afirmado de forma conclusiva. Os pigmentos verdes e azuis brilhantes que foram aplicados nas superfícies externas dos três primeiros tecidos foram identificados a partir do uso de Difração de Raios X. Três dos artefatos, os dois bifaciais, 90-1, 90-2 e um *k'awiil*/excêntrico, 90-8, também apresentam evidências do uso de uma substância fibrosa de cor marrom diretamente sobre o sílex, cobrindo ambos os lados dos objetos em suas bases (AGURCIA FASQUELLE; SHEETS; TAUBE, 2016, p. 57). Nesses casos, essa substância foi encontrada sob os tecidos coloridos. Provavelmente também seja feita a partir do têxtil de casca de árvore, mas no caso do Artefato 90-1 sua

estrutura linear sobre o objeto sugere um material semelhante a um fio. Todos os artefatos líticos depositados no esconderijo apresentaram traços de pigmento de cor vermelha, provavelmente cinábrio (sulfeto de mercúrio [HgS]) (ORDOÑEZ, 2012).



**Figura 22 - Os quatro tipos diferentes de têxteis das envolturas do esconderijo da Rosalila, identificados por Margaret Ordoñez (AGURCIA FASQUELLE; SHEETS; TAUBE, 2016, p. 57).**

Algumas observações sobre a presença dos têxteis nos seres-objetos apontam que na ponta de lança bifacial nomeada como Artefato 90-1, foi possível identificar a presença de múltiplas camadas de materiais orgânicos cobrindo o objeto. Em algumas áreas o têxtil azul foi coberto com têxtil sem cor, em outros lugares ocorreu o inverso. Também foi usada outro tipo de fibra para cobrir, tanto acima como abaixo do têxtil de cor azul. Restos de fio de barbante são visíveis na extremidade basal. Ambas as extremidades basais e distais apresentam um pouco de têxtil feito de casca marrom. Já a ponta de lança chamada de Artefato 90-2, apresenta pequenas manchas de pigmento azul em ambas as faces, com algumas delas provenientes dos restos do têxtil. Com isso, é possível perceber que o azul não foi pintado, mas é proveniente parte do envoltório de

tecido que foi colocado após a aplicação do cinábrio (AGURCIA FASQUELLE; SHEETS; TAUBE, 2016, p. 76).

O Artefato 90-3, um *k'awiil*/excêntrico que apresenta essa entidade sob a forma de “Deus do Milho”, depois de terminada a sua manufatura, foi coberto de cinábrio, seguido pelas envolturas de têxteis da cor azul, verde e marrom. Por fim, também foi adicionada uma última envoltura com a presença do têxtil de casca de árvore sobre as camadas dos tecidos coloridos. O *k'awiil*/excêntrico chamado de Artefato 90-4, assim como o anterior, também contou com a aplicação de cinábrio vermelho sendo em seguida envolto nos têxteis azul, verde e marrom. O próximo objeto analisado foi o Artefato 90-5, também um *k'awiil*/excêntrico, com a testa alongada, fazendo uma referência a entidade do milho, no qual foram identificadas apenas pequenas quantidades de cinábrio, e uma envoltura com a presença dos têxteis azul e verde, com o têxtil de casca de árvore enrolado a parte final do envoltório.

A última ponta de lança, Artefato 90-6, mostra quantidades consideráveis de cinábrio em ambas as faces de sua base, além de resquícios de pigmentos azul e verde aplicados à peça, que diferente das anteriores não apresenta restos tão visíveis de têxtil. O Artefato 90-7, outro dos *k'awiil*/excêntricos, possui uma tocha fumegante bifurcada decorando a testa, fazendo uma referência à entidade *k'awiil*. Esse ser-objeto, depois de manufaturado, também recebeu uma cobertura de cinábrio vermelho e foi envolto em têxtil azul, verde, marrom e por fim o último tecido feito de casca de árvore. O ser-objeto chamado de Artefato 90-8, apresenta um *k'awiil*, com um braço estendido para fora, que segura uma cabeça antropomórfica com uma tocha fumegante na testa. Após a manufatura, o *k'awiil*/excêntrico também foi colorido com cinábrio e envolto em têxtil azul, verde e marrom e depois, por último, no tecido feito de casca de árvore. A haste foi embrulhada com tecido de casca de árvore antes de ser envolta com o têxtil colorido. O Artefato 90-9, *k'awiil*/excêntrico em sua fase final de manufatura, após a descamação da pressão final, foi envolto em têxtil azul, verde e marrom e, por fim, no têxtil de casca de árvore (AGURCIA FASQUELLE; SHEETS; TAUBE, 2016, p. 114).

O *k'awiil* chamado por Agurcia Fasquelle, Sheets e Taube de Artefato 90-10, apresenta uma tocha fumegante na testa e uma considerável quantidade de cinábrio aplicada após o término da descamação, especialmente nas porções superiores da peça.

Em seguida, o *k'awiil* foi envolto com tecido azul e verde e, finalmente, com o têxtil de casca de árvore. O Artefato 90-11, outro dos *k'awiil*/excêntricos, tem no topo da testa uma tocha fumegante bifurcada e acima dela um rosto antropomórfico secundário que também possui uma tocha fumegante *k'awiil* em sua testa. A preparação final antes de ser depositada contou com cinábrio e por fim, a envoltura têxtil com tecido azul, verde e marrom e com têxtil de casca de árvore para completar o envoltório. O último ser-objeto, Artefato 90-12, também um *k'awiil*/excêntrico conta com o caule com três curvas pronunciadas, remetendo à perna e ao pé da serpente de *k'awiil*. Acima da testa há uma pequena tocha fumegante bifurcada. Uma vez que a descamação foi concluída, foi aplicado pigmento de cinábrio e, em seguida, realizada a envoltura com têxtil azul, verde e marrom e, em seguida, com tecido de casca de árvore (AGURCIA FASQUELLE; SHEETS; TAUBE, 2016, p. 130).

Algo que foi possível perceber a partir da apresentação das envolturas de cada um dos seres-objetos presentes no esconderijo da Rosalila é um padrão de preparação desses envoltórios para o depósito. Todas as peças depois de terem sido terminadas foram cobertas por cinábrio e em seguida envoltas com os diferentes tipos de têxteis seguindo sempre um mesmo padrão de cores e tipos dos tecidos. Primeiro, envolviam com o têxtil azul, em seguida com o verde, e depois o marrom, ainda que em algumas peças não tenha sido encontrado esse tipo de têxtil. E por fim, em todos os seres-objetos aparece a envoltura final composta pelo tecido feito de casca de árvore. Das cores dos têxteis usados nas envolturas destacam-se o azul e o verde, cores que aparecem na língua maya do passado e das comunidades atuais sempre nomeadas com uma única palavra para ambas as cores, *yax*, em maya clássico, relacionados aos elementos aquáticos mayas, ao início da vida, à fertilidade, às pedras verdes (HOUSTON, 2014). Além disso, as cores verde e azul aparecem também como as plumas que envolviam os criadores/formadores *Tepeu* e *Gucumatz*, na narrativa de origem dos k'iche', o *Popol Wuj* (COLOP, 2011).

**Aproximações desde a arqueologia ontológica recursiva.**

A partir da reflexão anterior sobre o conceito de envoltório entre ês mayas é possível apresentar algumas hipóteses relacionadas ao esconderijo. Com base na ideia de que o depósito era um pedido de proteção do edifício a seres e elementos da criação maya, destaco o caráter relacional dessa prática, com o estabelecimento de contatos entre a elite de Copán e os seres presentes nesse outro espaço ontológico. Ao reunir tais objetos relacionados a este outro espaço, como excêntricos, materiais marítimos, a espinha de arraia e a conta de pedra verde, a presença de um envoltório seria necessária para realizar esse trânsito entre os dois espaços ontológicos, e também para que tais objetos pudessem ser reunidos e ativados no mundo ordinário.

Com isso temos que a envoltura materializou a própria presença de *k'awiil* no espaço ontológico solar. Não seria uma “representação”, mas sim o próprio ser presente de forma instável no mundo da elite maya de Copán. A forma como esses seres poderiam agir é a partir da presença da envoltura. Assim, o têxtil e o *k'awiil* se fusionaram num único elemento, para permitir a atuação deste ser no mundo ordinário.

Além disso, quando envoltos, os seres dentro desses têxteis criavam um campo relacional entre eles que os ativavam para o trânsito ao *outro* mundo. Esse campo relacional unia essas partes de uma ontologia presente no outro espaço e, unindo-as, estabelecia relações entre a elite de Copán e o próprio cosmos maya com os elementos aquáticos do mar primordial e com as entidades que habitam esses espaços, como a entidade *k'awiil*.

Este pedido de proteção pela elite de Copán foi realizado durante o governo de Waxaklajuun Ub'aah K'awiil, e embora esse governo tenha sido um momento importante para a cidade, também foi uma época de sérios problemas políticos. Dois séculos antes, no século VI, todo o Vale do Copán registrou o início de um intenso e desordenado crescimento populacional, o que resultou num grande desmatamento na área. Com isso, problemas sociais foram associados às questões políticas. Em abril de 738 EC a instabilidade culminou com a independência de Quiriguá, uma cidade antes dominada por Copán, por K'ak Tiliw Chan Yooat, que capturou e decapitou a Waxaklajuun Ub'aah (MARTIN; GRUBE, 2002). Essa perda política trouxe graves consequências para Copán, já que nos dezessete anos seguintes não houve registro de monumentos erguidos na

cidade. O próximo governante, K'ak' Joplaj Chan K'awiil, assumiu o poder apenas trinta e nove anos após a morte de Waxaklajuun Ub'ahh K'awiil.

Toda essa delicada situação política durante o século VIII resultou na necessidade de petições extras da elite de Copán às entidades protetoras de linhagem, na tentativa de proteger a linhagem da cidade que naquela época parecia estar em risco. Essa necessidade de estabelecer tais relações seria uma mudança de estratégia por parte dos governantes na tentativa de proteger o seu poder político. Um intercâmbio de caráter diplomático com a intenção de manter o *status quo* (NEURATH, 2020, p. 39).

Entretanto, essas estratégias materiais usadas pelos governantes naquele momento me levam a pensar num cuidado com a duração da presença desses seres da alteridade no universo de Copán. A opção pelo uso de um envoltório têxtil para permitir a atuação dos seres *k'awiil* parece apontar para um controle realizado a partir das qualidades materiais dos tecidos, com uma instabilidade e durabilidade limitada. Um procedimento que se justifica pelo caráter instável das entidades mayas e mesoamericanas. Seres, normalmente chamados de “deuses”, que apresentam uma formação dual complementar, com aspectos positivos e negativos, capazes de ter atitudes benéficas, e maléficas dependendo da situação e das relações estabelecidas com os humanos.

Esse cuidado com a presença desses seres manifestado na escolha do material dos envoltórios que iriam realizar esses contatos com o mundo das alteridades, contrasta com outras manifestações e presenças de envoltórios nas cidades mayas antigas, como os que estão plasmados em rochas em cidades como Palenque e Yaxchilán. Nesses casos, sempre associados à presença de ancestrais falecidos para um auxílio na condução das políticas por parte dos governantes herdeiros, os envoltórios atuam como um receptáculo de um fragmento da pessoa, da *personhood* desses ancestrais, que era entregue para formar parte dos novos governantes (Figura 18).

Tais estratégias materiais se uniam com intenções políticas de uma manutenção de maneira estendida da presença de parte da pessoa dos antepassados imortalizada pela presença dos envoltórios sob a forma de elementos materiais duráveis como as rochas. Essa manipulação com a alternância de distintas qualidades materiais parece ter sido algo deliberado, para constituir uma alternância que se apresentava ora para limitar

e ora para perpetuar a presença dos seres envoltos nos mundos ordinários mayas antigos.

### **Considerações finais do capítulo.**

O estudo de caso apresentado nesse capítulo aponta para uma tentativa de usar os conceitos etnográficos de envoltórios, como *Aj Patán Samaj*, como ferramentas interpretativas para um entendimento dos têxteis encontrados em assembleias arqueológicas em sítios da área maya. A partir das ideias desenvolvidas anteriormente, com dados linguísticos, etnohistóricos, e etnográficos, com os saberes e conhecimentos das comunidades mayas atuais, o conceito de envoltório foi discutido como sendo um importante elemento que fazia a conexão com o *outro* espaço ontológico maya, permitindo uma existência temporária de alteridades desse *outro* espaço no espaço ordinário. Foi proposto que as qualidades materiais têxteis, associadas a uma instabilidade e inconstância se conectam a seus atributos ontológicos formando um único ser.

Assim, foi possível utilizar essa categoria etnográfica como recurso heurístico para compreender o “material arqueológico” e estudar a alteridade presente neste “material”. No caso do esconderijo encontrado na Rosalila, em Copán, com os seres-líticos envoltos em têxtil, minha interpretação foi construída a partir da ideia de que os envoltórios ao envolver esses seres-objetos, permitiam sua ativação e presença temporária no ambiente cotidiano de Copán. Com ênfase específica nas entidades *k’awiiil* que aparecem sob a forma de objetos excêntricos feitos de sílex, discuti a proposta de que tais entidades foram convocadas pela elite de Copán durante o século VIII EC, para um pedido de proteção da linhagem governante. Algo necessário, devido ao problemático contexto político e social vivido por todo o Vale de Copán naquele momento, que apresentava uma forte instabilidade política que resultou na independência de Quiriguá, cidade dominada anteriormente por Copán, a partir de uma revolta comandada por K’ak Tiliw Chan Yoaat, que capturou e decapitou Waxaklajuun Ub’aah K’awiiil, importante *ajaw* de Copán. Esse contexto político resultou em sérias consequências para Copán.

Com a apresentação desse estudo procurei trabalhar com questões ontológicas oriundas das comunidades mayas contemporâneas sobre as práticas do uso de envoltórios cerimoniais, como uma forma de interpretação dos têxteis arqueológicos e uma maneira de “animar” esse “material arqueológico”, tal como proposto por Benjamin Alberti em suas reflexões sobre um enfoque ontológico recursivo na arqueologia, a partir de um giro recursivo que parte de um conhecimento local e retorna à interpretação arqueológica em forma de conceito.

Essa maneira analógica que o conceito atinge a arqueologia, é construída a partir das ideias de Benjamin Alberti e Yvonne Marshall (2009, p. 346), apoiadas em Julian Thomas (2004, p. 241), da “analogia etnográfica não para preencher as lacunas em nosso conhecimento das sociedades pré-históricas, mas para perturbar e romper o que pensamos que já sabemos”. Como uma “bomba teórica” projetada para explodir o pensamento ocidental, desafiando os seus pressupostos intelectuais básicos e conceitos antropológicos, tal como o comentário feito por Latour em relação ao Perspectivismo de Viveiros de Castro (LATOURE, 2009b). Não tenho a pretensão de comparar minha reflexão sobre o conceito de envoltório à importância do trabalho de Viveiros com sua teoria do Perspectivismo, mas sim destacar que a proposta também foi de, a partir do uso de um conceito etnográfico como ferramenta de entendimento de um “material arqueológico”, gerar novas ideias e possibilidades de pensar os envoltórios têxteis cerimoniais do passado a partir de um diálogo com esses conhecimentos do presente e sua inserção em processos de larga duração.

## Capítulo 5 – Os seres-envoltórios e a teoria de assembleia arqueológica. Colocando em contato dois sistemas de conhecimentos diferentes.

Cidade do México, 21 de março de 2022.

No final de mais uma tarde seca e calorenta do início da primavera na Cidade do México, uma segunda-feira, 21 de março de 2022, abri o meu computador para uma videochamada com meu amigo José Roberto Morales Sic, *ajq'ij*, especialista ritual maya achi', da cidade de Rabinal, departamento de Baja Verapaz, Guatemala, para uma conversa sobre questões das ontologias mayas contemporâneas. Infelizmente, devido à pandemia do Covid-19, esses relacionamentos e encontros ainda são um pouco difíceis, principalmente viagens a outros países. Um contexto que nos distanciou dos amigos, e dos materiais e seres que estudamos, algo que afetou a própria base dos estudos arqueológicos e antropológicos, práticas marcadamente relacionais e afetivas (GRECCO PACHECO, 2022).

Conheci o professor José Roberto no segundo semestre de 2021, quando fui aluno de um curso do diplomado em filosofia maya oferecido pela *Universidad Maya Kaqchikel de Guatemala*. O professor é um homem muito gentil, inteligente e possui um enorme conhecimento sobre as diferentes culturas mayas contemporâneas. Ao longo de nossa conversa de pouco mais de duas horas, José Roberto me contou sobre suas práticas como *ajq'ij*, especialmente sobre sua principal “ferramenta” nesses exercícios de adivinhação, e consulta ao calendário sagrado de 260 dias, que é o seu ser-envoltório.

Feito de um tecido vermelho de algodão, chamado de *servilleta*, é guardado no altar de sua casa, e sempre alimentado e cuidado pelo professor. Este ser-envoltório chamado de *Aj Patán Samaj*, relacionado ao calendário sagrado de 260 dias, segundo José Roberto “é o seu mais grande tesouro, parte de seu ser, que lhe acompanha a cada momento de sua vida e o seguirá até o final”. É algo que conecta José Roberto ao mundo,

que o orienta, um confidente, que deve ser tratado com muito cuidado e carinho. Ao me contar sobre seu ser-envoltório, o professor ficou visivelmente emocionado e orgulhoso, era possível notar um forte brilho em seus olhos, até a formação de uma pequena lágrima. Toda essa alegria aumentou quando ele me contou sobre a importância e o papel comunitário do ser-envoltório nos processos de cura e adivinhações.

Uma envoltura composta por uma grande malha de fios dispostos em urdidura e trama que se entrelaçam criando um espaço relacional de interação de diferentes existências. Primeiro estão os elementos envoltos como as pedras de quartzo, pedras verdes, plantas, sementes, o *tzité* sagrado, e depois as memórias, sabedorias, conhecimentos, outros seres que se conectam ao envoltório, como os *nawales*, os seres do cosmos, ês antepassades, assim como as pessoas que vêm pedir ajuda. Sendo o envoltório o elemento que permite essa conexão e relação entre todos esses elementos e José Roberto.

Segundo o professor, o ser-envoltório é a “ferramenta” que possibilita construir uma relação com o cosmos, com ês antepassades, um vínculo estabelecido por meio de consultas, que permite um despertar de energia para se relacionar com esses seres e alteridades. Tudo isso se estabelece a partir do momento em que todos esses elementos são colocados juntos em contatos, criando campos relacionais, uma grande assembleia. Algo que já está ativado antes mesmo da presença de José Roberto, que passa a ser mais um dêś actantes envolvidos pelo tecido. A partir dessas relações criam-se movimentos constantes entre todos esses elementos, criando uma conexão entre José Roberto e os outros espaços ontológicos com as outras existências que os habitam.

Relações que terminam por definir as próprias características conceituais, de significado e identidade desses seres-envoltórios. São a partir desses contatos que emerge a existência dessas envolturas, que determinam suas atuações, seu *estar-no-mundo*. Algo composto pela qualidade de cada um dos elementos presentes na envoltura, que dependendo de suas presenças terminam por indicar a identidade e o diferente tipo de atuação desses seres-envoltórios. Uma condição de existência que depende dessas presenças, pois são as assembleias entre as sementes, as pedras energéticas, elementos do cosmos, saberes, ancestrais todos colocados em movimento e em conjunto entre si que ativam essas existências.

A proposta ao longo desse capítulo é explorar esses mundos relacionais dos *Aj Patán Samaj*, a partir de uma reflexão sobre esses conjuntos de elementos relacionados entre si com a envoltura têxtil, que cria campos relacionais ou assembleias. A partir de um estudo desses seres-envoltórios de diferentes temporalidades, foi possível pensar esses espaços criados pelas envolturas, percebendo como as qualidades dos elementos envoltos definem sua existência, em dinâmicas que podem ser pensadas como exemplos práticos de manifestações de assembleias, segundo o conceito pensado por Gilles Deleuze e Félix Guattari, Manuel DeLanda e outros filósofos, e investigadores oriundos de diferentes áreas do conhecimento ocidental. Com isso, minha proposta não é a de procurar “encaixar” esse conceito da filosofia ocidental num contexto maya. Mas sim, pensar a manifestação de dois tipos de saberes que ainda que oriundos de dois sistemas de conhecimento distintos, possuem certas semelhanças e também algumas diferenças.

Propondo algo como a ideia de um *equivoco controlado*, associado a um ato de tradução, de comparação entre conhecimentos que pertencem a dois mundos diferentes, a duas ontologias diferentes. Quando trabalhamos com diferentes perspectivas entre diferentes sujeitos, investigando suas diferenças apesar das supostas semelhanças (VIVEIROS DE CASTRO, 2004). Não como uma falta de entendimento entre pessoas de diferentes regimes ontológicos, mas sim uma falha em reconhecer que as verdades dos *outros* são verdades em seu próprio direito (PELLINI, 2020, p. 37).

O *equivoco*, como discutido por Viveiros de Castro (2004) e recuperado por González-Abrisketa e Carro-Ripalda (2016, p. 112), está etimologicamente relacionado a chamar duas coisas diferentes da mesma maneira, e é algo que estaria na base de recursão, de uma criatividade antropológica, e que não deve ser escondido, mas sim evidenciado nos trabalhos antropológicos e arqueológicos. Algo que encontra uma raiz nas discussões de Lévi-Strauss sobre o *pensamento selvagem* e a ciência do concreto (2021, p. 11). O antropólogo propôs pensar uma relação entre dois diferentes tipos de conhecimentos, o indígena, chamado por ele de *pensamento mágico*, e o ocidental, para enfatizar que ambos são pensamentos complexos e que podem ser colocados num mesmo grau de importância. Segundo Lévi-Strauss:

El pensamiento mágico no es un comienzo, un esbozo, una iniciación, la parte de un todo que todavía no se ha realizado; forma un sistema bien articulado,

independiente, en relación con esto, de ese otro sistema que constituirá la ciencia, salvo la analogía formal que las emparenta y que hace del primero una suerte de expresión metafórica de la segunda<sup>11</sup> (LÉVI-STRAUSS, 2021, p. 30).

Entretanto, ainda que identifique a importância desses outros conhecimentos não ocidentais, Lévi-Strauss ainda via uma desigualdade entre ambos em relação a seus resultados teóricos e práticos. Essas reflexões do antropólogo parecem ter sido o ponto de partida que mais tarde Viveiros de Castro desenvolve sua ideia de um *equivoco controlado*.

Algo que foi brilhantemente trabalhado e discutido na arqueologia por Mariana Petry Cabral em seus diversos trabalhos junto a ês Wajãpi, ao deixar-se ser afetada por esses contatos e experiências que mudaram totalmente sua perspectiva e atuação como investigadora, que terminou resultando numa abertura a outros saberes relacionados a como ês Wajãpi constroem suas narrativas sobre objetos do passado a partir de sua própria ontologia, a partir de uma prática de tradução de diferentes sistemas de conhecimento (CABRAL, 2017).

Segundo Cabral, ao experimentar as formas dêes Wajãpi de se relacionar com sujeitos do passado, evidenciou-se uma forma de fazer arqueologia desenvolvida a partir de uma perspectiva diferente, entendendo esse exercício como uma prática de sentido e percepção, o que gera a possibilidade para se pensar uma arqueologia transformadora que permite a existência de outros sistemas de conhecimentos (CABRAL, 2017, p. 243). Conhecimentos distintos que são trabalhados de maneira relacional por Cabral, estabelecendo comparações entre os modelos de explicação dêes arqueólogos e dêes Wajãpi. Pois segundo investigadores desse mesmo grupo indígena, a tradução simples de palavras e conceitos é algo equivocado, pois por trás das palavras traduzidas existem ideias diferentes (CABRAL, 2022).

Essa proposta de trabalhar com dois sistemas de saberes e conhecimentos distintos colocando-os em condição de igual importância comparando-os e percebendo suas diferenças, foi parte da motivação para pensar esse capítulo que se propõe pensar

---

<sup>11</sup> “O pensamento mágico não é um começo, um esboço, uma iniciação, a parte de um todo que ainda não foi realizado; forma um sistema bem articulado, independente, em relação a este, daquele outro sistema que constituirá a ciência, exceto pela analogia formal que os une e que faz do primeiro uma espécie de expressão metafórica do segundo” (Tradução feita pelo autor).

os envoltórios mayas como um tipo de assembleia, com reflexões que também podemos colocar em contato com as teorias sobre esse conceito presente na própria teoria arqueológica. Em um movimento de reconhecer a vulnerabilidade de nossas teorias e conceitos científicos e permitir suas transformações a partir do contato com a alteridade (ÁVILA, 2020, p. 156). Creio que a partir de uma reflexão sobre essa teoria maya de envoltura também seria possível arejar ideias e pensar em novas questões relacionadas à assembleia na arqueologia, relacionadas a coleções, conjuntos arqueológicos, e assim, contribuir para a construção de um conhecimento desde o *outro*.

### **A assembleia: conjuntos relacionais de elementos de diferentes ontologias.**

O conceito de assembleia foi trabalhado com detalhe na filosofia ocidental por Gilles Deleuze, Félix Guattari, e Claire Parnet e traduzido ao português em um primeiro momento como “agenciamentos”, definido como:

[...] It is a multiplicity which is made up of many heterogeneous terms and which establishes liaisons, relations between them, across ages, sexes and reigns – different natures. Thus, the assemblage’s only unity is that of a co-functioning: it is a symbiosis, a “sympathy”. It is never filiations which are important, but alliances, alloys; these are not successions, lines of descent, but contagions, epidemics, the wind<sup>12</sup> (DELEUZE; PARNET, 2002, p. 69, citado por DELANDA, 2016, p. I)

Essa noção foi discutida de uma maneira inicial por Deleuze e Guattari a partir de uma reflexão sobre diferentes exemplos como a linguagem e a comunicação, a música, o agenciamento jurídico, presente no segundo volume do livro *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia* (1997). Algo comum aos exemplos discutidos pelos autores é a ideia de um agenciamento composto por opostos, que podem ser transformados um no outro. Elementos como a união entre “enunciado-ato”, “prática-discurso” atuando de maneira conjunta e simultânea. Segundo Deleuze e Guattari, um agenciamento seria composto

---

<sup>12</sup> “É uma multiplicidade que se compõe de muitos termos heterogêneos e que estabelece ligações, relações entre eles, através de épocas, sexos e reinos – naturezas diferentes. Assim, a única unidade do agenciamento é a de um co-funcionamento: é uma simbiose, uma “simpatia”. Nunca são as filiações que importam, mas as alianças, as ligas; não são sucessões, linhas de descendência, mas contágios, epidemias, o vento” (Tradução feita pelo autor).

por dois segmentos, um de conteúdo, e o outro de expressão. O conteúdo não é um significado nem a expressão de um significante, mas ambos são as variáveis do agenciamento. Por um lado, ele é agenciamento maquínico de corpos, de ações e de paixões, mistura de corpos reagindo uns sobre os outros.

A ideia do maquínico está relacionada a pensar as máquinas e ferramentas como elementos de um sistema mais amplo que entrelaça dimensões históricas, sociais, naturais e materiais, a partir de suas engrenagens, seus processos, do enredamento de corpos, articulações e desarticulações, em tipos específicos. Por outro lado, está o agenciamento coletivo de enunciação, manifestado pelos atos e enunciados, transformações incorpóreas atribuídas aos corpos (DELEUZE; GUATTARI, 1997).

Segundo os dois filósofos, um agenciamento não comporta nem infra-estrutura e superestrutura, nem estrutura profunda e estrutura superficial, mas termina por nivelar todas as suas dimensões em um mesmo plano de consistência em que atuam as pressuposições recíprocas e as inserções mútuas. Podendo ser pensadas como o motor de toda produção social, de corpos, subjetividades, pensamentos, sentimentos, formas, instituições sociais, políticas e econômicas. Sendo compostas pela articulação entre dois tipos de agenciamentos, o maquínico e o coletivo de enunciação sobre a língua e as palavras, construída a partir da presença dos movimentos de desterritorialização. Pois para Deleuze e Guattari, o agenciamento só é enunciação, e só formaliza a expressão, em uma de suas partes. Na sua outra face ele termina por formalizar os conteúdos, através de uma transformação material composta pelo agenciamento maquínico ou de um corpo.

Outro elemento presente é a própria noção do rizoma, a partir da multiplicidade dos sistemas de intensidades presentes, com suas heterogeneidades, que não obedecem a um movimento único hierárquico e orientado de uma maneira apenas. Ele é composto por multiplicidades lineares, diferentes dimensões, sem sujeito, nem objeto, e procede da variação (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p. 43). Uma variação presente nos agenciamentos que também é explicitada a partir do movimento que resulta numa variação desse conjunto a partir da inclusão de um novo componente, e das novas relações criadas com sua presença, que afeta e é afetada pelos demais membros dessas associações. Uma ideia que foi de grande importância para a reflexão sobre os

agenciamentos provocados pelas envolturas mayas, como será apresentado mais adiante.

Outro autor que discutiu de maneira detalhada a ideia dos agenciamentos, ou assembleias, conjuntos, *assemblage* (em língua inglesa) *ensembles*, *ensamblajes* (os últimos em língua espanhola), foi o mexicano Manuel DeLanda (2016). Em sua obra, ele discute e trabalha com o conceito de maneira crítica, questionando a tradução para o inglês, *assemblage*, que não alcança captar o significado original do termo. Noção que se refere ao “ato de combinar ou encaixar um conjunto de componentes, bem como ao resultado de tal ação: um conjunto de partes que combinam” (DELANDA, 2016, p. 1). Para DeLanda, a palavra inglesa usada como tradução consegue captar apenas o segundo desses significados, criando a impressão de que o conceito se refere a um produto e não a um processo, algo destacado nas reflexões do autor. De acordo com DeLanda, seu trabalho é justamente discutir as definições dos diferentes agenciamentos existentes, para colocá-los em movimento e uni-los a fim de gerar uma coerência mais ampla a partir dessas articulações propostas. Pois seria justamente a partir desse conjunto ampliado que surgiria uma melhor compreensão dos agenciamentos, ao perceber suas alianças temporais que necessitam ser reatualizadas a cada nova conexão e relação.

Ao analisar a definição desse conceito presente nas obras de Gilles Deleuze e Claire Parnet, DeLanda destaca o caráter não uniforme na origem desses agenciamentos, algo que opõe as noções de “filiações” e “alianças”, e o papel fundamental das relações para unir essas diferentes partes entre si. Uniões que não pressupõem a criação de identidades dos elementos colocados em relação, pois segundo o autor, se uma relação constitui a própria identidade do que relaciona, ela não poderia respeitar a heterogeneidade dos componentes, mas teria a tendência de fundi-los em um todo homogêneo (DELANDA, 2016, p. 2). Para chegar a essa ideia, DeLanda opõe dois tipos de relações, as de interioridade, ou de filiação, quando a identidade dos dois elementos relacionados não pode existir fora da relação estabelecida, e, portanto, seriam chamadas de relações de interioridade. E a relação que ocorre quando dois grupos de pessoas aparentadas por descendência fazem uma aliança política, algo que não define sua identidade, mas as conecta na sua exterioridade. Seriam relações de tipo

exterioridade, ou de aliança, que conectam, mas não definem as identidades de seus componentes.

Assim, as assembleias são pensadas como entidades coletivas que existem a partir de uma fluidez histórica, e não algo reduzido em suas partes. Seriam definidas por suas relações de exterioridade. Além disso, DeLanda também chama a atenção para a presença de dois elementos chave nas formações das assembleias, a operação de decodificação presente em dois estados diferentes, que termina por produzir um tipo diferente desse conceito com botões que podem ser definidos para valores diferentes para produzir extratos. E a ideia da territorialização, que mede o grau em que os componentes do agenciamento foram submetidos a um processo de homogeneização, apontando para os seus limites de definição e seus delineamentos e impermeabilizações. Uma modificação adicional ao conceito original é que as partes combinadas para formar um conjunto são tratadas como montagens, equipadas com seus próprios parâmetros, de modo que sempre estamos lidando com “montagens de montagens” (DELANDA, 2016, p.3).

A fim de explorar esse conceito, DeLanda trabalha com diferentes tipos de configurações de assembleias, como as relações entre elas e a história humana, a evolução das línguas, armas de guerra, a prática científica, em diagramas rituais, a partir de uma ontologia realista e as assembleias como soluções a certos tipos de problemas. Uma ideia importante também presente nas discussões sobre esse conceito é a noção de que os elementos que compõem esses conjuntos estariam em um constante movimento e fluxo. Algo que já havia sido discutido anteriormente por Alfred North Whitehead, em sua reflexão em contra uma teoria materialista da natureza. Este autor destaca que o mundo está em um constante estado de fluxo, ou devir, ao invés de ser composto por elementos estáticos (WHITEHEAD, 1978). Movimento também é a base das principais propostas de Tim Ingold, em suas reflexões sobre o mundo e as malhas que o compõe, e os materiais, quando afirma que “onde quer que a vida esteja acontecendo há movimento, fluxos de elementos se deteriorando se misturando e se transformando”, com materiais em um fluxo constante ativos em um mundo em transformação (INGOLD 2015b, p. 61).

Essa noção de elementos em fluxo foi de grande importância para as reflexões da assembleia na viagem feita por esse conceito pelo campo da arqueologia nas últimas décadas, como uma importante alternativa ao antigo conceito de contexto arqueológico, algo que passo a discutir nesse momento.

Na arqueologia, fundamental ao conceito de assembleia foi a discussão e a proposta de que o sítio arqueológico está formado por fluxos em movimento. Tal ideia pode ser encontrada em sua origem nas reflexões feitas por Michael Schiffer com a teoria da transformação publicada num artigo do ano de 1972. Sua proposta gira em torno dos câmbios qualitativos sofridos pelo registro arqueológico a partir de práticas de descarte e processos pós-deposicionais. Schiffer discute a presença de um modelo de fluxo para mapear os movimentos dos objetos através de sistemas culturais, a fim de entender as histórias de vida dos objetos que fazem parte desse fluxo cultural.

Algumas dessas ideias foram recuperadas anos mais tarde com a proposta pós-processual de Ian Hodder e a noção de que tudo num sítio arqueológico está em fluxo (HODDER, 1999). E com sua discussão posterior do conceito de emaranhamento ou *entanglement* em língua inglesa (HODDER, 2012). Este termo propõe uma ideia de como as coisas se enredam, ou se entrelaçam com outras coisas, ou com pessoas, estabelecendo uma relação dialética de dependência mantida por uma tensão contínua entre limites e restrições. Entretanto, uma discussão mais aprofundada sobre o conceito de assembleia e o seu uso na arqueologia como alternativa ao conceito de contexto arqueológico viria com outras autorias que se dedicaram a pensar os sítios arqueológicos a partir de uma outra chave teórica e ontológica.

O conceito de contexto arqueológico sempre foi um dos elementos mais importantes discutidos pela ciência arqueológica ao longo de sua história. O contexto de um objeto consiste em seu nível imediato, sua posição e sua associação com outros objetos e restos arqueológicos associados. Desde o estabelecimento da arqueologia moderna com os primeiros estudos que fizeram tal análise, e ao longo de todas as escolas teóricas presentes na história da arqueologia, o contexto adquiriu grande importância para identificar e registrar as associações existentes entre os vestígios de um depósito (RENFREW; BAHN, 1998, p. 44). Algo básico para qualquer interpretação arqueológica.

Pensado desde uma perspectiva linear, a ideia de contexto esteve presente nos ciclos de vida de um objeto dentro de uma cadeia comportamental de Michael Schiffer, a vida social ou biografia de objetos, as cadeias operativas de Pierre Lemonnier, até ganhar grande importância nos estudos sobre as sociedades do passado, especialmente com a análise dos processos de formação dos contextos, com as abordagens contextuais da corrente pós-processual. A partir desse enfoque, o contexto tem sido considerado um elemento chave para explicar o significado do artefato, uma vez que um mesmo objeto pode ter significados diferentes com base em suas posições em um sepultamento e associações com outros objetos, construções ou matéria orgânica diferentes (JOHNSON, 2010, p. 110). Ian Hodder e Scott Hutson incluem o contexto no sentido próprio do que é arqueologia, de tal forma que o objeto “não diz nada por si só”, mas apenas dentro de um contexto específico (HODDER; HUTSON, 2003, p. 4). Nesse sentido, esses autores definem que uma análise do contexto cultural de cada artefato é essencial para a compreensão do objeto, pois, segundo Lynn Meskell, situações e processos específicos podem alterar os objetos e seus comportamentos (MESKELL, 2004, p. 6).

Embora a importância de uma análise do contexto arqueológico seja algo fundamental para todo trabalho arqueológico, os estudos realizados sob as orientações teóricas de tais escolas sempre trataram o contexto desde um ponto de vista representacional com a acentuada divisão entre mente e matéria, que caracterizou a prática arqueológica moderna. O contexto como sendo um texto passível de ser lido por ês arqueólogos ao fazer uso das ferramentas adequadas para entender sua estrutura, sintaxe e sentido. Algo extremamente problemático na visão de autores como Matt Edgeworth, por exemplo, que questiona o uso de tais modelos de inferência baseados na ideia de uma observadorie separado do observado, ou uma leitorie separado do texto que está sendo lido (EDGEWORTH, 2012, p. 87) Em contrapartida, sua proposta é pensar o sítio arqueológico como sendo formado por uma assembleia, que permitiria um engajamento entre investigadories e os objetos estudados, diretamente envolvidos com o material em movimentos realizados pelo tato. Segundo Andrés Laguens, essa ideia possibilitaria ver as coisas como elementos performativos, que incorporam diferentes elementos culturais e sociais e podem ser ativados quando ês arqueólogos relacionam-se com tais objetos (LAGUENS, 2013, p. 103).

O conceito de assembleia como uma alternativa ao “contexto arqueológico” foi trabalhado por diferentes autories, como Gavin Lucas (2012), Matt Edgeworth (2012), Benjamin Alberti, Andrew Jones, Joshua Pollard (2013), Andrés Laguens (2013), Chris Fowler (2013), José Roberto Pellini (2018a), entre outres. As reflexões sobre essas ideias têm se dedicado a ampliar a noção de contexto arqueológico e pensá-lo a partir de uma outra mirada ontológica. Para Lucas, o conceito de assembleia tem sido utilizado de diferentes maneiras pela arqueologia, sobretudo, para referir-se a coleções de objetos associados, ou uma coleção específica de algum tipo de objeto (LUCAS, 2012, p. 193).

Relacionado a isso está uma reflexão de Gordon Childe (1956), em que este autor define o que seria um contexto arqueológico, obedecendo uma lógica mais próxima ao que seria a ideia de assembleia, segundo destacado por Lucas (2012, p. 194). Childe trata o contexto como “uma coleção de coisas como uma associação significativa em vez de uma justaposição arbitrária” (CHILDE 1956, p. 31), coisas de diferentes naturezas e tipos. De uma forma geral, assembleia em arqueologia pode ser pensado como:

[...] a collection of heterogeneous elements, but what is especially important is the relation between the elements. These elements could be various things brought together in particular relations, such as the detritus of everyday life unearthed in an archaeological dig: bowls, cups, bones, tile, figurines and so on [...] <sup>13</sup> (JONES; ALBERTI, 2013, p. 11, citando a J. MACGREGOR WISE, 2011).

Matt Edgeworth descreve as assembleias como agrupamentos vibrantes de materiais, fluxos, forças e agentes de todos os tipos, humanos e não humanos, materiais e cognitivos (EDGEWORTH, 2012, p. 85). Yannis Hamilakis agrega que as assembleias como sendo campos de enunciação passam a ser espaços de uma manifestação também da política (HAMILAKIS, 2017). Já para Lucas, esses conjuntos podem ser estáveis, persistentes ou momentâneos, permeáveis ou impermeáveis. Este autor incorpora dois significados diferentes, mas que estão relacionados, e seriam a base para pensar a ideia de uma assembleia arqueológica: a deposição e a tipologia. Ele argumenta que uma maneira para conectar o conceito de assembleia à *Teoria Ator-Rede* de Latour, seria a partir desses dois elementos vistos como diferentes, mas complementares,

---

<sup>13</sup> “[...] uma coleção de elementos heterogêneos, mas o que é especialmente importante é a relação entre os elementos. Esses elementos podem ser várias coisas reunidas em relações particulares, como os detritos da vida cotidiana desenterrados em uma escavação arqueológica: tigelas, copos, ossos, azulejos, estatuetas, etc [...]” (Tradução feita pelo autor).

contenção e encadeamento, relacionados aos conceitos de referência de circulação e centros de calcuação de Latour (LUCAS, 2012, p. 198).

Lucas propõe pensar a assembleia como uma materialização, a partir desses dois conceitos de contenção e encadeamento. Este último seria o movimento realizado pelos objetos em encadear-se pela repetição, a partir da rotinização ou citação desses objetos. A citação Lucas se refere como sendo as práticas de memória, cópias ou esqueumorfismos. Já a contenção seria a criação de “centros de gravidade”, ou seja, centros de estabilização das assembleias, locais onde esses conjuntos são mais estáveis e duráveis (LUCAS, 2012, p. 201).

De acordo com Chris Fowler, podemos pensar o conceito de assembleia na arqueologia como composto por diferentes entidades segundo às quais cada uma se constituiria de forma múltipla e incorporada em suas relações com outras. Segundo esse autor, todas suas características emergem e começam por meio de cadeias de relacionamentos, incluindo aspectos materiais e afetos. E assim, uma assembleia pode ser um ou vários ao mesmo tempo. Elas são relacionais e históricas, crescem ao longo do tempo (FOWLER, 2013). Meghan Buchanan e Jacob Skousen acrescentam que pessoas, coisas, lugares são conjuntos ou partes de um conjunto, cada um com uma história única e diferente. Eles seriam conjuntos de entidades dentro de uma malha (SKOUSEN; BUCHANAN, 2015, p. 5).

Com isso, propõe-se uma mudança de compreensão de contextos que emolduram significados para conjuntos que ativamente produzem significados e afetações. A partir das reflexões de Deleuze e Guattari, tal ideia fica clara, uma mudança de tentar capturar a “identidade” essencial de uma entidade para enfatizar como estas mudam ao longo do tempo, como se diferenciam, se transformam, e estão em constante evolução. Andrew Jones e Benjamin Alberti argumentam que não podemos considerar os contextos arqueológicos puramente como molduras estáticas ou recipientes de significado, mas devemos reconhecer que os contextos são participantes ativos na geração de significado, para pensar sobre as propriedades mutáveis das coisas à medida que essas assembleias são articuladas (JONES; ALBERTI, 2013, p. 28). Com o objetivo de examinar as propriedades mutáveis das coisas à medida que são montadas em assembleias e

configurações em constante mudança. Dessa forma a ênfase estaria no processo de devir, de tornar-se e na natureza imanente e aberta do mundo.

Assim Jones e Alberti defendem uma mudança de nossa compreensão de contextos que emolduram significados, para assembleias que produzem ativamente significados e afetações (JONES; ALBERTI, 2013, p. 27). Enquanto uma análise do contexto se concentra nas mudanças no significado que ocorrem quando as coisas são colocadas em seus diferentes contextos, uma análise de uma assembleia se concentra em como as coisas são compostas ou montadas. Amplia o foco da análise para elementos que não são contemplados pelos contextos, como os discursos, a presença de entidades não-humanas, as ferramentas e dispositivos utilizados por ês arqueólogos em suas práticas, as instituições de origem dês ês profissionais, insetos, e bactérias presentes no sítio arqueológico, além de vários outros elementos que fazem parte das investigações arqueológicas (Figura 26).

Em outras palavras, há uma ideia de pensar os sítios arqueológicos como lugares em constante fluxo, assim como a própria evidência arqueológica é em si um movimento de materiais (EDGEWORTH, 2011; 2012). Fluxos que orientam nosso compromisso com eles, nossas percepções, movimentos e formas. Algo que se aproxima das propostas de arqueólogos indígenas como Jair Munduruku (2019) e Jaime Xamen Wai Wai (2017), de que os sítios arqueológicos não são lugares abandonados, mas sim lugares de vida e da presença de pessoas do passado e seres não-humanos. Segundo José Roberto Pellini, tanto ês arqueólogos quanto o sítio arqueológico só existem dentro dessa relação sítio arqueológico-arqueólogo. Ao mesmo tempo, ê arqueólogo e o sítio são assembleias de si mesmos, sendo o primeiro um conjunto de ossos, órgãos, veias, bactérias, memórias, experiências, formação, da mesma forma que o sítio arqueológico é um conjunto que inclui camadas de sedimentos, vegetação, atmosferas, estruturas arquitetônicas e as narrativas que dele surgem (PELLINI, 2018b, p. 4).

Segundo Pellini, é a partir dessa assembleia que emerge todo o conhecimento dês arqueólogos, amigos, parentes, as políticas educacionais que permitiram sua graduação, os responsáveis por essas políticas, as condições econômicas que permitiram investigar, as políticas patrimoniais que determinam o que constitui um sítio arqueológico, as comunidades envolvidas na avaliação do local como sítio arqueológico,

políticas culturais locais, comunidades (PELLINI, 2018b, p. 4). Entretanto, há um componente fundamental que articula os elementos que são parte dessa assembleia, e atua para o processo de subjetivação e formação das diferentes identidades envolvidas nessas relações; os afetos.

Seguindo um diálogo e discussão com Deleuze e Guattari, Pellini propõe que as assembleias compreendem as relações humanas e não-humanas que ocorrem como resultado dos fluxos afetivos entre as partes de uma dada relação (PELLINI, 2018a, p. 30). Já para Yannis Hamilakis o afeto é uma força produtiva única, necessariamente acionada pela sensorialidade que articula e coloca em movimento diferentes elementos no interior de uma assembleia e se define como uma ação corporificada, sendo o afeto, não separado dos sentidos (HAMILAKIS, 2017).

Pellini procura ampliar essas discussões sobre os fluxos afetivos que passam a ser pensados a partir do conceito de intra-ações, de Karen Barad, que pressupõe a existência de uma constituição mútua de agências entrelaçadas, que não precedem em existência a sua relação, mas emergem por meio dessa intra-ação (BARAD, 2007; PELLINI, 2018b, p. 6). De acordo com Barad (2007), todos os fenômenos, incluindo o afeto, são sempre compostos pelos processos de intra-ação. Ao propor uma união entre epistemologia e ontologia, Barad postula que as práticas discursivas e os fenômenos materiais se desenvolvem a partir de dinâmicas de intra-ação com uma relação estabelecida de maneira conjunta e que termina por formar a ambos de maneira simultânea. Dessa forma, a relação entre o material e o discursivo é de entrelaçamento mútuo e, como propõe Pellini, o afeto não é exclusivo dos humanos, pois a própria constituição do humano é definida por cortes de agência dentro de uma relação de intra-ação (PELLINI, 2018b, p. 7).

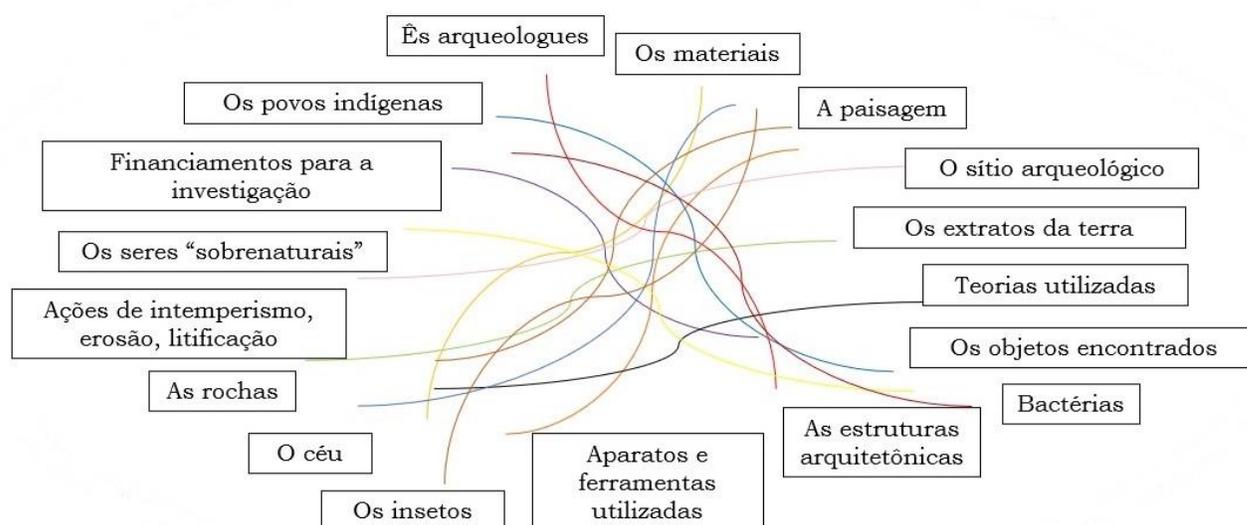


Figura 23 - Exemplo de uma assembleia arqueológica (Quadro desenhado pelo autor).

### **Os Aj Patán Samaj como um modelo de uma assembleia maya.**

A proposta para pensar os seres-envoltórios têxteis mayas como uma teoria de assembleia partiu das conversas com José Roberto Morales Sic, e investigações sobre esses seres-objetos envoltos no presente e no passado. Aqui irei esboçar a ideia a partir de uma análise do envoltório sagrado que José Roberto usa em suas práticas como especialista ritual. A proposta é discutir cada componente, ou actante presente nesses envoltórios para pensar uma aproximação com o conceito ocidental de assembleia. Tratando-os de maneira igual, com o mesmo peso e importância epistemológica, irei por fim, realizar uma reflexão de como essa teoria maya de assembleia pode afetar teoricamente as discussões sobre esse conceito dentro da arqueologia.

Pensar os seres-envoltórios como assembleias mayas, nos conecta com as diferentes comunidades atuais presentes em toda a área maya que consideram esses seres-objetos como elementos “sagrados” de seu mundo social e espiritual. Quando

conversei com José Roberto ele me contou a grande importância desses seres no universo das comunidades contemporâneas. Como mencionei anteriormente, o *maestro* Morales Sic possui um ser-envoltório relacionado ao calendário “sagrado” de 260 dias, chamado de *cholq’ij*, usando-o como ferramenta para estabelecer relações e diálogos com as alteridades do cosmos e ês diferentes antepassades, a partir de práticas como consultas, bênçãos, agradecimentos, apresentações de crianças, e as adivinhações.

É importante destacar que a cerimônia maya, ou *xukulem*, é uma forma de aproximação e comunicação com ês criadores e formadores, e se dá por meio de uma diversidade de elementos cerimoniais, como a queima de resinas, velas e oferendas em diferentes lugares sagrados, assim como a participação de envoltórios cerimoniais. Segundo Julio David Menchú (2013), essas cerimônias, embora diversas, têm intenções e objetivos bem delineados e podem ser classificadas de forma pessoal e familiar, por gratidão, petições, curas, remoção de más energias, abertura de caminho, pedido de abundância, conselhos, toma de posse das autoridades comunitárias, como motivo de reflexão pessoal, consagração de *tuj*, *temazcal* ou banhos termais.

Já na vida comunitária podem aparecer como: celebrações especiais dos calendários, como a mudança de carregador ou *mam* e o *waxaq’ib’ batz*, casamentos, apresentações infantis, bênçãos de sementes, colheitas, licenças para projetos, funerais, mortes de familiares para encaminhá-los ao *outro* espaço ontológico, recordar a memória dês antepassades, receber o *patam*, ou missão, *pixab’* (conselho comunitário) ou *kuchúj’* (reunião de tomada de decisão da comunidade), relações com a Mãe Terra, relações com o sol (solstícios e equinócios), movimento da Lua ao redor da Mãe Terra, construções e inaugurações de casas (MENCHÚ, 2013, p. 489).

Voltando a pensar os envoltórios cerimoniais começarei por uma descrição material do ser-envoltório do *maestro* Morales Sic, a partir da qual é possível identificar alguns elementos básicos que compõem essa envoltura. O primeiro deles é o pedaço de tecido, da cor vermelha, que segundo Morales Sic tem relação ao leste, ao nascimento do Sol, à energia do fogo, energia solar. Essa força também é conhecida como uma entidade corporal de cada pessoa chamada de *tonalli* em diferentes partes de Mesoamérica. É um tipo de alma, ou entidade anímica, segundo Alfredo López Austin (1980), componente integral da pessoa mesoamericana. É algo carregado pelo calor do

sol, ou também pela idade, pelo passar dos anos, relacionado à força e vitalidade contidas no sangue (MARTÍNEZ GONZÁLEZ, 2017). Entre ês mayas esse conceito está associado à palavra *k'al*. Em comunidades contemporâneas, como entre ês tseltales, e na escrita maya do período Clássico, seria o vocábulo *b'aahis*, calor solar, conectado à personalidade, individualidade (VELÁSQUEZ GARCÍA, 2011).

Em certos grupos também está associado aos *nawales*, influenciados em termos de calor, e que são energias, e também um tipo de duplo dos humanos, composto por uma contraparte animal. É um animal companheiro que uma pessoa adquire no nascimento. Segundo López Austin (1980), esta é uma ideia que parece associada a algumas comunidades *nahua*, onde *tonal* ou *itonal* designa, entre outras coisas, um animal que resume as características da pessoa e explica o seu destino.

Assim, a cor vermelha do ser-envoltório composto por um têxtil parte de uma *servilleta*, estaria relacionada a essa entidade anímica que provem do calor do sol, e está presente tanto nos augúrios realizados durante o nascimento para identificar o destino e as características de cada ume, uma das práticas dos *ajq'ij*, como também, uma força de energia oriunda do sol, que se faz presente na constituição corporal dos seres mayas e mesoamericanos. É o que me relatou o *maestro* José Roberto, ao afirmar que “o sol lhe dá a possibilidade de sentir-se vivo”, ou seja, é a partir dessa energia calorífica do astro solar que contribui para a vida e a formação de uma pessoa. Dessa maneira, o vermelho dotaria o ser-envoltório dessa força do *tonalli*.

A peça têxtil que compõe o corpo da envoltura, provém de um guardanapo, *servilleta* na língua espanhola, usada pelas diferentes comunidades mayas para envolver alimentos, mercadorias, sendo também o principal tipo de tecido feito para as envolturas cerimoniais presentes nas confrarias guatemaltecas. Constituídas por uma ou duas peças de tecido, as *servilletas* são feitas normalmente, a partir do uso de teares de palitos, teares de pé ou com barras de tração. O tamanho padrão dessas peças é composto por 73,66 centímetros por 53,34 centímetros para as *servilletas* compostas por uma peça única, ou 91,44 centímetros por 78,74 centímetros, no caso de uma peça composta por duas seções (O'NEALE, 1979, p. 302). Segundo Lila O'Neale, as *servilletas* feitas nos teares de palito são preparadas com o seu pé de urdidura com os fios apertados, equilibrando os fios da trama e urdidura, mas isso pode variar de acordo

com a estratégia da tecedora e seu objetivo final, de fazer uma *servilleta* com mais ou menos resistência e tencionada (O'NEALE, 1979, p. 304). Um exemplo de uma peça mais grossa é composto pelo entretecido de vinte fios de urdidura por vinte de trama por polegada, o que resulta na criação de um tecido mais firme.

Uma das principais técnicas de tecido usadas para a criação das *servilletas* é o *tafetán*, ou tecido simples, “um por um”, composto por um entretecido simples entre a trama e a urdidura, em que apenas uma trama cruza o fio da urdidura (ATLAS DE TEXTILES INDÍGENAS, 2014, p. 82). Esses tecidos são compostos geralmente por fibras de algodão. Segundo Karon Winzenz, em uma prática têxtil que pode estar desaparecendo, o tecido para fins rituais não era cortado do tear, ao contrário, a tecelã continuava inserindo fios de trama até as extremidades da urdidura (WINZENZ, 2014, p. 396).

Algo importante do uso do tear de cintura e também do tear de palitos é a capacidade de confeccionar têxteis de formato quadrado, ou retangular, com quatro bordas totalmente terminadas (ANAWALT, 2000, p. 210), que fazem menção à própria espacialidade do universo maya, um cosmos quadripartite. Essa relação da técnica com um elemento fundamental das ontologias mayas não é algo casual, pois o próprio cosmos foi pensado por ês mayas de diferentes temporalidades como tecido por fios que uniam a terra e os demais espaços (KLEIN, 2015, p. 219). Como técnica de decoração, o ser-envoltório de José Roberto, apresenta o *brocado*, realizada com o tecido ainda no tear, que consiste na introdução de fios de trama extra para obter desenhos no tecido (REENTS-BUDET, 2017).

Entre os elementos, seres, objetos que aparecem envoltos por essas envolturas cerimoniais usadas pelos especialistas rituais das comunidades guatemaltecas, eu começo destacando o *tzité*, o actante mais importante segundo José Roberto. De acordo com o conhecimento científico ocidental, essas sementes da cor vermelha (*Erythrina corallodendron*) são uma espécie de fanerógama pertencente à família *Fabaceae*, e originária da região do Caribe, Haiti e Jamaica. Já para o conhecimento maya, é um elemento sagrado, pois tem sua origem no cosmos, no momento da criação, considerado o coração e o actante fundamental nos processos de adivinhação. Algo presente na história de narração do cosmos maya k'iche' no *Popol Wuj*. Nos envoltórios cerimoniais

são usadas 260 sementes de *tzité* relacionadas a cada um dos dias do calendário *cholq'ij*, que devem ser originárias de uma árvore apenas. Segundo o maestro Morales Sic, essas sementes são mensagens dos avôs e avós da comunidade, e o seu manuseio cria ligações com eles.

De igual maneira, entre ês tz'utujiles de Santiago Atitlán, o *tzité* também tem grande importância e está relacionado aos *nawales*. Ele aparece como o coração de *Rilaj Maam*, o Grande Avô da comunidade, o protetor e principal entidade, *nawal*, santo patrono, e patrono dos xamãs (CHRISTENSON, 2001, p. 178). Ele seria a contraparte de Martin, pois enquanto este tem o seu poder concentrado na nova vida e fertilidade, geralmente associada a atos benéficos, *Rilaj Maam*, pode ser tanto benéfico quanto maléfico, sendo uma entidade inconstante e caprichosa (CHRISTENSON, 2001, p. 178). Segundo Alberto Vallejo Reyna (2022), este personagem, também conhecido como *Maximón*, se origina como uma árvore da montanha que se ofereceu aos *nawales* históricos de Santiago para ocupar o papel de cuidador da comunidade, logo depois da invasão espanhola. Após ter sido considerado o principal *nawal*, *Rilaj Maam*, foi sacrificado e cortado transformando-se em um *bulto*, ou envoltório, colocado dentro de uma bolsa de rede envolta. Esse ser-envoltório é guardado na confraria de Santa Cruz e a cada terça-feira da Semana Santa ele é trazido à existência, a partir da presença de sua escultura *nawal* que é adornada e envolta. O coração de *Rilaj Maam* é composto por uma semente de *tzité*. Durante essas datas da semana santa ele participa de procissões e cerimônias que tem como objetivo renovar o mundo e as práticas da agricultura.



**Figura 24 - O ser-envoltório sagrado de 260 dias aberto, com outros tecidos e objetos como colares de sementes, uma faixa e um quartzo da região de Rabinal, Guatemala. Todos os objetos estão em um Sute (Foto gentilmente tirada e compartilhada por José Roberto Morales Sic).**

Outro actante importante presente nos envoltórios é o quartzo, uma pedra preciosa, que segundo José Roberto, é o seu “televisor”, um objeto de visão, que permite a revelação de lugares sagrados. Entre ês mayas yucatecos esses objetos de adivinhação são chamados de *zatzun* (REDFIELD; VILLA ROJAS, 1934), uma pedra de luz que funciona como um brinquedo para os espíritos mayas (BROWN, 2004, p. 2). Segundo Manuel Gutiérrez-Estévez (1993) os *Jmeeno’ob*, especialistas rituais presentes em toda a Península de Yucatán, preferem recolher o seus *zatzun* perto de sítios arqueológicos e montículos. Esses objetos de visão podem ser mármore, cristais de quartzo ou artefatos pré-hispânicos como obsidiana e sílex.

Outro ser-objeto que atua como uma ferramenta de visão presente nos envoltórios cerimoniais é a pedra verde, um elemento que tem sua importância desde o período pré-hispânico entre ês mayas. Considerada “sagrada” ou preciosa, sempre foi pensada como uma matéria com espírito e alma e também o alento final dos mortos (HOUSTON, 2014, p. 92). Relacionada à ideia de frescor, renovação, primeira, a pedra verde está intrinsecamente relacionada a um elemento gerador da vida, à fertilidade (HOUSTON,

2014, p. 127; NAGAO, 1985, p. 51). Durante o período pré-hispânico, também era o material de maior valor social e econômico entre as diferentes cidades mayas. Chamadas de *chalchihuitl* na língua náhuatl, estavam associadas a água, e principalmente devido a sua coloração e qualidades materiais, como a textura e brilho, esse tipo de pedra passou a ser relacionado a significados aquáticos e às divindades associadas a essa natureza como *Chalchihuitlicue*, entidade das águas, e o ente da água, *Tlaloc* entre os povos do Centro do México, *Cocijo* entre os zapotecos e *Chaac* entre os mayas (FRANÇA, 2000, p. 1).

Sementes de diferentes naturezas como as de feijão e sobretudo as de milho são também actantes dos envoltórios. Nesse sentido o milho destaca-se de sobremaneira, por ser o principal elemento estruturante das ontologias e vidas mayas desde tempos pré-hispânicos. Esse elemento é algo intrínseco aos seres mayas, é a porção criativa da vida e das existências, na qual cada maya carrega o milho em sua formação e essência. Algo mencionado no *Popol Wuj*, com a formação dos verdadeiros humanos da última criação, a partir da massa de milho (COLOP, 2011).

Além desse componente estruturante do ser maya, o milho também é responsável por orientar a vida e o sentido de *ser-no-mundo* das diferentes comunidades, algo que já estava presente desde o período pré-hispânico, até o contemporâneo, com os conceitos de *Jaloj-K'exoj* e *Kex*, discutidos por Robert Carlsen, que estão relacionados ao processo de transformação e renovação de uma forma ancestral guiada pelo ciclo da planta do milho (CARLSEN, 2011, p. 57). É uma estrutura filosófica que pressupõe um movimento de renovação, de devir, que se apresenta a partir de um movimento constante (GRECCO PACHECO; IWANISZEWSKI, 2021, p. 38). Com isso, essas relações com o milho acabam por formar o ser maya, sendo também uma grande fonte de conhecimentos e filosofias presentes nas diferentes comunidades, ao determinar os ciclos de vida dos seres, da vida e da comunidade, além do elemento principal da dieta maya e dos demais povos mesoamericanos no passado e no presente.

O uso das sementes do milho como prática adivinhatória é algo comum na Mesoamérica e entre os mayas pode ser encontrada em diversas comunidades como entre os tsotsiles de Zinacantán, Chiapas, México, no ritual chamado *muk'ta* (grande

visão), que Evon Vogt descreve como uma cerimônia de cura que começa com a adivinhação pelo pulso e conta com a presença de sementes de milho (VOGT, 1993).

Todas essas ferramentas adivinhatórias podem ser pensadas como materiais ontológicos porque constituem os elementos em que as entidades primordiais criaram a humanidade (OLIVIER, 2018, p. 371). Além disso, também é importante destacar outros actantes presentes na formação dessas assembleias/envoltórios que assim como os materiais atuam de igual maneira protagonista mesclando-se entre si para dar forma a esses conjuntos relacionais. Começo destacando a palavra e os discursos.

Para iniciar, é importante fazer uma reflexão sobre esse entretecido criado entre os elementos materiais e discursivos para a formação do envoltório, algo que retomo do que foi proposto por Karen Barad, ao discutir a presença de um emaranhado de práticas material-discursivas, por meio das quais conceitos particulares emergem e certas propriedades físicas se materializam, criando alterações e reconfigurações na constituição da relação espaço-tempo de forma dinâmica e contínua (BARAD, 2007). Essas duas estâncias não podem ser pensadas de maneira isolada, pois nem as práticas discursivas, nem as práticas materiais são elementos independentes, ou pré-determinados, mas sim são explicados e articulados a partir de constantes relações e contatos com o outro, o que resulta no surgimento simultâneo da matéria e do significado, nas dinâmicas que Barad chama de intra-atividade (BARAD, 2007, p. 152).

Por isso, as palavras e os discursos presentes nos envoltórios são tão importantes quanto as sementes de *tzité*, ou as pedras de Quartzo, já que os seus significados e atuações no mundo surgem e emergem a partir desses encontros simultâneos. A mesma palavra criadora da vida, dos organismos da terra, quando as entidades criadoras presentes no *Popol Wuj* ao enunciar as primeiras coisas elas passam a ganhar vida e a formar-se. Também é importante destacar o papel das palavras de enunciações que surgem do contato de José Roberto com os seres-envoltórios, através de conversas, perguntas, lamentos, alegrias. São essas palavras que ecoam sobre os fios da envoltura, os brilhos das pedras, e do vermelho das sementes de *tzité*.

Palavras que ecoavam também durante o período pré-hispânico durante as práticas com envoltórios cerimoniais em diferentes povos mesoamericanos. Guilhem Olivier em seus estudos sobre os envoltórios mexicas, destaca o papel de oráculos

desses elementos durante o processo de migração desde Aztlán até Mexico-Tenochtitlán para o assentamento final dessa população. Algo também presente durante combates e guerras, nas quais estavam presentes os envoltórios para apoiar as estratégias militares mexicas. Olivier ressalta esse poder comunicativo dos seres-envoltórios, com uma capacidade de comunicação com ancestrais e “deuses” (OLIVIER, 2006), algo presente ainda hoje em diferentes partes da Mesoamérica, como entre o ser-envoltório de José Roberto. Durante as migrações k’iche’, também se destacava esse caráter comunicativo dos envoltórios, como o *bulto* de *Balam Quitzé*, o fundador mítico da linhagem Cavec (CARMACK, 1981).

De maneira conjunta à presença das palavras estão as memórias que se atualizam e se fazem presentes a partir dessas intra-ações que surgem entre os elementos materiais, sementes de milho, pedras, *tzité*, os fios da envoltura, com os elementos discursivos, como as diferentes palavras que saem da boca de José Roberto durante seus contatos com o seu envoltório. Memórias que atualizam e fazem emergir a presença de antepassados tanto do especialista ritual, quanto das pessoas que vão se consultar e também terminam por fazer parte dessas envolturas e assembleias. Recordações que estão conectadas à afetos, sentimentos, em movimentos de afetar e ser afetados atualizados e reatualizados a cada relação estabelecida por José Roberto com seu ser-envoltório, e dos dois com ês pacientes que passam pelas consultas com o especialista ritual. Cada um dos fios das assembleias têxteis vai conectando a outro e permitindo suas existências de maneira conjunta.

Nesse processo também emergem os seres do cosmos, seres criadores, seres da alteridade, que se fazem presentes pelas recordações de tempos profundos do início da vida e do cosmos, que emergem também a partir da presença das sementes de *tzité*. Ou também por meio dos *nawales*, entidades presentes no calendário de 260 dias dos k’iche’, e que são reatualizados a cada consulta feita por José Roberto. Junto com eles aparecem os seres da água, que emergem pela presença das pedras verdes e das palavras, memórias do especialista ritual, assim como o milho e as entidades relacionadas a ele.

Com isso, toda essa assembleia/envoltório vai se formando num processo contínuo de movimento, de dinâmicas criadas com as interações entre todos esses

actantes, que a partir de intra-ações vão atualizando diferentes realidades, existências, tempos, espaços que se conformam em conjunto dentro dos envoltórios têxteis. Os fios que dão forma a essa assembleia também são elementos dinâmicos que surgem a partir de processos de criação das tecelãs e se originam no algodão colhido e transformado em fio. Linhas da vida (INGOLD, 2015a; 2015b) que seguem sempre em movimento, num eterno tornar-se, transformando-se, mudando suas qualidades materiais pela presença de actantes não-humanos, fungos, que alteram as composições materiais dos envoltórios/assembleias.

O *estar-no-mundo*, as relações e movimentos de intra-ação criados por todos esses actantes terminam por definir a própria existência do envoltório/assembleia, na qual cada presença, ou ausência altera a sua configuração final, sua atuação prática, significado e alcance. Nada pode faltar, cada elemento importa. Se falta a pedra de Quartzo, ou as pedras verdes, fecha-se o poder de visão de José Roberto. Se não está presente o *tzité*, o *maestro* não consegue estabelecer o contato com o momento da criação. Assim como, se as memórias ou os pensamentos relacionados a ês antepassadas não são evocadas, esses seres não emergem nas práticas adivinhatórias ou de cura realizadas pelo especialista. Da mesma forma, a falta da *servilleta* têxtil e de todo o conhecimento e sua trajetória de existência, e suas qualidades materiais adequadas, feitas a partir da destreza da tecelã com seu tear e o uso da técnica de *Tafetá* e *Brocado*, a partir do emaranhado resultante da presença dos fios de algodão, dando forma a esses seres têxteis, a assembleia não pode ser formada e ativada. É justamente a partir da presença e atuação de cada um desses actantes que faz parte da assembleia/envoltório que permite sua existência e atuação no mundo, possibilitando a criação das relações com José Roberto. Relações que definem todas essas existências, inclusive a do próprio *maestro*, que durante sua emocionante fala me contou que no caso de perder o seu ser-envoltório, ele estaria perdendo o seu próprio *eu*.

### **Considerações finais do capítulo.**

Como parte do fechamento desse capítulo, inicialmente apresento os seres-envoltórios em ação nas práticas de adivinhação entre ês k'iche', descritas por Yolotl

González Torres (2014). Todo o processo tem início com a escolha de um dia, o *ajq'ij* coloca o envoltório sagrado no centro da mesa, e faz o sinal da cruz sobre ele, e depois de tocá-lo nas quatro direções, passa a dirigir-se aos espíritos das quatro montanhas sagradas e dos quatro dias do calendário de 260 dias. Depois disso, o especialista ritual pega o envoltório e pronuncia uma oração anunciando que tomaram emprestado o fôlego no dia específico em que a adivinhação ocorre, quando ele sente que o sangue que está pronto para atuar e passa a fazer as perguntas adivinhatórias. Depois disso, segue-se uma série de orações em que são invocadas as montanhas, lagos, vales e as capelas da comunidade.

O cosmos é chamado e seu sopro e luz são emprestados, o *ajq'ij* começa a desamarrar o seu envoltório e esvazia a mistura de sementes e cristais sobre a mesa, que ele mistura, geralmente com a mão direita, obedecendo o sentido anti-horário, enquanto repete suavemente as frases da oração de abertura. Assim os *ajq'ij* fazem contatos com o sangue do paciente e depois trabalha com as pedras de visão misturando-as com as sementes. Em seguida, é a hora de chamar os ancestrais, de soprar na mão direita e pegar o máximo de sementes e cristais possíveis. Então ele coloca o punho de lado e empurra o que sobrou para o lado direito da mesa e derrama os que tinha na mão e começa a separar as sementes das pedras de visão em grupos de quatro sem pegá-los. O primeiro arranjo das sementes é crucial para a adivinhação. As sementes e cristais são lançados quatro vezes e interpretados em relação aos dias do calendário e ao movimento do sangue (GONZÁLEZ TORRES, 2014, p. 30-31).

Como foi discutido ao longo desse capítulo, todos os actantes presentes nesses envoltórios/assembleias atuam de maneira conjunta e determinam a existência e a definição dessas envolturas usadas pelos *ajq'ij*, como no caso de José Roberto. Todas essas condições de existência geradas pelas intra-ações dos diferentes actantes do ser-envoltório servem de inspiração para uma discussão sobre algumas questões pensadas por os arqueólogos sobre o conceito de assembleia num sítio arqueológico. A intenção agora é retomar essas ideias para colocar em contato esses dois sistemas de conhecimento, o maya k'iche', e o ocidental, representado pelo pensamento arqueológico, para a partir desse contato entre ambos, pensar em questões que os conhecimentos mayas contemporâneos podem fazer um giro na direção da teoria

arqueológica e propor novas questões para a teoria de assembleia. Um movimento pensado por Alberti (2016; 2017) como uma das bases de sua proposta de uma arqueologia ontológica recursiva.

Ao refletir sobre o contato entre esses dois tipos de saberes, surgiram algumas inquietações sobre os elementos e actantes que estão presentes para a formação de ambas assembleias, sobre tudo, a partir de reflexões sobre mudanças de sentido, significado e atuação dependendo da presença ou ausência de algum dos diferentes actantes, sua natureza na constituição final da assembleia, o papel exercido pela territorialização desses conjuntos, assim como, o papel dos sentidos e afetos, e por fim, a existência de um actante que teria um papel destacado na configuração da assembleia.

Começo pela última das indagações, a existência ou não de um objeto que poderia ser considerado, nas palavras de Alfred Gell (1998), um “objeto índice”. Essa ideia nasce do início de uma conversa com José Roberto quando ele destacou o papel das sementes de *tzité* para as práticas adivinhatórias e na própria constituição de seu envoltório. Isso se deve ao fato, de como já foi discutido ao longo desse capítulo, de que essas sementes são elementos “sagrados” para as comunidades mayas, são parte do tempo primordial da criação. Ao escutar essa afirmação do *maestro*, logo pensei que poderia tratar-se de um objeto índice na teoria de Gell e na proposta de Maria Nieves Zedeño, de criar uma taxonomia relacional para discutir os envoltórios medicinais presentes entre os Blackfeet de Montana, nos Estados Unidos.

Zedeño, identificou diferentes tipos de objetos com base em suas qualidades de alma, como objetos que possuem uma substância animada, como tinta vermelha, certas rochas e fósseis, objetos que encarnam a alma dos seres vivos, seres como partes de animais, couro cabeludo humano, crânios e ossos, objetos que melhoram a comunicação, como sementes de tabaco, cachimbos e partes de plantas e, finalmente, alguns objetos de origem europeia (ZEDEÑO, 2009, p. 416). Em outra lista, a autora apresentou as condições relacionais para a animação dos objetos presentes nos envoltórios. Tais elementos seriam: a associação espacial entre objetos animados e qualquer outro objeto, entre qualquer objeto e certas formas terrestres animadas, e o uso em atividades ou contextos de gestão e transferência de poder. A capacidade de animacidade seria o objeto índice identificado por Zedeño.

Segundo Gell (1998), essa ideia é a capacidade na qual alguns artefatos ou objetos podem modificar e animar as propriedades de qualquer outro objeto, humano ou qualquer outro tipo de entidade, ou local associado a esse objeto principal, e as consequentes relações estabelecidas entre eles. A partir dessa proposta, ao determinar o contexto como um campo relacional e buscar perceber os tipos de relações entre os objetos presentes, bem como a influência e presença dos elementos que o circundam, seria possível estabelecer as práticas e ações existentes naquele campo, o que nos ajudaria na aproximação de uma percepção de alteridade ou da presença de outra ontologia.

Com isso, pensei que estivesse frente a esse tipo de objeto ao deparar-me com o *tzité* nos seres-envoltórios. Entretanto, passado esse momento inicial da conversa com José Roberto e prestando atenção em outras partes de sua fala, fui percebendo que, na verdade, todos os actantes presentes nos seres-envoltórios eram imprescindíveis para a sua existência e atuação. Foram aparecendo vários outros “objetos índice”. Posteriormente, ao estudar as práticas material-discursivas e o conceito de intra-ação de Barad, me dei conta de que a formação dessas assembleias não requer nenhum objeto índice, pois são as próprias relações entre si que criam todos os seus componentes e não uma existência prévia. Dessa forma, todos os actantes apresentam um mesmo grau de importância e de atuação dentro dos seres-envoltórios, algo que ficou claro com o restante da fala de Morales Sic, quando ia enfatizando da mesma maneira outros elementos da envoltura, assim como fez no início com o *tzité*.

Seguindo com as reflexões me deparei com o papel dos sentidos e dos afetos nas configurações dos envoltórios. O *maestro* Morales Sic me relatou a importância dos afetos no processo de atuação dos seres-envoltórios mayas. Segundo ele, quando alguém toca o envoltório sagrado se vincula diretamente a ele e a ês antepassadas. Através do tato se configura a criação de uma intra-ação entre a pessoa e o ser-envoltório, e conseqüentemente, entre a pessoa e ês antepassadas. Isso me fez convidar Pellini para a conversa, ao pensar como as intra-ações senso-afetivas produzem um papel fundamental no agenciamento ao gerar um fluxo afetivo na formação das assembleias (PELLINI, 2018b). O convívio com esses seres-envoltórios requer uma prática constante de cuidados.

Algo que já foi proposto por Pellini ao pensar como as intra-ações senso-afetivas produzem capacidades e um papel fundamental no agenciamento. Capacidades e características que resultarão em apegos únicos ou múltiplos que criarão novos afetos, gerando um fluxo afetivo no agenciamento e na formação das assembleias (PELLINI, 2018b). A ação de José Roberto em relação ao seu ser-envoltório também pode ser pensada como um afeto resultado de uma ação corporificada, que passa do *ajq'ij* para seu ser-envoltório e vice-versa, a fim de formar esses emaranhados entre ambos, tal como discute Hamilakis (2017).

Com isso, destaco os seres-envoltórios mayas com um caráter senso-afetivo identificado nos compromissos relacionais entre o especialista ritual e esses seres, e também na recuperação de memórias, identidades, afetos e sentimentos presentes durante as práticas de cura ou adivinhação, algo que termina por formar a estrutura da própria assembleia/envoltório.

Passando a discutir a noção de temporalidade das assembleias e envoltórios, pela explicação de José Roberto, os envoltórios sagrados mayas apresentam uma capacidade de deslocamento temporal e territorial a passados longínquos, quando ocorre a evocação de tempos profundos primordiais, ou ainda, o contato com seres do passado, como no caso dês antepassades ou ancestrais. Da mesma forma, o futuro também pode ser acionado durante as práticas de adivinhação possíveis com a presença dos seres-envoltórios. Dessa maneira, fica claro essa capacidade de navegar por outros tipos de estruturas espaço-temporais durante esses procedimentos, com uma marcada coexistência temporal.

Convidando Henri Bergson a essa discussão podemos pensar além da linearidade e da concepção moderna do tempo como um processo cumulativo. A partir de uma reflexão sobre uma noção temporal duracional, experiencial e mnemônica, com base nas ligações entre a matéria e temporalidade, com um momento presente repleto de memórias, é possível identificar o passado e o presente não como momentos sucessivos em uma linha, mas sim a partir de uma coexistência lado a lado (BERGSON, 1991). Assim, como o tempo como um emaranhado de processos em transformação, que une diferentes temporalidades em cada um dos momentos, ativados e reativados pela presença de elementos sensoriais e experiências diversas. Algo que está presente nas

concepções temporais dos envoltórios, ao unir diferentes memórias e temporalidades distintas, a partir de uma relação com a matéria que compõe essas envolturas, regidas por experiências, afetos, e estímulos sensoriais.

Algumas das discussões mais interessantes sobre a temporalidade e espacialidade das assembleias na arqueologia foram realizadas por ês autories presentes no livro *Archaeology after Interpretation. Returning Materials to Archaeological Theory*, organizado por Benjamin Alberti, Andrew Meirion Jones e Joshua Pollard (2013). Sarah Baires *et al* discutem as peregrinações ao sítio de Cahokia, Estados Unidos, durante o período pré-colonial, a partir do conceito de malha (*meshwork*) de Tim Ingold que geraram uma série de relações que acabaram constituindo continuamente a cidade de Cahokia durante os anos de 1050 a 1200 EC. Segundo Baires e ês demais autories, a migração Cahokia envolveu uma visão do cosmos em que indivíduos de diferentes regiões, origens, religiões e etnias podiam vivenciar múltiplas dimensões e seres em lugares especiais (BAIRES *et al.*, 2013). Algo que podemos pensar como uma assembleia que tem a capacidade de mover-se por diferentes temporalidades e espacialidades.

Dessa maneira, também é possível pensar os envoltórios a partir da ideia da pragmatogonia, um conceito originado da palavra grega para materiais, *pragmata*, e a palavra para criação, *gonos*, o que resulta numa ideia referente à atenção que prestamos aos caminhos que levam a uma determinada coisa, quando traçamos um determinado encontro. Assim, tal como discutido por autories da arqueologia simétrica, como Timothy Webmoor e Christopher Witmore, todas as coisas reúnem “conquistas”, ou resquícios de acontecimentos distantes presentes no tempo e espaço, porém são transações policrômicas, que estão simultaneamente presentes na coisa, e ao traçar suas genealogias, estaríamos articulando essas “pragmatogonias” (WITMORE, 2007, p. 311). Me parece uma ideia importante para pensar os envoltórios como coisas compostas por diferentes elementos de temporalidades e contextos diferentes, como por exemplo, os *nawales*, o *tzité* da criação maya, as pedras de visão, o milho formador da última etapa da raça humana, antepassades e outres actantes que possam vir a ser parte dessas envolturas.

Pensando sobre essa capacidade das assembleias de unir diferentes tempos e momentos, Chris Fowler afirma que apesar dessa união, ainda é possível identificar cada momento da assembleia como sendo algo único e diferente, formado por uma configuração única, ainda que as propriedades das coisas sejam relacionais e não essenciais (FOWLER, 2013, p. 242). Essas “novas” assembleias geradas não seriam inteiramente iguais às anteriores, ainda que algumas de suas propriedades pareçam perdurar de um conjunto de relações a outro. Da mesma forma, os seres-envoltórios mayas são relações que existem no tempo e espaço e que a partir de suas intra-ações produzem a ambos, de maneira conectada. É a relação do *ajq'ij* com ês antepassades que vai recriar novos tempos e momentos de atuação desses passados, promovendo uma grande mescla temporal. Assim, também identifico nos envoltórios associações e assembleias de caráter único e cambiante, devires envoltos, pois a cada relação criada entre todos os seus actantes, com o *ajq'ij* e ês pacientes, são criadas novas assembleias, novos envolturas, de acordo com cada uma dessas subjetividades presentes no tempo e espaço. Com isso, estou de acordo com as ideias de Fowler e DeLanda, de que cada assembleia é um evento único. A cada novo evento gerado pelo envoltório, é formada também uma nova realidade, ora relacionada a algume antepassade, ora conectada ao tempo primordial maya, ou ainda, a eventos futuros de cada paciente.

Da mesma forma, a presença ou ausência dos actantes e elementos que formam tanto as assembleias quanto os seres-envoltórios mayas também alteram a própria configuração desses enredos e sua atuação e *estar-no-mundo*. Pois a partir dos movimentos gerados pelas novas configurações são estabelecidos outros tipos de relações que levam a outros sentidos e atuações. Um ser-envoltório sem a presença do *tzité* não pode desenvolver-se da mesma maneira em sua dinâmica de conectar-se ao momento da criação maya. De igual forma, a ausência das pedras de visão, praticamente impossibilitariam a atuação do ser-envoltório como uma ferramenta para a adivinhação, o que resultaria em novos sentidos e práticas envolvidas. São os diferentes arranjos entre os elementos que criam um agenciamento distinto, sendo eles elementos discursivos ou materiais, que causam afetos diversos e produzem realidades diferentes, algo também defendido por Pellini (2018a, p. 47).

Pensando num sítio arqueológico, essa noção levaria à ideia de que cada intervenção do público, ou dê prpries arqueólogos, ou de seres da alteridade, ou das comunidades indígenas, criaria uma nova assembleia, da qual esse sítio é parte. Cada intra-ação altera a condição da assembleia, mesmo na condição de observadorie, este actante já provocaria modificações na constituição da assembleia, tal como propõe Barad, ao discutir o papel dê observadories na constituição da matéria (BARAD, 2007).

Outra questão conectada a essas modificações é a durabilidade dessas assembleias, que podem estar associadas a qualidades materiais de sua constituição material. No caso dos seres-envoltórios, fica evidente que os tecidos usados para formar parte da envoltura apresentam características instáveis e transformativas. Partindo da ideia de tratar as coisas como estados instáveis, proposta por Ingold (2015b), Barad (2007), e Pollard (2013) é possível identificar esse caráter associado a um constante processo de formar-se presente nas coisas. Ingold defende esse aspecto de uma transformação constante, onde a substância permanece viva, reconfigurando a superfície conforme passa o tempo (INGOLD, 2015b, p. 61). Coisas relacionais, abertas, instáveis, em fluxos constantes. Algo que é possível perceber nos seres-envoltórios, que mesmo a curto prazo, os fios feitos de algodão, que compõem a trama e a urdidura se desfiam, se desfazem, a partir da ação de fungos, do aquecimento pela energia solar, a atuação da água, passando também pela própria ação humana.

Isso me conecta a última questão presente em minhas indagações: a ideia de territorialização, ou a base da envoltura ou da assembleia, e sua influência no processo de *estar-no-mundo* e sua atuação e significado. Isso é algo que está conectado à discussão anterior sobre a maneira como as qualidades dos materiais influenciam na configuração final da assembleia. Ao pensar os envoltórios têxteis e retomando uma vez mais suas propriedades físicas, é possível perceber que as próprias qualidades desses materiais atuam na conformação das relações desse envoltório/assembleia. A qualidade do algodão desses fios, a destreza da tecelã ou tecelão, o tipo de tecnologia empreendida para a formação do tecido, podem fazer com que a envoltura têxtil seja mais ou menos durável, ou que sirva para envolver certos tipos de objetos específicos, já que outros podem fazer desfilar sua trama têxtil. Se o tipo de técnica usada prevê um entretecido com maior tensão, ou mais apertado, certamente irá resultar numa configuração final

diferente para a envoltura. Todos esses são eventos que irão influenciar a atuação e configuração dos seres-envoltórios.

Ao fazer uma analogia com um sítio arqueológico, pensando em algo fundamental em sua constituição como as superfícies do espaço, as diferentes composições dos solos, também serão decisivos na formação das assembleias. Solos que podem ser mais ou menos ácidos, ter a presença ou não de materiais vulcânicos, apresentar diferentes configurações químicas, diferentes extratos e alterações antrópicas. Cada um desses elementos irá alterar e influenciar de grande maneira a assembleia presente no sítio arqueológico.

Dessa forma, os envoltórios/assembleias podem ser pensados como sendo um arranjo específico de componentes diversos e heterogêneos que interagem e que têm efeitos específicos dependendo de como eles se organizam. As assembleias assim como os envoltórios mayas não têm origem nem princípio único de organização, sendo o resultado de processos e eventos múltiplos e sucessivos, dos quais as suas características emergem continuamente, sempre em um processo de devir (PELLINI, 2018a).

Com isso, a partir dessas reflexões tentei desenvolver uma proposta de colocar esses dois sistemas de conhecimentos em diálogo, em contato, em movimentos de interação, para pensar os resultados dessa relação, tratando os dois sistemas de maneira igual e horizontal. Ao trabalhar com os conceitos e conhecimentos mayas sobre os envoltórios têxteis, foi possível estabelecer um diálogo com a teoria arqueológica sobre assembleia, tão explorada e discutida nas últimas décadas. A partir dessas intra-ações, surgiram temas importantes como a qualidade das propriedades materiais, a durabilidade, a maleabilidade, a territorialidade e des-territorialidade dessas assembleias, assim como suas temporalidades e espacialidades.

Com isso, creio que se abrem possibilidades de seguir pensando teoricamente as configurações das assembleias arqueológicas, com componentes oriundos das teorias mayas sobre os envoltórios. Essas assembleias indígenas, que são parte de práticas e saberes de larga duração presentes desde tempos antigos entre as comunidades mayas, e que resistindo e adaptando-se ao espólio e destruição colonial, e a conquista do capitalismo e os movimentos de conquista religiosa contemporâneos capitaneados pelas

igrejas evangélicas, se reafirmam nos dias de hoje como uma importante teoria maya, parte fundamental do exercício de sua espiritualidade e resistência ontológica.



Figura 25 - O ser-envoltório sagrado de 260 dias. (Foto gentilmente tomada e compartilhada por José Roberto Morales Sic).

## Capítulo 6 - Palavras finais. Amarrando os últimos fios que dão vida a esse ser-envoltório.

Para tecer e amarrar todos os fios que compõem este grande ser-envoltório que é a minha tese, passo a apresentar e discutir algumas reflexões para poder amarrá-lo de forma final. Essa pesquisa e esse texto final, que materializam quatro anos de experiências, alegrias, angústias, e descobertas, são um grande envoltório, uma assembleia, composta por fios e fluxos que estarão sempre em movimento, num processo de um eterno devir. Não acredito num estado final de um texto. Ele sempre está vivo, em movimento, pois é composto por ideias e reflexões cambiantes, com a possibilidade de mudanças, melhorias e novas reflexões. Por isso, trata-se de um amarrado provisório, que obedece e reflete meu momento atual, do mês de outubro de 2022, com reflexões e subjetividades, alegrias e preocupações deste momento de minha vida.

Além disso, as características de minha escritura evidenciam um processo de transformação em meu pensamento ao ser afetado pelas ontologias mayas. Mudanças no pensar os mundos, seres e coisas, e ao tratar com essas relações inter-ontológicas. Ao abrir-me a um compromisso mais efetivo com essas outras ontologias, evidenciado pelo ato de levar a sério a presença desses seres têxteis, tratando-os não apenas como crenças ou ideias, mas sim como existências efetivas, isso provocou um importante efeito no meu *eu*. Acho que esses foram os impactos últimos e mais importantes do exercício de recursão seguido por essa investigação a partir das ideias de Alberti. As transformações em meu próprio *eu*, resultantes desse exercício recursivo com uma outra ontologia

Dos fios que compõem esse ser-envoltório, começo destacando o meu exercício interpretativo que parte de um movimento de ruptura com a lógica kantiana e modernista de que as *coisas não existem por si mesmas* e não podem ser pensadas a partir de suas próprias características, que tem uma existência determinada unicamente pela ação humana, pelo pensamento e pelo conceito de representação. Para contrariar essa máxima, trabalhei a partir das ideias da arqueologia ontológica recursiva (ALBERTI, 2016; 2017), com a união de duas propostas, um exercício de pensar através das coisas,

proposto anteriormente por Amiria Henare, Martin Holbraad, Sari Westell, Morten Pedersen, e um movimento de levar a sério os conhecimentos dos povos indígenas como fontes de teoria para a arqueologia. Ambas propostas foram trabalhadas e estiveram marcadas em cada um dos meus estudos de caso apresentados.

Ao longo dessa pesquisa procurei mostrar algumas importantes maneiras de trabalhar e pensar as alteridades presentes nas manifestações materiais dos povos do passado a partir de reflexões sobre o conceito de ontologia na arqueologia. A proposta foi apresentar uma ferramenta mais para isso. Ferramenta que se junta a outras numa proposta de uma arqueologia mais plural, menos hierárquica, “menos moderna”, mais indisciplinada, humanizada e sensorial. Que inclua outros sujeitos na construção das interpretações do passado. Que abra esse passado a outros atores, a outras subjetividades, humanas e não-humanas, fortalecendo o seu papel social, um social ampliado, expandido para abarcar outras existências. Que nos faça criar afetações ainda mais fortes com a prática arqueológica, com viagens a passados mágicos de nossas imaginações. Permitindo-nos afetar e ser afetados pelos materiais, por suas texturas, formas, odores e ruídos.

Creio que o enfoque ontológico recursivo de Alberti, que tratei de desenvolver nessa investigação tem o potencial de seguir nesse caminho. Ao abrir a investigação arqueológica a outros seres, existências e verdades distintas das que são construídas na academia ocidental, essa abordagem se junta a outras mais, que têm sido discutidas nos últimos anos, como uma alternativa à arqueologia positivista, hierárquica, patriarcal, representacionista. Uma alternativa constituída por uma arqueologia multitemporal, aberta a outros saberes e existências. Aberta ao “intangível”. Algo que sempre foi excluído das investigações arqueológicas, e da essência do que era a arqueologia. Um resquício de suas bases modernistas expressadas pelas ideias de Christopher Hawkes.

Ideias que foram um passo importante na trajetória do pensamento arqueológico para ocultar o ‘intangível’, as outras existências, as alteridades presentes nos fenômenos materiais das sociedades do passado. Algo que reatualizava a própria ideia da dicotomia modernista da separação entre mente e matéria, cristalizada por Kant, com sua negação em relação à existência das coisas por si mesmas, mas apenas manifestadas por meio da representação criada pela mente humana. Algo que afastou as coisas do nosso mundo

cognoscível imediato, de nossa experiência cotidiana, criou a cortina abstrata que separou os materiais de nossa mente, de nossos corpos, deixando-os relegados à uma inércia e isolamento.

Ao questionar essa condição das coisas como agentes secundários dentro da própria disciplina criada para que elas fossem protagonistas, a proposta de Alberti se junta a tantas outras mais surgidas das reflexões do Novo Materialismo, o pós-humanismo, a arqueologia decolonial, o enfoque simétrico, dos resultados gerados pelo contato da virada ontológica na arqueologia, de recuperar esse protagonismo dos materiais. Identificar os emaranhados criados pelas relações entre coisas e humanos, coisas e não-humanos, coisas e paisagens, ou seja, pensar um *estar no mundo*, uma condição própria de existência e protagonismo sem a “chancela” humana. Uma das bases da proposta da arqueologia ontológica recursiva, o movimento de *pensar através das coisas*, ou pensar com as coisas, vai nesse sentido. Descrições detalhadas, envolvimentos físicos e afetivos, por meio dos sentidos, do ato de tocar as coisas, cheirá-las, escutá-las, perceber suas presenças e como se emaranham conosco, são necessários compromissos com os objetos. Que por meio dessa nova reformulação deixam de ser os “objetos”, rotulados pela modernidade, e ganham a condição de sujeitos ativos nos diferentes mundos em que estão inseridos.

Ao seguir essa proposta, procurei mergulhar no mundo dos têxteis mayas. Sentir suas texturas, seus emaranhados, suas cores, odores dos fios, que me conectam a minha infância, ao pequeno bazar onde minha mãe dava aulas de tear. Essa imersão no mundo dos tecidos também afetou minha subjetividade. Me conectei com esse passado, com essas memórias. Ao longo do processo dessa pesquisa decidi colocar em prática o que nos disse Ingold, de explorar um conhecimento que nasce da percepção sensorial e do compromisso prático que surge de nossa participação no mundo dos materiais (INGOLD, 2015b, p. 65). Ao aprender a bordar, a tecer com o tear de cavalete e conhecer as técnicas mayas do tear de cintura, me conectei e me entrelacei com esse universo têxtil. Me reconectei com meu próprio *eu*.

Assim, as análises dos tecidos, de suas texturas, tecnologia, e manufatura me levaram a percebê-los a partir de si mesmos, de suas qualidades materiais, nas quais surgem uma mescla com seus conceitos oriundos das ontologias mayas. Os fios que

estão em um movimento constante e incessante, afetando e sendo afetados por diversos seres não-humanos que compõe o mundo, os tipos de pontos realizados e essa condição efêmera presente nos materiais têxteis me fizeram conectar matéria e pensamento. Qualidades físicas e conceituais. Conceitos que nascem da prática, do *estar-no-mundo* dos têxteis. Trazendo outro fio desse ser-envoltura para esse diálogo, uma das hipóteses trabalhadas ao longo dessa investigação é a de que os seres da alteridade, ao receberem esses envoltórios têxteis, adquiriam a possibilidade de existir temporariamente no mundo ordinário das cidades mayas do período Clássico.

Analisando dicionários das trinta e uma línguas mayas contemporâneas e da escrita maya antiga, estudando etnografias, diálogos constantes com Pedro Pitarch, a partir do contato com conhecimentos escritos (COCHOY, 2006), e saberes orais dos *tatas* (avós e avôs) mayas, com o diplomado em filosofia maya que cursei na *Universidad Maya Kaqchikel*, da Guatemala, e a realização de um trabalho etnográfico no ano de 2018 em Pomuch, México, cheguei à proposta de pensar os envoltórios cerimoniais mayas a partir de uma perspectiva ontológica, levar à sério esses conhecimentos contemporâneos sobre o conceito de envoltura. Ao pensar em seu caráter ontológico, foi possível refletir sobre sua condição de sujeito, de ser no mundo, de participante ativo de todas essas dinâmicas sociais. Um ser que nasce de um processo de fabricação e geração tal como os humanos, e que ao longo de suas vidas pode incorporar, moldar e se misturar na composição de outros seres durante suas ações no mundo ordinário. O que resulta em formas de existências que se entrelaçam entre os dois espaços ontológicos, formando relações e estabelecendo conexões entre eles.

Isso ficou mais evidente quando trabalhei com os conceitos das diferentes línguas mayas, e suas relações intrínsecas, entre *envolturas, almas ou coisas que vêm do outro mundo*, para pensar conceitualmente sobre o caráter dos envoltórios cerimoniais, ou esses seres têxteis do universo maya. Mas foi a partir de meus contatos e conversas com o *maestro* Morales Sic, que pude compreender os conceitos, práticas, experiências e afetos gerados pelo seu ser-envoltório, *Aj Patán Samaj*, para, de maneira mais ampla, conectar com outros saberes mayas sobre esses objetos envoltos e suas atuações no mundo, e assim desenvolver uma reflexão. Refletir sobre a envoltura maya como algo que se emaranha, se mescla com outros seres da alteridade, e da corporalidade a essas

existências que vêm do *outro* espaço ontológico. Ferramentas relacionais, ou diplomatas que permitem o contato entre esses espaços, entre seres de ontologias diferentes.

O que me leva a pensar numa aproximação ao conceito de diplomata presente nas discussões de etnografias amazônicas, relacionado às atividades dos xamãs e a práticas cosmopolíticas (DE LA CADENA, 2010; STENGERS, 2010; STUTZMAN, 2012). Segundo Viveiros de Castro (2002, p. 468), o diplomata seria uma espécie de tradutor de elementos entre duas ontologias diversas, responsável por toda interação trans-específica nos mundos ameríndios, como sendo uma negociação diplomática que ao entrar nesses outros espaços traz para o espaço ontológico ocidental elementos específicos desses *outros* locais. Renato Stutzman propõe que esse papel do diplomata em *Abya Yala* seria:

(...) um trabalho de mediação entre humanos e não-humanos, que pressupõe transformações reversíveis contínuas, comutações de pontos de vista, para uma transformação mais radical, que reivindica a recuperação e prerrogativas perdidas no tempo do mito, ou seja, a diluição das fronteiras entre os domínios cosmológicos e o retorno a uma comunicação generalizada (STUTZMAN, 2012, p. 412).

Aqui a proposta seria pensar o conceito de diplomacia a partir da ideia de uma ampla participação de seres humanos e não-humanos presentes nas sociedades amazônicas para realizar esse contato entre dois espaços ontológicos diferentes. A proposição seria pensar esse conceito para os envoltórios de tecido. Estes seres poderiam ser pensados justamente funcionando como um elemento de conexão entre os dois espaços de natureza ontológica diversa entre ês mayas.

Tais ideias me fazem refletir sobre a existência de um mundo extremamente relacional em toda *Abya Yala*. Um universo que prevê diversas e constantes inter-relações entre elementos humanos e não-humanos, sujeitos e objetos, humanos e animais. Ao pensar o papel desempenhado pelos seres-envoltórios dentro das diferentes ontologias mayas é possível identificar um papel de protagonistas nesse mundo relacional. No passado, essas existências normalmente estavam associadas a negociações e pedidos de proteção, muitas vezes relacionados ao exercício político dos governantes, mas também à própria proteção social. No entanto, a maioria desses seres têxteis eram temporários e precisavam ser atualizados. Uma temporalidade que poderia

estar ligada a uma preocupação com a atuação de certas agências de seres poderosos no mundo ordinário, algo comum entre as diferentes culturas mesoamericanas do passado e do presente (NEURATH, 2020, p. 39).

Com isso, a inconstância das qualidades materiais dos têxteis utilizados para esses contatos com seres de *outros* espaços ontológicos apontaria para uma necessidade de redução e controle de suas ações no espaço ordinário. Também há casos em que essas intencionalidades se invertem. Ao analisar o “material arqueológico” de diferentes cidades mayas do passado, o caso de Palenque me chamou a atenção. Naquela cidade, há a presença de painéis de pedra relacionados a momentos de entronização de governantes, que contam com a presença de seres-envoltórios que são passados das mãos de importantes ancestrais falecidos, na maioria dos casos, os pais do novo *ajaw*, com o que eu interpreto como sendo parte de sua *personhood*, de seu ser, que é envolto nos têxteis e entregue ao novo governante, reafirmando a presença desses importantes personagens na condução das políticas de Palenque, assim como para a formação do próprio ser do novo *ajaw*.

Pensando essas manifestações de pedra calcárea onde tais cenas aparecem a partir de uma chave não representacional, sugiro que os envoltórios têxteis plasmados naqueles momentos foram “imortalizados”, e tiveram sua existência estendida a partir da mudança da condição material e da materialidade desses objetos. Deixando de manifestar sob o aspecto têxtil, efêmero e instável, para passar a ser apresentado como pedra, com uma durabilidade ampliada, mas sem haver um câmbio ontológico em sua condição de ser original. Algo fundamental para pensar essas manifestações materiais do período Clássico maya não a partir da chave da representação, mas sim da ontologia, eu encontrei nas reflexões sobre o conceito de *U-b'aah*, relacionado ao ser, ao corpo à imagem, como sendo uma extensão da pessoa, do ser que indicava como parte dos governantes era transferida para as estelas ou outros objetos materiais (HOUSTON; STUART; TAUBE, 2006), contribuindo para uma equivalência ontológica entre a pessoa e o objeto.

Assim, foi possível pensar sobre essas diferentes manifestações dos envoltórios que aparecem em Palenque e algumas outras cidades mayas do passado, sob a forma de pedra, um tipo de esqueumorfismo, a partir da proposta de Chantal Conneller (2013),

que manteria a essência interna original desses elementos, a mesma ontologia, mas com uma mudança em suas manifestações materiais.

Ao pensar os envoltórios cerimoniais mayas a partir de um caráter ontológico, como seres, procurei me afastar de interpretações anteriores ancoradas num mundo da representação, que não conseguiram ir além de ideias de que tais manifestações eram “*bultos sagrados*”, pois representavam uma essência divina, ou “representavam a pureza, limpeza, transformação, ou as próprias divindades envoltas”. As propostas a partir dessa chave teórica, a pesar de terem contribuído para um conjunto de dados importantes sobre os envoltórios mayas, não conseguiram ir muito além dessas explicações sobre o caráter desses objetos. O véu representacional impedia isso, justamente, porque a palavra final sempre era da mente humana, ou de questões projetadas sobre os envoltórios. O que levava a explicação a um estado de *looping*, um ciclo interminável; “os envoltórios eram sagrados porque representavam um poder divino”. Mas se eu me perguntava: por que representavam um poder divino? A resposta seria: “por seu caráter sagrado”.

Ao fazer uso da proposta de Alberti, começando por um pensar as coisas a partir delas mesmas, de suas próprias características materiais intrínsecas, me permitiu a abertura de um caminho para uma nova reflexão. Algo que se conectou com a segunda parte da base da arqueologia ontológica recursiva, o ato de levar a sério outras ontologias e conhecimentos indígenas. Um movimento de *indigenizar* a arqueologia, de *animá-la*.

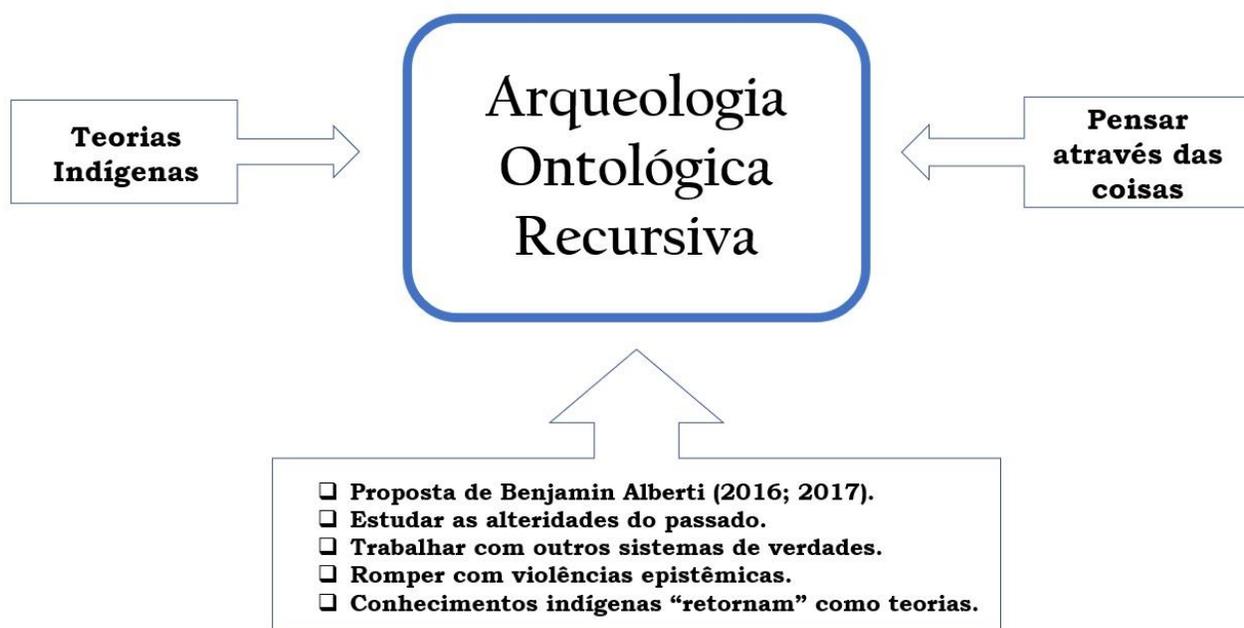


Figura 26 - O enfoque da arqueologia ontológica recursiva. Desenho feito pelo autor.

Com isso, entrelaço outro fio do meu ser-envoltório: meu primeiro estudo de caso. Com o estudo dos nove seres *k'awil* na forma de líticos *excêntricos* envoltos em tecido encontrados no esconderijo da Rosalila em Copán, Honduras, procurei usar o conceito de envoltório maya, desenvolvido a partir da reflexão anterior, como uma ferramenta interpretativa, para a análise de um “material arqueológico”, a partir de um conceito da etnografia, *animando* a arqueologia, trazendo ao debate os pensamentos e filosofias mayas para melhor entender a presença e existência desses seres-objetos do passado. Analisando o esconderijo encontrado desenvolvi a proposta de que esses seres foram envoltos para ativar suas presenças e performances no mundo ordinário de Copán no século VIII. Não seria uma “representação”, mas a própria entidade de forma instável no mundo solar dessa cidade maya.

A partir de toda a reflexão anterior sobre o caráter ontológico dos têxteis mayas e também de certas manifestações materiais entendidas como elementos ativos nos mundos mayas do passado, como existências que interagiam de maneira prática, sensorial, afetiva e efetiva com as pessoas e outros seres não-humanos, é possível ver

a presença dos objetos do esconderijo não como representações, mas como seres ativos. Além do mais, se pensamos o contexto de contato com o outro mundo maya, para a realização de pedidos, ou o pagamento de “dívidas”, ou permissões, a ideia de representação não pode estar presente. Algo representado não tem a eficácia e a agência necessária para a realização de um pedido como os que são encontrados nos “resquícios arqueológicos”. Não permitem o contato com a alteridade, com o outro mundo de maneira efetiva. Para isso, há a necessidade de confiar na existência e ação real dos objetos, ou seres ali presentes. Para estabelecer um compromisso real, e não a representação de um “compromisso”. Qualquer relação estabelecida nesse sentido necessita de uma percepção que pense os participantes desse contato de maneira efetiva, a partir de um reconhecimento de si mesmos como agentes, atores e seres no mundo.

Além disso, quando pensamos em representação conectamos esse conceito à visão, o único sentido trabalhado por ele. Entretanto, ao debruçarmos nas práticas de contatos dos mayas com seus entes, “deuses”, protetores, ancestrais, sempre estão presentes elementos sensoriais usados para estabelecer essas relações tanto no passado, quanto no presente. Elementos como o incenso de copal, ou *pom*, velas, alimentos, bebidas, apitos, alguns desses usados para alimentar e agradar essas entidades. Todos envolvem questões sensoriais e de afeto.

Trazendo à discussão autores da arqueologia sensorial como Hamilakis e Pellini, temos que os afetos não podem ser separados dos sentidos e da sensorialidade, sendo este último uma assembleia de relações entre distintas entidades. Ao discutir essa experiência sensorial é possível identificar sua relação intrínseca com o material, algo que requer a própria materialidade para ser ativada (HAMILAKIS, 2011, p. 3). Essas cerimônias mayas de diferentes temporalidades realizadas para entrar em contato com as alteridades podem ser consideradas experiências sensoriais. Práticas que são sempre cinestésicas, que envolvem múltiplas modalidades sensoriais trabalhando em conjunto, a partir de uma dinâmica de movimento (HAMILAKIS, 2015, p. 43). A presença dos odores do *pom* queimado para alimentar as alteridades, os sons provocados para suas presenças, a partir de músicas ou rezas, as velas, os materiais, comidas e bebidas, caracterizando experiências sensoriais que se constituem com afetações mútuas, não podem ser entendidos apenas desde um ponto de vista da representação.

Retornando à Rosalila, é importante também destacar, que ao serem envoltos os seres presentes no esconderijo criavam um campo relacional entre eles que os ativavam para o trânsito para o *outro* espaço. Um campo relacional que unia a elite Copán às entidades que habitavam esses espaços, como a entidade *k'awiil*. Essas negociações e estratégias presentes em Copán fizeram parte do contexto do governo de Waxaklajuun Ub'aah K'awiil, naquele momento de graves problemas políticos durante o século VIII, com a independência de Quiriguá, antiga cidade sob a influência política de Copán, e a captura e decapitação deste governante. Um contexto que exigia dos governantes e da elite de Copán, estratégias de contato com os seres do cosmos para solicitar proteção da cidade e da linhagem dominante, a partir da invocação à entidade *k'awiil*.

Ao envolver essas entidades com os quatro tipos diferentes de têxteis havia uma mescla entre os dois seres, na qual, os envoltórios passavam a ser os próprios *k'awiil* atuando no espaço de Copán. Algo que pode ser observado na atualidade nas confrarias de Santiago Atitlán, Guatemala com os seres envoltos, onde não há uma separação ontológica entre os tecidos e peles de animais usados para as envolturas e os próprios seres envoltos ali presentes. Seres que têm suas existências associadas ao espaço do cosmos das comunidades tz'utujiles de Santiago.

Dessa maneira, procurei trabalhar com as pessoas e as ideias oriundas das comunidades mayas contemporâneas sobre os seres-envoltórios, como uma forma de interpretação dos têxteis arqueológicos e uma maneira de *animar* e *indigenizar* esse “material arqueológico”, tal como proposto por Benjamin Alberti, a partir de um giro recursivo dos conceitos de envoltório, que partem de um conhecimento local e retornam à interpretação arqueológica em forma de conceito. E assim, possibilitar a construção de interpretações com um melhor entendimento sobre esses eventos do passado maya. Essas reflexões formam a base de inspiração para pensar os envoltórios de uma forma diferente, com ênfase não no simbólico, mas no ontológico, ao analisar e discutir a presença desses objetos em seus mundos, as relações estabelecidas por eles com os outros membros do mundo da vida. Pensar o seu *estar-no-mundo*.

O próximo fio entrelaçado do meu ser-envoltório que irei desatar durante essas palavras finais é o meu segundo estudo de caso, no qual me dediquei a trabalhar outra base da proposta de Alberti (2016; 2017), que é a de levar à sério os conhecimentos

indígenas, igualando sua importância epistemológica a teorias ocidentais, a partir de um movimento reverso ou reflexivo, no qual o saber indígena regressa à arqueologia em forma de conceito, para repensar elementos teóricos. Num movimento proposto por Yvonne Marshall e Alberti (2009, p. 345), e também por Julian Thomas (2004), anteriormente, de que o papel mais importante dos dados etnográficos não é preencher vazios de nosso conhecimento, mas criar inquietações, provocações, interrogantes, problemas, em relação ao que pensamos já conhecer. Algo corroborado por Cabral, que destaca o conhecimento etnográfico como um meio importante para entender as pessoas com quem estamos trabalhando e desenvolver formas de realizar um conhecimento co-construído, fortalecendo a colaboração entre os diferentes grupos (CABRAL, 2022).

O meu experimento foi construído a partir de um fio condutor oferecido pela ideia do *equivoco controlado*, associado a um ato de tradução, uma comparação entre conhecimentos que pertencem a duas ontologias diferentes, trazido à tona por Viveiros de Castro (2004). Esse *equivoco* gerado pelos conceitos dos envoltórios mayas me impulsionou a fazer uma *comparação controlada* entre uma das características dos seres-envoltórios mayas, a de envolver elementos heterogêneos e criar conjuntos ou campos relacionais, com o conceito de assembleia, discutido por Deleuze e Guattari (1999), DeLanda (2016) e outras autorias também dentro da arqueologia.

Para isso, descrevi e discuti cada componente, ou actante presente nesses seres-envoltórios, sempre procurando me apoiar nas interpretações dos próprios povos mayas contemporâneos sobre esses elementos. Elementos como o têxtil que compõe a envoltura, feitos de tecido da cor vermelha, relacionada ao leste, ao nascimento do Sol, à energia do fogo, energia solar, e a própria entidade corporal associada à energia. Uma energia calorífica solar que contribui para a vida e a formação de cada pessoa. Apresentei o uso da técnica de *Tafetán*, ou tecido simples, “um por um”, para a criação do têxtil, composto por um entretecido simples entre a trama e a urdidura, com tecidos compostos por fibras de algodão. Entre os elementos, seres-objetos que aparecem envoltos por essas envolturas usadas pelos especialistas rituais das comunidades guatemaltecas, destaquei a presença do *tzité*, a semente “sagrada” da criação maya.

Outro actante importante presente é o quartzo, uma pedra preciosa, e que segundo José Roberto, é o seu principal objeto de visão, que permite a revelação de

lugares, eventos e pessoas sagradas. Outro sujeito/pedra, destacada é a pedra verde, intrinsecamente relacionada ao elemento gerador da vida, à fertilidade. Sementes de diferentes tipos, especialmente a de milho, estabelecem uma conexão com esse elemento básico das ontologias, usado na formação dos verdadeiros humanos, e parte da entidade do milho. Todos esses elementos somados à palavra, memórias, rezas, afetos gerados, e as próprias partes dos seres dos *ajq'ij*, de maneira conjunta a partir de processos de intra-ação terminam por gerar a presença dos seres-envoltórios e ativar a assembleia criada pelas relações estabelecidas por cada um.

Práticas que fazem emergir a presença de antepassades, seres da alteridade, *nawales*, a partir do emaranhado gerado por todos esses actantes presentes nas envolturas, conectados por cada um dos fios dessas assembleias têxteis. A criação destes campos relacionais, ou assembleias têxteis, acaba por determinar as relações entre as diferentes entidades presentes nestes espaços e assim colocá-las em contacto, em movimento, ativando-as e determinando as suas existências e as suas vidas.

Como comentou meu interlocutor Morales Sic, os *Aj Patán Samaj*, assim como os altares, são os elementos mais importantes dos universos ritual e espiritual das comunidades mayas contemporâneas. Para Morales Sic, o seu envoltório é a coisa mais importante de sua vida, seu maior tesouro, parte de si mesmo, seu outro *eu*. Uma parte dele que acaba estabelecendo um contato com o cosmos, com os ancestrais, a partir das assembleias criadas com sua performance. Uma relação gerada a partir de práticas de afeto entre o mestre e seu ser-envoltório, com cuidados constantes, como sua comida “sagrada”, licor, para alimentá-lo. E assim poder estabelecer a ligação que permite ao professor relacionar-se com o cosmos, com ês antepassades, a partir da presença dos seres-envoltórios, e de seções de conversas entre estes dois atores, o professor Morales Sic e o seu *Aj Patán Samaj*.

Ao final de meu estudo sobre essas assembleias têxteis mayas, resolvi colocar todo esse conhecimento em contato com as reflexões geradas pelo campo da arqueologia sobre o conceito de assembleia. Ao refletir sobre o contato entre esses dois tipos de conhecimento, surgiram algumas questões sobre a natureza dos actantes presentes na constituição de ambas assembleias, sobre tudo, a partir de reflexões sobre alterações de sentido, significado e atuação dependendo da presença ou ausência de

algum desses actantes. O carácter desses actantes na constituição final da assembleia, questões relacionadas às múltiplas-temporalidades que envolvem a existência dos seres-envoltórios mayas, a influência dos sentidos e afetos, a territorialização desses conjuntos, e o papel exercido pelas qualidades materiais.

Sobre os sentidos e as experiências sensoriais envolvidas, José Roberto me contou sobre a importância dos afetos no processo de atuação dos seres-envoltórios. Segundo ele, quando alguém toca o envoltório sagrado se vincula diretamente a ele e a ês antepassades. Através do tato se configura a criação de uma relação entre a pessoa e o ser-envoltório, e conseqüentemente, entre a pessoa e ês antepassades. De igual maneira, esses seres devem ser cuidados, alimentados, com carinhos e atenções especiais, porque segundo José Roberto, seu ser-envoltório *é um dos tesouros maiores de sua vida*, sendo necessárias práticas de cuidados.

Já as temporalidades presentes foram pensadas a partir da grande capacidade de deslocamento temporal e territorial a passados longínquos, presentes e futuros, desenvolvida pelos seres-envoltórios. Criando temporalidades não lineares, mas sim a partir da coexistência de distintas heterogeneidades temporais, que conectam cada *ajq'ij* a seres de diferentes temporalidades e espacialidades, como ancestrais, *nawales*, alteridades presentes no início da vida entre ês mayas, assim como, previsões e vivências de momentos futuros. Dessa forma, também foi possível pensar o tempo dos seres-envoltórios como um emaranhado de processos em transformação, que une diferentes temporalidades em cada um dos momentos, ativados e reativados pela presença de elementos sensoriais e experiências.

O papel dos actantes na conformação desses seres foi pensado a partir de uma reflexão sobre a capacidade dessas assembleias de unir diferentes tempos e momentos, resultando em processos de transformações e alterações dessas configurações, que não seriam inteiramente iguais que as anteriores. Os seres-envoltórios criados a partir de múltiplas temporalidades com uma grande mescla temporal, permitem a criação de novas assembleias, novos envolturas, de acordo com cada uma dessas subjetividades presentes no tempo e espaço, levando à percepção de que cada vez que o envoltório é criado e acionado resulta na formação de uma nova assembleia como um evento único. Cada novo evento gerado pelo envoltório, é gerado também uma nova realidade,

relacionada a algume antepassade, ou conectada a diferentes tempos passados, ou ainda, a eventos futuros de cada paciente.

Outro fio pensado foi a materialidade ou a qualidade material dos seres-envoltórios e suas relações com a formação das relações. Ao utilizar tecidos que apresentam características instáveis, transformativas, e conectando à ideia de tratar as coisas como sendo estados instáveis, proposta por Ingold (2015b), Pollard (2013) e Barad (2007), é possível identificar um constante processo de formar-se presente nos envoltórios. Os fios feitos de algodão, que compõem a trama e a urdidura se desfiam, se desfazem, a partir da ação de fungos, do aquecimento pela energia solar, a atuação da água, passando também pela própria ação humana. Algo conectado à noção de territorialização, da envoltura que influencia o seu processo de *estar-no-mundo* e sua atuação e significado. Ao pensar essas propriedades físicas, sugeri que as qualidades desses materiais atuam na conformação das relações dos envoltórios/assembleia. Diversos aspectos como a qualidade dos materiais, a capacidade da tecelã ou tecelão, com o uso de diferentes tipos de tecnologias, alteram a composição da envoltura e conseqüentemente sua duração e atuação.

Entre esses diferentes aspectos discutidos, gostaria de destacar esse último que trata da base da assembleia e de sua constituição como um elemento conectado à sua territorialização e des-territorialização, de mudanças em suas configurações. Ao compará-las com uma ideia de uma assembleia para pensar um sítio arqueológico, sugiro que o modelo de assembleia do envoltório maya pode contribuir a repensar o papel dos entornos de um sítio arqueológico, sobretudo, sua constituição a partir das superfícies do solo, com suas diferentes composições, como elementos decisivos na formação das assembleias arqueológicas. Solos que apresentam diferentes configurações químicas, extratos e alterações antrópicas, onde cada um desses elementos terá um papel importante e decisivo na alteração da assembleia presente no sítio.

Dessa forma, ao colocar em contato esses dois tipos de saberes, os envoltórios/assembleias podem ser pensados como sendo um arranjo específico de componentes diversos e heterogêneos que interagem e que têm efeitos específicos dependendo de como eles se organizam, e da base, ou envoltura que lhe confere uma territorialidade e forma estrutural. A partir dessas reflexões tentei desenvolver uma

proposta de colocar esses dois sistemas de conhecimentos em movimentos de interação, para pensar os resultados dessa relação, tratando ambos de maneira igual e horizontal. Ao discutir os conceitos e conhecimentos mayas de longa duração sobre os envoltórios, foi possível estabelecer um diálogo com a teoria arqueológica sobre assembleia, a partir de temas como a qualidade das propriedades materiais, a durabilidade, a territorialidade e des-territorialidade dessas assembleias, assim como suas temporalidades e espacialidades. Com isso, se abrem novas possibilidades de reflexões teóricas sobre as assembleias arqueológicas, agregando teorias vindas dos conhecimentos mayas, tal como propõe Alberti no desenvolvimento de seu enfoque ontológico recursivo.

É a partir do entrelaçamento de todos esses fios que essa pesquisa foi pensada e formada, uma proposta desenvolver a abordagem ontológica recursiva na arqueologia a partir do estudo dos seres-envoltórios mayas. O trabalho com o conceito de envoltório foi uma tentativa de relacionar diferentes mundos, distintos tipos de conhecimento, o ocidental, definido por uma forma de pensar os envoltórios mayas segundo sua perspectiva representacional, simbólica, funcional, formado a partir de uma perspectiva humano-centrista que define existências a partir de elaborações vindas de sua “mente privilegiada”. E por outro lado, o conhecimento maya, que trata os envoltórios, a partir dos conceitos de *Aj Patán Samaj*, *pix*, *Pisom Q’aq’al*, e outros presentes nas diferentes línguas mayances, como algo relacional, um elemento aberto, fluido, instável, passível de ser incorporado e incorporar outros seres, outras formas de existência. Os envoltórios como sujeitos, como seres que estão no mundo, interagindo, para se formar e formar outros sujeitos e seus ambientes.

Tudo é envolto a partir da presença e ação de seus actantes que criam campos de relações de todos esses elementos materiais e discursivos em seu interior, formados pelo entrelaçamento de fios que carregam histórias, memórias, momentos do cosmos e do mundo ordinário, passados, futuros, afetos, carregando consigo todo tipo de relação. Da mesma forma, ao identificar essas dinâmicas material-discursivas que são criadas pela presença dos envoltórios, nos afastamos de uma abordagem meramente simbólica, pois os *Aj Patán Samaj* não apenas representam essa “poderosa força”, mas também exercem e determinam as existências dessas forças e conexões entre os objetos que

formam esses “objetos poderosos”. O que abre a possibilidade de pensar esses *Aj Patán Samaj* sob o ponto de vista ontológico e relacional, a partir de uma aproximação com o conceito de assembleia, mais especificamente uma assembleia maya, colocando em relação dois sistemas de saberes no mesmo plano, no mesmo nível hierárquico. Um nível que busca justamente remover hierarquias e desmantelar dicotomias.

Algo que se emaranha com o último fio que forma o meu envoltório de ideias, que se destina a um exercício de cuidado e compromisso com outras ontologias e outras epistemologias e suas gentes, para garantir suas existências. Um movimento que parte da arqueologia para romper com a violência epistêmica sofrida por povos não-ocidentais ao longo de suas existências, e do desenvolvimento das ciências antropológicas e históricas. A imposição de um modelo único de saber caracterizado pela epistemologia ocidental que caracterizou a modernidade e vem sendo aumentada pelo mundo multicultural (GNECCO, 2009, p. 16). Uma unicidade de saberes que já demonstrou ser extremamente problemática quando atuamos para a construção e “determinação” de outros passados a partir da epistemologia científica ocidental.

Nossa responsabilidade como investigadoras desses passados é produzir ferramentas e alternativas que provoquem aberturas, desterritorializações, fluidez, tolerância e afetos com outros passados. Algo que tem sido discutido e trabalhado nos diferentes campos das ciências históricas e antropológicas (CABRAL, 2015; 2017; 2022; MACHADO, 2017; NAVARRETE LINARES, 2021). Acredito que os diferentes enfoques teóricos e tentativas de trabalhos que partem de uma crítica à ontologia moderna ocidental e suas dicotomias apresentam uma grande potencialidade de contribuir a romper com essa violência. Explodir a coprodução entre colonialismo e modernidade em *Abya Yala* que determinou a imposição de uma única “visão de mundo” sobre os *outros*, ou seja, a visão dos “vencedores”, dos ocidentais, brancos, patriarcais e europeus (GNECCO, 2009, p. 16).

Trazendo Ailton Krenak a essa conversa, em suas reflexões sobre os diferentes tipos de violências sofridas pelos povos não-ocidentais, esse pensador discute o que seria um “clube seleta da humanidade”, um grupo reduzido de países ocidentais com suas instituições que impõem sua epistemologia, ontologia e interesses às demais “humanidades”, que passam a ser consideradas “sub-humanidades”, como os povos

tradicionais, quilombolas, que lutam para sobreviver a esses processos de homogeneização que pressupõem uma série de violências físicas e epistêmicas (KRENAK, 2019, p. 13).

Com isso, destaca-se uma necessidade de combater essa “conquista epistêmica” que apaga outros sistemas de conhecimento e muda o universo simbólico, as práticas e as ontologias dos povos conquistados. Pois segundo o *maestro* Ramón Cun, “o conhecimento é a maior riqueza do ser humano”, é uma forma de resistir e existir. Algo que resulta na importância de movimentos de reivindicar a validade moral das culturas indígenas de *Abya Yala* levando a sério seus pensamentos e conceitos, que geram a consciência social dos povos e vai contra a corrente do pensamento dominante. Para Francisco López Bárcenas esse também é um ato de resistência, um caminho necessário para o processo de descolonização (LÓPEZ BÁRCENAS, 2021, p. 84).

O exercício de trabalhar e levar a sério as teorias e os conhecimentos mayas contemporâneos aborda uma prática de pensar junto com essas comunidades (ATALAY, 2020; HARAWAY, 1995). Uma proposta que está de acordo com o próprio movimento pan-maya, com a importância de buscar um lugar na política e nas sociedades dos Estados nacionais, rompendo assim com o longo processo de ocultação forçada presente desde o período colonial e reforçado no XX com governos autoritários, e a atuação de elites brancas e racistas presentes em países como Guatemala, México, Honduras, El Salvador, Belize, principais territórios das comunidades mayas contemporâneas. Movimento que se constrói a partir de um processo de visibilidade do conhecimento, das filosofias, de outras formas de educação, de fazer política, para resultar no reconhecimento dessas comunidades como sujeitos históricos e sociais dentro das diferentes sociedades (COJTI, 1997; MORALES SIC, 2004; 2015).

Com isso, destaco o papel das ciências históricas e antropológicas nesse processo. Como já foi destacado por Victor Montejo (2005) e outras autorias, o conhecimento e a criação de interpretações sobre o passado das culturas mayas em alguns casos refletem decisivamente na condição de existência das comunidades do presente. A apropriação da história indígena pela história nacional ocorrida em vários países de *Abya Yala*, a partir da atuação da História e da arqueologia, levou essas narrativas serem controladas por elites que desprezam os indígenas e todos os seus

sistemas de conhecimento, histórias e ontologias. Como é o caso da Guatemala, com o alerta feito por Montejo sobre o papel que os livros didáticos e o sistema educativo desempenham na eliminação dos mayas contemporâneos da cultura nacional guatemalteca (MONTEJO, 2005). Apropriando-se da cultura maya do passado, a elite branca guatemalteca sempre atuou para construir uma distância entre os períodos Clássico e o contemporâneo.

Algo que reafirma nossas responsabilidades como acadêmicos que trabalham com a construção e interpretação desses passados. Passados que necessitam ser “abertos”, descentralizados, pluralizados, humanizados, construídos em diálogo com as comunidades mayas atuais, por meio de obras que levem a sério suas filosofias, e saberes, ou também abordagens que tratem e levem a sério as interpretações desses povos sobre seus passados, a partir do trabalho comunitário, e com uma presença mais efetiva desses grupos na academia e na produção do conhecimento científico. Pois como aponta Emil’ Keme, “o passado não é uma simples reserva de material, mas sim um cenário de constantes lutas discursivas e conceituais, lutas de reescrita e reinterpretação” (DEL VALLE ESCALANTE, 2015, p. 10).

Todas essas críticas e questionamentos foram de grande importância para o desenvolvimento dessa pesquisa e proposta de trabalhar com a abordagem ontológica recursiva na arqueologia como uma tentativa de fortalecer a arqueologia como ciência social, ligada aos problemas e demandas sociais, questionando a hierarquia do conhecimento presente na ciência ocidental. Essa abordagem ao reconhecer os diferentes tipos de existências, e regimes de verdades, possibilita uma atuação como uma resistência política na luta pelo reconhecimento de direitos ontológicos dos diferentes povos indígenas contemporâneos. Uma prática arqueológica preocupada em levar a sério e reconhecer a validade ontológica e epistemológica de elementos materiais de diferentes temporalidades conectados com o exercício de relações que apresentam seres de outras naturezas, de outros regimes de verdade, em práxis que tenham um impacto no ato de existir e *estar-nos-mundos* e em diferentes coletivos.

Ao criar possibilidades para pensar e refletir sobre as materialidades no pensamento indígena, abrem-se perspectivas teóricas promissoras dentro dos estudos arqueológicos, que aliadas a um compromisso, uma ética e um cuidado com as

comunidades por parte dês investigadories podem gerar novas possibilidades de construções de passados alternativos, além de uma ruptura com os processos de violência epistêmica sofridos por ês mayas e outros povos indígenas de *Abya Yala* ao longo dos séculos.

Levar a sério esse outro saber e colocá-lo em diálogo com o saber científico da academia, aliado à ética e ao compromisso de cada pesquisa é um caminho fundamental para esse processo. Um movimento para acessar outros mundos, outras formas de conhecimentos, relacionar-se com esses mundos, permitir a existência de outros tipos de seres, outros sistemas de verdade, que possam contribuir para uma prática científica menos hierárquica possibilitando uma conexão entre os trabalhos arqueológicos e a sociedade. Aliado a uma *arqueologia contaminada*, nas palavras de Zarankin e Cruz (2017), composta por fragmentos de nossas subjetividades, sensações, emoções, materializados por narrativas que se desvinculem das estruturas modernistas da arqueologia. Uma arqueologia como uma prática de percepção, de dar sentido às coisas do passado, a partir de uma trama de outros tipos de conhecimentos conectados com os restos materiais, com afetos, e sentidos, como uma maneira de construir narrativas sobre o passado a partir dos fenômenos materiais (CABRAL, 2017; 2022; PELLINI, 2018a). Uma arqueologia indisciplinada (GNECCO; TANTALEÁN, 2019; HABER, 2016), uma arqueologia como prática coletiva (JOFRÉ, 2019), inclusiva (GOMES; PASSOS, 2022), não racista (IKE *et al.*, 2020) e orientada de maneira não binária (HARTEMANN, 2019).

Eu estou ciente de que “a minha arqueologia” ainda está distante dessas ideias que tanto me emocionam e me fazem seguir adiante amando o que chamamos de arqueologia. Mas essa investigação de doutorado foi um primeiro passo, para uma futura transformação no meu fazer arqueológico. Levando adiante todas essas perspectivas, ideias e afetos.

Com estas palavras finais termino de tecer o ser-envoltório desta tese, uma entidade que é parte de mim, mas ao mesmo tempo tem sua independência e agência própria. Um ser-têxtil que apareceu na abertura dessa tese, com a foto que abre esse trabalho, e que agora se faz presente mais uma vez no encerramento. Com um início marcado por um tecido ainda incompleto, em formação, que passou por um processo de transformação para ao final apresentar-se como um ser completo e terminado. Um

movimento que se estende à minha própria trajetória com experiências, descobertas, afetações, recursividades e metamorfoses ao longo dos quatro anos desse estudo. Assim, nessas linhas finais escrevo um final provisório, em movimento, pois os fios que compõem as ideias e reflexões dessa investigação sempre estarão em constante transformação, um devir, um fluxo da vida.

## Anexo

Tabela com palavras e conceitos mayas e mesoamericanos utilizados ao longo dessa investigação.

<b>Conceito/Palavra</b>	<b>Idioma Original</b>	<b>Significado</b>	<b>Referência</b>
<i>Aj Patán Samaj</i>	Maya K'iche'	Ser-envoltório sagrado de 260 dias do calendário maya.	MORALES SIC, 2022, comunicação pessoal
<i>Aj</i>	Maya K'iche'	Prefixo que pode indicar profissão, ou um gentílico, pertencimento e também um dia do calendário maya.	CHRISTENSON, 1990
<i>Patán</i>	Maya K'iche'	Relacionado a um "ofício", "costume".  Cargo	CHRISTENSON, 1990 DURR; SACHSE, 2014
<i>Patán</i>	Maya K'iche'	<i>Mecapal</i> , faixa têxtil, com duas cordas nos extremos que serve para levar carga.	DICCIONARIO BILINGÜE ILUSTRADO ESPAÑOL–KICHE, 2009
<i>Ajpatan</i>	Maya K'iche'	Membro de uma confraria.	CHRISTENSON, 1990
<i>Samaj</i>	Maya K'iche'	Exercício, trabalho, dever, atividade	DURR; SACHSE, 2014
<i>Samajel</i>	Maya K'iche'	Mensageiro	DURR; SACHSE, 2014

<i>Pix</i>	Maya Yucateco	Envolver, embrulhar, atar, cobrir	BARRERA VÁSQUEZ, 1980
<i>Pixan</i>	Maya Yucateco	Alma ou espírito  Alma que dá vida ao corpo do homem ( <i>sic</i> ), como também para “coisa que é coberta, coisa enredada”.	BARRERA VÁSQUEZ, 1980  ARZÁPALO MARÍN, 1995
<i>K'al</i>	Maya Clássico	Embrulhar, amarrar com tecido a certos objetos dedicados. Vintena do calendário maya.	BOOT, 2009
<i>Pisbal kotsih</i>	Maya K'iche'	Tipos de envoltórios compostos por dois panos costurados com bordados que assumem uma forma quase quadrada.	CARIS, 2017
<i>Pison Q'aq'al</i>	Maya K'iche'	Partes das existências dos ancestrais fundadores da linhagem k'iche'. Envoltório sagrado de 365 dias.	CARMACK, 1981; COLOP, 2011; MORALES SIC, 2022, comunicação pessoal
<i>Girón-Gagal</i>	Maya K'iche'	Ser-envoltório presenteado por <i>Nacxit</i> , um dos primeiros líderes k'iche', a Balam-Quitze,	RECINOS, 2018

<i>Baraj</i>	Maya K'iche'	Envoltórios de pequenos objetos e pedras poderosas embrulhadas em tecidos.	CORZO; TORRES ESTRADA, 2016
<i>Yol Jap</i>	Maya Tz'utujil	"Umbigo da chuva". Corpo de San Martín composto por um envoltório de tecido e peles de animais.	VALLEJO REYNA, 2005
<i>Tlaquimilolli</i>	Náhuatl (Mexicas)	"Coisa enrolada." Termo usado para os envoltórios cerimoniais entre ês mexicas.	OLIVIER, 2007; HERMANN LEJARAZU, 2008; BASSETT, 2015
<i>K'altuun</i>	Maya Clássico	Ritual do período Clássico no qual pedras, estelas, incensários, altares eram cobertos e embrulhados.	STUART, 1996
<i>Ajaw</i>	Maya Clássico	Governante, e vigésimo dia do calendário <i>tzolk'in</i> , de 260 dias.	KETTUNEN; HELMKE, 2020
<i>U-B'aah</i>	Maya Clássico	"Sua imagem", "sua representação". Maneira como parte da pessoa do governante era transferida para objetos materiais. Uma expansão extra-corpórea.	HOUSTON; STUART, 1998
<i>Hanal Pixan</i>	Maya Yucateco	Comida para as almas	BARRERA VÁSQUEZ, 1980
<i>K'bem'al</i>	Maya K'iche'	Tear de cintura	BARRIOS <i>et al.</i> , 2016

<i>Tlatoani</i>	Náhuatl (mexicas)	Governante	OLIVIER, 2017
<i>K'awil</i>	Maya Clássico	Arma relâmpago da entidade da chuva <i>Chaac</i> . Ente protetor dos governantes mayas do período Clássico. Também relacionado ao “Deus do Milho”, associado à abundância, e à agricultura.	AGURCIA FASQUELLE; SHEETS; TAUBE, 2016; BASSIE-SWEET, 2019; VALENCIA RIVERA, 2011; CHINCHILLA MAZARIEGOS, 2011
<i>Nawal</i>	Náhuatl	Disfarçar-se, transformar-se, cobrir-se, adquirir uma outra concepção corporal. <i>Alter-ego</i> , animal companheiro.	MARTÍNEZ GONZÁLEZ, 2017; VALLEJO REINA, 2022
<i>Way</i>	Maya Clássico	Dormir ou sonhar, <i>way</i> está relacionado ao estado de inconsciência humana, com o caminho do sonho, um conhecimento onírico, noturno.	VALLEJO REINA, 2022; VELÁSQUEZ GARCÍA, 2011
<i>Nab'eysil,</i>	Maya Tz'utujil	Especialista ritual, encarregado de cuidar dos seres-envoltórios das confrarias de Santiago Atitlán, Guatemala.	CHRISTENSON, 2006
<i>Ixchel</i>	Maya Yucateco	Entidade feminina do período colonial, associada à lua, à criação dos seres e à manufatura têxtil.	MILBRATH, 1999

<i>Jme'tik Ta Banumil</i>	Maya Tsotsil	“Nossa mãe terra”, entidade feminina associada à criação dos seres e à manufatura têxtil, entre ês mayas tsotsiles de San Juan Chamula, Chiapas, México.	ROSENBAUM, 1999
<i>Jme'tik Ta Vinajel</i>	Maya Tsotsil	“Nossa mãe a lua”, entidade feminina encarregada de mostrar às primeiras mulheres a arte têxtil, com o uso do tear de cintura, entre ês mayas tsotsiles de San Juan Chamula, Chiapas, México.	ROSENBAUM, 1999
<i>Rwa kiem</i>	Maya Tz'utujil	A cabeça do tear animado.	CARLSEN, 1988
<i>R'chaq kiem</i>	Maya Tz'utujil	As nádegas do tear animado.	CARLSEN, 1988
<i>Tkr</i>	Maya Tz'utujil	As costelas do tear animado.	CARLSEN, 1988
<i>R'way kiem</i>	Maya Tz'utujil	O sustento adicionado ao tear por meio do coração.	CARLSEN, 1988
<i>R'kux</i>	Maya Tz'utujil	O coração do tear animado.	CARLSEN, 1988
<i>Yujkut</i>	Maya Tz'utujil	O cordão umbilical do tear animado.	CARLSEN, 1988
<i>R'tie Chie</i>	Maya Tz'utujil	Árvore da Vida.	CARLSEN, 1988

<i>Xe'el nu kiem</i>	Maya Tz'utujil	O ser têxtil que nasce do tear animado.	CARLSEN, 1988
<i>Aj-tz'ib,</i>	Maya Clássico	“Aquele que pinta”, os pintores, construtores, marceneiros, escribas.	HOUSTON; INOMATA, 2009
<i>Jamalal</i>	Maya Tseltal	O mundo solar	PITARCH, 2020
<i>Chamalal</i>	Maya Tseltal	O <i>outro</i> lado de algo	PITARCH, 2020
<i>Yóok' ol kaab</i>	Maya Yucateco	Espaço habitado por seres humanos.	QUINTAL <i>et al.</i> , 2013
<i>Uláak' tu'ux</i>	Maya Yucateco	Espaço habitado por <i>outros</i> seres, seres não-humanos, seres da alteridade.	QUINTAL <i>et al.</i> , 2013
<i>Yáanal lu' um</i>	Maya Yucateco	Divisão inferior do <i>Uláak' tu'ux</i> , chamado de Inframundo.	QUINTAL <i>et al.</i> , 2013
<i>Ka'an</i>	Maya Yucateco	Divisão superior do <i>Uláak' tu'ux</i> .	QUINTAL <i>et al.</i> , 2013
<i>Ajq'ij</i>	Maya K'iche'	Especialista ritual	MORALES SIC, 2022, comunicação pessoal.

<i>Pihch</i>	Maya Tseltal	Ser instável	POLIAN, 2017
<i>Och k'ak'</i>	Maya Clássico	Expressão que tem como significado: “o fogo entra”.	STUART, 1998
<i>Kawak</i>	Maya Clássico	Sílex, décimo-nono dia do calendário <i>tzolk'in</i> .	AGURCIA FASQUELLE; SHEETS; TAUBE, 2016; KETTUNEN; HELMKE, 2010
<i>Ak'bal</i>	Maya Clássico	Relacionado à obsidiana, significa noite e escuridão e o terceiro dia do calendário <i>tzolk'in</i> , também sendo associada à cor negra, referente ao oeste na ontologia maya, e também ao glifo <i>taaj</i> .	HOUSTON, 2014
<i>Tuun</i>	Maya Clássico	Seres-pedras	HOUSTON, 2014
<i>Yax</i>	Maya Clássico	Cores azul e verde, relacionadas aos elementos aquáticos mayas, ao início da vida, à fertilidade, às pedras verdes.	HOUSTON, 2014
<i>Tzité</i>	Maya K'iche'	Semente sagrada, relacionada à origem da vida.	COLOP, 2011; MORALES SIC, 2022, comunicação pessoal

<i>Tonalli</i>	Náhuatl	Um tipo de alma, ou entidade anímica, componente integral da pessoa mesoamericana. É algo que se carrega pelo calor do sol, ou também pela idade, pelo passar dos anos, relacionado à força e vitalidade contidas no sangue.	LÓPEZ AUSTIN, 1980; MARTÍNEZ GONZÁLEZ, 2017
<i>B'aahis</i>	Maya Clássico	Calor solar, conectado à personalidade, individualidade.	VELÁSQUEZ GARCÍA, 2011
<i>Rilaj Maam</i>	Maya Tz'utujil	Grande Avô da comunidade tz'utujil de Santiago Atitlán, Guatemala. É o protetor e principal entidade, <i>nawal</i> , santo patrono, e patrono dos xamãs.	CHRISTENSON, 2001
<i>Zaztun</i>	Maya Yucateco	Objeto de visão, pedras tipo Quartzo usadas em práticas adivinhatórias.	REDFIELD; VILLA ROJAS, 1934
<i>Jmeeno'ob</i>	Maya Yucateco	Especialistas rituais entre ês mayas yucatecos.	BARRERA VÁSQUEZ, 1980
<i>Chalchihuitl</i>	Náhuatl	Pedras verdes, jades, jadeítas.	FRANÇA, 2000

<i>Jalok-K'exoj e Kex</i>	Maya Clássico	Conceitos relacionados ao processo de transformação e renovação de uma forma ancestral guiada pelo ciclo da planta do milho.	CARLSEN, 2011
---------------------------	---------------	--	---------------

## Referências bibliográficas

### Fontes antigas

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Estudo Introdutório por Francisco Larroyo. Ciudad de México: Editorial Porrúa, 2011.

### Fontes modernas

ACUÑA, René. **Relaciones Geográficas del siglo XVI: México, t. III**. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

ACUTO, Félix A.; SALVI, Valéria Franco. **Personas, Cosas, Relaciones. Reflexiones arqueológicas sobre las materialidades pasadas y presentes**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2015.

AGURCIA FASQUELLE, Ricardo Agurcia; SHEETS, Payson D.; TAUBE, Karl A. **Protecting Sacred Space: Rosalila's Eccentric Chert Cache at Copan and Eccentrics Among the Classic Maya**. San Francisco: Precolumbia Mesoweb Press, 2016.

ALBERTI, Benjamin; MARSHALL, Yvonne. Animating archaeology: local theories and conceptually open-ended methodologies. **Cambridge Archaeological Journal**, v. 19, n. 3, p. 344-356, Out., 2009.

ALBERTI, Benjamin. Archaeology and Ontologies of Scale: The case of miniaturization in First-Millennium Northwest Argentina. In: ALBERTI, Benjamin; JONES, Andrew Meirion; POLLARD, Joshua (Org.). **Archaeology after Interpretation: Returning Materials to Archaeological Theory**. Londres e Nova York: Routledge, 2013. p. 43-58.

ALBERTI, Benjamin. Archaeologies of Ontology: Local Theories and Conceptually Open-ended Methodologies. **The Annual Review of Anthropology**, v.45, p. 163-79, Out. 2016.

ALBERTI, Benjamin. Art, craft, and the ontology of archaeological things. **Interdisciplinary Science Reviews**, v. 43, n. 3-4, p. 280-294, 2018.

ALMEIDA, Mauro Barbosa de. Caipora e outros conflitos ontológicos. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 5, n. 1, p. 7-28, 2013.

ANAWALT, Patricia R. Textile Research from the Mesoamerican Perspective. In: DROOKER, Penelope Ballard; WEBSTER, Laurie D. (Org.). **Beyond Cloth and Cordage. Archaeological Textile Research in the Americas**. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2000. p. 205-228.

ANDERSSON, Dag. **Tingenes Taushet, Tingenes Tale**. Oslo: Solum Forlag, 2001.

ASCHER, Robert. Analogy in archaeological interpretation. **Southwestern Journal of Anthropology**, v. 17, p. 317-325, 1961.

ATALAY, Sonia. Indigenous Science for a World in Crisis. **Public Archaeology [online]**, p. 1-16, 2020. DOI: 10.1080/14655187.2020.1781492.

ATLAS DE TEXTILES INDÍGENAS. **Arqueología Mexicana**, n. 55, edición especial. Ciudad de México: Editora Raíces, 2014.

ÁVILA, Florencia. Etnografía, Arqueología y recursividad en la comunidad alfarera de Chipihuayco (Modesto Omiste, Bolivia). **Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines**, v. 49, n. 1, p. 153-170, 2020. DOI: <https://doi.org/10.4000/bifea.11873>.

AYALA FALCÓN, Maricela. **El bulto ritual de mundo perdido, Tikal**. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2002.

BAIRES, Sarah E.; BUTLER, Amanda J.; SKOUSEN, B. Jacob; PAUKETAT, Timothy R. Fields of Movement in the Ancient Woodlands of North America. In: ALBERTI, Benjamin; JONES, Andrew Meirion; POLLARD, Joshua (Org.). **Archaeology after Interpretation: Returning Materials to Archaeological Theory**. Londres e Nova York: Routledge, 2013. p. 197-218.

BARAD, Karen. Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. **Signs**, v. 28, n. 3, 2003, p. 801–31.

BARAD, Karen. **Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning**. Londres: Duke University Press, 2007.

BARRIOS, Lina; NIMATUJ, Miriam; GARCÍA, Raquel; YAMANIK, Pablo. **Indumentaria Maya Milenaria**. Ciudad de Guatemala: Ediciones Maya' Na'oj, 2016.

BASSETT, Molly. **The Fate of Earthly Things. Aztec Gods and God-Bodies**. Austin: University of Texas Press, 2015.

BASSIE-SWEET, Karen. Classic Maya Gods of Flint and Obsidian. In: MORTON, Shawn G.; PEURAMAKI-BROWN, Meaghan M. (Org.). **Seeking conflict in**

**Mesoamerica: operational, cognitive, and experiential approaches.** Colorado: University Press of Colorado, Colorado, 2019. p. 47-76.

BASSIE-SWEET, Karen. **Maya Gods of War.** Louisville: The University Press of Colorado, 2021.

BERDAN, Frances F. Cotton in Aztec Mexico: Production, Distribution and Uses. **Mexican Studies/Estudios Mexicanos**, v. 3, n. 2, p. 235-262, 1987.

BERGSON, Henri. **Matter and Memory.** Nova York: Zone Books, 1991.

BEZERRA, Marcia. "As moedas dos índios": um estudo de caso sobre os significados do patrimônio arqueológico para os moradores da Vila de Joanes, ilha do Marajó, Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, v. 6, n. 1, p. 57-70, 2011.

BEZERRA, Marcia. Os sentidos contemporâneos das coisas dos passados: reflexões a partir da Amazônia. **Revista de Arqueologia Pública**, v. 7, p. 107-122, 2013.

BIRD-DAVID, Nurit. "Animism" Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology. **Current Anthropology**, v. 40, Issue S1, p. 67-91, Fev., 1999.

BOREMANSE, Didier. Seventeenth Century Clothing of the Chol Lacandón and Neighboring Groups of the Southern Lowlands. In: KNOKE DE ARATHOON, Barbara, GONZÁLEZ, Nancie L., DEVLIN, John M. Willemsen (Org.). **Mayan Clothing and Weaving Through the Ages.** Ciudad de Guatemala: Museo Ixchel del Traje Indígena de Guatemala, 1999. p. 73-80.

BOURDIEU, Pierre. **The Logic of Practice.** Cambridge: Polity Press, 1990.

BROWN, Linda, A. Cuando la recolección de artefactos es una conversación con los dioses. In: LAPORTE, Juan Pedro (Org.). **XVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala.** Ciudad de Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 2004. p. 611-617.

BROWN VEGA, Margaret. Ritual Practices and Wrapped Objects: Unpacking Prehispanic Andean Sacred Bundles. **Journal of Material Culture**, v. 21, n. 2, p. 223-251, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1177/1359183515610135>

BUBBA, Cristina. Los rituales a los vestidos de María Titiqhawa, Juana Palla y otros fundadores del ayllu de Coroma. In: CASSAGNE, Therese Bouysse (Org.). **Saberes y memorias en los Andes.** Lima: Credal- IFEA, 1997. p. 377-400.

CABRAL, Mariana Petry. "E se todos fossem arqueólogos?": Experiências na Terra Indígena Wajãpi. **Anuário Antropológico/2013**, v. 39, n. 2, p. 115-132, Ago., 2014a.

CABRAL, Mariana Petry. De cacos, pedras moles e outras marcas: percursos de uma arqueologia não-qualificada. **Amazônica-Revista de Antropologia**, v. 6, n. 2, p. 314-331, 2014b.

CABRAL, Mariana Petry. Traces of Past Subjects: Experiencing Indigenous Thought as an Archaeological Mode of Knowledge. **Journal of Contemporary Archaeology**, v. 2, n. 2, p. 1-7, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1558/jca.v2i2.28447>

CABRAL, Mariana Petry. Sobre el ronquido del hacha y otras cosas extrañas: Reflexiones sobre la arqueología y otros modos de conocimiento. In: PELLINI, José Roberto; ZARANKIN, Andres; SALERNO, Melisa A. (Org.). **Sentidos Indisciplinados. Arqueología, Sensorialidade y Narrativas Alternativas**. Madrid: JAS Arqueología S.L.U, 2017. p. 221-250.

CABRAL, Mariana Petry. Cuando un pájaro viviente es un vestigio arqueológico: considerando la arqueología desde una perspectiva de conocimiento diferente. In: ROJAS, Felipe; HAMANN, Byron; ANDERSON, Benjamin (Org.). **Otros pasados: ontologías alternativas en el estudio de lo que ha sido**. Bogotá: Universidad de los Andes Press/El Fondo de Promoción de la Cultura, 2022.

CARIS, Elizabeth J. Dressing the Saints: Catholic-related Maya Textiles for the Santos/as. In: **Threads of Time: Tradition and Change in Indigenous American Textiles**, Exposição virtual, Emory Michael C. Carlos Museum, 2017.

CARLSEN, Robert S. **The War for the Heart & Soul of a Highland Maya Town**. Austin: University of Texas Press, 2011.

CARMACK, Robert M. **The Quiché Maya of Uatatlán**. Norman: University of Oklahoma Press, 1981.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2003.

CHILDE, Gordon. **Piecing Together the Past. The Interpretation of Archaeological Data**. Londres: Routledge, 1956.

CHINCHILLA MAZARIEGOS, Oswaldo. **Imágenes de la Mitología Maya**. Ciudad de Guatemala: Museo Popol Vuh, 2011.

CHRISTENSON, Allen J. **Art and Society in a Highland Maya Community. The altarpiece of Santiago Atitlán**. Austin: University of Texas Press, 2001.

CHRISTENSON, Allen J. Sacred Bundle Cults in Highland Guatemala. In: GUERNSEY, Julia; REILLY III, Kent F. (Org.). **Sacred Bundles. Ritual Acts of**

**Wrapping and Binding in Mesoamerica**, North Carolina: Boundary end Archaeology Research Center, North Carolina, 2006. p. 226-246.

CLARK, John; NELSON, Fred W.; TITMUS, Gene L. Flint Effigy Eccentrics. In: Pillsbury, Joanne; DOUTRIAUX, Miriam; ISHIHARA-BRITO, Reiko; TOKOVININE, Alexandre (Org.). **Ancient Maya Art at Dumbarton Oaks**. Washington D. C.: Dumbarton Oaks, 2012. p. 270-281.

COCHOY Alva, María Faviana; YAC NOJ, Pedro Celestino; YAXÓN, Isabel; CUSH, Santiago Tzapinel; CAMEY HUZ, María Rosenda; LÓPEZ, Daniel Domingo; YAC NOJ, José Augusto; TAMUP CANIL, Carlos Alberto. **Raxalaj mayab' k'aslemalil. Cosmovisión maya, plenitud de la vida**. Ciudad de Guatemala: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2006.

COJTI, Demetrio Cuxil. **El movimiento maya (en Guatemala)**. Ciudad de Guatemala: Cholsamaj, 1997.

COLOP, Sam. **Popol Wuj**. Ciudad de Guatemala: F & G Editores, 2011.

CONNELLER, Chantal. Deception and (Mis)representation: Skeuomorphs, Materials, and Form. In: ALBERTI, Benjamin; JONES, Andrew Meirion; POLLARD, Joshua (Org.). **Archaeology after Interpretation: Returning Materials to Archaeological Theory**. Londres e Nova York: Routledge, 2013. p. 119-134.

COOLE, Diana; FROST, Samantha. Introducing the New Materialisms. In: COOLE, Diana; FROST, Samantha (Org.). **New Materialisms: Ontology, Agency, Politics**. Durham: Duke University Press, 2010. p. 1– 43.

CORDEIRO, María; CARRASCO VARGAS, Ramón. Chick Naab. La pintura mural de Calakmul. **Arqueología Mexicana**, n. 128, pp. 46-51, 2014.

CORZO, Miguel Orrego; TORRES ESTRADA, Heber Delfino. La materialidad ritual actual en Tak'alik Ab'aj. In: SCHIEBER DE LAVARREDA, Chista; CORZO, Miguel Orrego (Org.). **Las Dimensiones de la Ritualidad hace 2000 años y en la actualidad**. Ciudad de Guatemala: Ministerio de Cultura y Deportes, 2016. p. 161-173.

DE LA CADENA, Marisol. Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond "Politics". **Cultural Anthropology**, v. 25, n.2, p. 334-370, 2010.

DE LA GARZA, Mercedes; BERNAL ROMERO, Guillermo; CUEVAS GARCÍA, Martha. **Palenque-Lakamha': Una presencia inmortal del pasado indígena**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016.

DELANDA, Manuel. **Assemblage Theory**. Edinburgh: University Press, 2016.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Dialogues II**. Nova York: Columbia University Press, 2002.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo. Capitalismo e esquizofrenia. Vol. 2**. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia. Vol. 3**. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1999.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a Filosofia?**. São Paulo: Editora 34, 2013.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia 2. Vol. 1**. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2017.

DEL VALLE ESCALANTE, Emilio. **Teorizando las literaturas indígenas contemporáneas**. Raleigh: Editorial A Contra Corriente, 2015.

DERRIDA, Jacques. **Deconstruction Engaged: The Sydney Seminars**. Illinois: University of Illinois Press, 2001.

DESCOLA, Philippe. **Más allá de Naturaleza y Cultura**. Madri e Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2012.

EDGEWORTH, Matt. **Fluid Pasts. Archaeology of Flow**. Londres: Bristol Classic Press, 2012.

EDGEWORTH, Matt. Follow the Cut, Follow the Rhythm, Follow the Material. **Norwegian Archaeological Review**, v. 45, n.1, p. 76-92, 2012.

EMERY, Irene. **The Primary Structures of Fabrics**. Nova York: Thames & Hudson, 2009.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Por uma Arqueologia socialmente engajada: Arqueologia Pública, Universidade Pública e Cidadania. In: FUNARI, Pedro Paulo Funari; ORSER JUNIOR, Charles; SCHIAVETTO, Solange (Ed.). **Identidades, discurso e poder: estudos da arqueologia contemporânea**. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2005. p. 117-132.

FASH, William L. **Scribes, Warriors and Kings. The city of Copán and the Ancient Maya**. Nova York: Thames & Hudson, 2001.

FAVRET-SAADA, Jeanne. "Ser afetado", tradução de Paula Siqueira, revisão de Tânia Stolze Lima, **Caderno de Campo**, n. 13, p. 155-161, 2005.

FEWSTER, Kathryn. On Practice. In: GARDNER, Andrew; LAKE, Mark; SOMMER, Ulrique (Org.). **The Oxford Handbook of Archaeological Theory**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

FOWLER, Chris. Dynamic Assemblages, or the Past is What Endures: Change and the Duration of Relations. In: ALBERTI, Benjamin; JONES, Andrew Meirion; POLLARD, Joshua (Org.). **Archaeology after Interpretation: Returning Materials to Archaeological Theory**. Londres e Nova York: Routledge, 2013. p. 235-256.

FOWLER, Chris; HARRIS, Oliver. Enduring relations: Exploring a paradox of new materialism. **Journal of Material Culture**, v. 20, n.2, p. 127-148, 2015.  
DOI: 10.1177/1359183515577176

FRANÇA, Leila Maria. O Simbolismo do Jade e das Pedras Verdes no México Antigo. **Anais Eletrônicos do V Encontro da ANPHLAC**. Belo Horizonte, 2000.

FREIDEL, David. Sacred Work: Dedication and Termination in Mesoamerica. In: MOCK, Shirley Boteler. **The Sowing and the Dawning. Termination, Dedication, and Transformation in the Archaeological and Ethnographic Record of Mesoamerica**. Novo México: University of New Mexico Press, 1998. p. 189-194.

FREIDEL, David; SCHELE, Linda; PARKER, Joy. **El Cosmos Maya. Tres mil Años por la senda de los chamanes**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1989.

GELL, Alfred. **Art and Agency: An Anthropological Theory**. Oxford: Clarendon, 1998.

GELL, Alfred. A tecnologia do encanto e o encanto da tecnologia. **Revista Concinnitas**, v. 1, n. 8, p. 40-63, 2005.

GIDDENS, Anthony. **The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration**. Cambridge: Polity Press, 1984.

GNECCO, Cristóbal; LANGEBAEK, Carl Henrik (Ed.). **Contra la tiranía tipológica en arqueología: una visión desde Suramérica**. Bogotá: Universidad de Los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, 2006.

GNECCO, Cristóbal. 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.

GNECCO, Cristóbal e ROCABADO, Patricia Ayala. **Pueblos indígenas y arqueología en América Latina**. Bogotá: Universidad de los Andes, Bogotá, 2010.

GNECCO, Cristóbal; TANTALEÁN, Henry. Conversación en Lima. In: TANTALEÁN, Henry; GNECCO, Cristóbal (Org.). **Arqueologías Vitales**. Madrid: JAS Arqueología S.L.U, 2019. p. 1-18.

GOMES, Jaqueline; PASSOS, Lara de Paula. A arqueologia entre o jogo acadêmico e a desesperança. **Revista Arqueologia Pública**, v. 17, p. 1-31, 2022. DOI: 10.20396/rap.v17i00.8663907.

GONZÁLEZ ABRISKETA, Olatz; CARRO-RIPALDA, Suzana. La Apertura Ontológica de la Antropología Contemporánea. **Revista de Dialectología y Tradiciones Populares**, v. 71, n. 1, p. 101-128, Mai., 2016.

GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo. Etnoarqueología, arqueología etnográfica y cultura material. **Complutum**, v. 28, n. 2, p. 267-283, 2017.

GONZÁLEZ TORRES, Yolotl. La adivinación por medio del maíz. **Estudios de Cultura Náhuatl**, v. 48, p. 213-233, Jul., 2014.

GRAHAM, Ian; VON EUW, Eric. **Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions. Vol. 3, part 1**. Cambridge: Peabody Museum, 1977.

GRECCO PACHECO, Daniel. Reflexões de uma Arqueologia Pandêmica: o papel dos afetos e das relações na prática arqueológica, **Revista de Arqueologia**, v. 35, n. 1, p. 25-38, 2022. DOI: <https://doi.org/10.24885/sab.v35i1.944>

GRECCO PACHECO, Daniel; IWANISZEWSKI, Stanislaw. Los ancestros Mayas en las mallas cosmopolíticas del período Clásico: ontología y poder. **Revista Rever**, v. 21, n. 3, p. 31-47, 2021. DOI: <https://doi.org/10.23925/1677-1222.2021vol21i3a3>

GREENE ROBERTSON, Merle. Ritual Bundles in Yaxchilán. **Symposia on the art of Latin America, Tulane University**, April 15, New Orleans, 1972.

GUADALUPE MASTACHE, Alba. El Tejido en México Antiguo. **Arqueología Mexicana**, v. 19, número especial, p. 20-31, 2005.

GUERNSEY, Julia. Late Formative Period Antecedents for Ritually Bound Monuments. In: GUERNSEY, Julia; REILLY III, Kent F. (Org.). **Sacred Bundles. Ritual Acts of Wrapping and Binding in Mesoamerica**, North Carolina: Boundary end Archaeology Research Center, North Carolina, 2006. p. 22-39.

GUERNSEY, Julia; REILLY III, Kent F. (Org.). **Sacred Bundles. Ritual Acts of Wrapping and Binding in Mesoamerica**, North Carolina: Boundary end Archaeology Research Center, North Carolina, 2006.

GUTIÉRREZ-ESTÉVEZ, Manuel. The Christian Era of the Yucatec Maya. In: GOSSSEN, Gary (Ed.). **South and Mesoamerican Native Spirituality: From Cult of Feathered Serpent to the Theology of Liberation**. Nova York: Crossroads Publishing Company, 1993. p.251-278.

HABER, Alejandro. *Agricola est quem domus demonstrat*. In: GNECCO, Cristóbal, et. al (Org.) **Contra la tiranía tipológica en arqueología: una visión desde Suramérica**. Bogotá: Universidad de Los Andes, 2006. p. 57-73.

HABER, Alejandro. Animism, relatedness, life: Post-Western perspectives. **Cambridge Archaeological Journal**, v. 19, n. 3, p. 418–430, 2009, DOI:10.1017/S0959774309000602.

HABER, Alejandro. **La casa, las cosas, los dioses: arquitectura doméstica, paisaje campesino y teoría local**. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2011.

HABER, Alejandro. Un-Disciplining Archaeology. **Journal of the World Archaeological Congress**, v. 8, n. 1, p. 55-66, 2012.

HABER, Alejandro. Arqueología Indisciplinada y Decolonización del Conocimiento. In: SHEPHERD, Nick; GNECCO, Cristóbal; HABER, Alejandro (Ed.). **Arqueología y decolonialidad [Archaeology and Decoloniality]**. Buenos Aires e Duke: Ediciones del Signo, Centre for Global Studies and the Humanities, 2016. p.123-166.

HABER, Alejandro. **Al otro lado del vestigio políticas del conocimiento y arqueología indisciplinada**. Popayan: Ediciones Del Signo, JAS Arqueología, Universidad del Cauca, 2017.

HAWKES, Christopher. Archaeological theory and method: some suggestions from the Old World. **American Anthropologist**, n. 56, p. 155-168, 1954.

HALLOWELL, Alfred Irving. Ojibwa Ontology, Behavior and World View. In: DIAMOND, Stanley (Ed.). **Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin**. Nova York: Columbia University Press, 1969, p. 01-24.

HAMILAKIS, Yannis. Archaeologies of the Senses. In: INSOLL, Timothy (Ed.). **The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion**. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 1-21.

HAMILAKIS, Yannis. **Archaeology and the Senses: Human Experience, Memory, and Affect**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

HAMILAKIS, Yannis. Arqueología y sensorialidad. Hacia una ontología de afectos y flujos. Vestígios, **Revista Latino-Americana de Arqueología Histórica**, v. 9, n. 1, p. 31-53, Jan., 2015.

HAMILAKIS, Yannis, Sensorial assemblages: Affect, memory and temporality in assemblage thinking. **Cambridge Archaeological Journal**, v. 27, n. 1, p. 169–182, 2017.

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, v. 5, p. 7-41, 1995.

HARTEMANN, Gaby. Nem ela, nem ele. Por uma arqueologia (trans\*) além do binário. **Revista de Arqueología Pública**, v. 13, n. 1, p. 99-115, 2019. DOI: <https://doi.org/10.20396/rap.v13i1.8654589>

HARRISON-BUCK, Eleanor. Rituals of Death and Disempowerment among the Maya. In: HARRISON-BUCK, Eleanor (Ed.). **Power & Identity in Archaeological Theory and Practice. Case studies from Ancient Mesoamerica**. Salt Lake City: The University of Utah Press, Salt Lake City, 2012. p. 103-115.

HEADRICK, Annabeth. The Street of the dead... it really was. **Ancient Mesoamerica**, v. 10, n. 1, p. 69-85, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **El ser y el Tiempo**. Traducción de José Gaos. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2018.

HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari. **Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically**. Londres: Routledge, 2007.

HERMANN LEJARAZU, Manuel. Religiosidad y bultos sagrados en la Mixteca prehispánica. **Desacatos**, n. 27, p. 75-94, Mai., 2008.

HODDER, Ian. **Symbols in Action**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

HODDER, Ian. **Entangled. An Archaeology of the Relationships between Humans and Things**. Maiden: Wiley-Blackwell, 2012.

HODDER, Ian; HUTSON, Scott. **Reading The Past. Current Approaches to Interpretation in Archaeology**. Nova York: Cambridge University Press, 2003.

HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. **The Ontological Turn. An Anthropological Exposition**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

HOUSTON, Stephen. **The Life Within. Classic Maya and the Matter of Permanence**. New Haven: Yale University Press, 2014.

HOUSTON, Stephen; STUART, David. The Ancient Maya Self: Personhood and Portraiture in the Classic Period. **Res: Anthropology and Aesthetics**, v. 33, p. 73-101, 1998.

HOUSTON, Stephen; STUART, David; TAUBE, Karl. **The Memory of Bones: Body, Being, and Experience among the Classic Maya**. Austin: University of Texas Press, 2006.

HOUSTON, Stephen D.; INOMATA, Takeshi. **The Classic Maya**. Nova York: Cambridge World Archaeology, 2009.

HUN, Byung-Chul. **No-cosas. Quiebras del mundo de hoy**. Ciudad de México: Penguin Libros, 2021.

INGOLD, Tim. **Líneas. Una breve historia**. Madri: Gedisa Editorial, 2015a.

INGOLD, Tim. **Estar Vivo. Ensaio sobre Movimento, Conhecimento e Descrição**. Petrópolis: Editora Vozes, 2015b.

INIZAN, Marie-Louise; REDURON-BALLINGER, Michele; ROCHE, Helene; TIXIER, Jacques. **Tecnologia da Pedra Lascada**. Edição revisada, atualizada e ampliada com definições e exemplos brasileiros por Maria Jacqueline Rodet e Juliana de Resende Machado. Belo Horizonte: Museu de História Natural e Jardim Botânico da UFMG, 2019.

INOMATA, Takeshi. The Power and Ideology of Artistic Creation: Elite Craft Specialists in Classic Maya Society. **Current Anthropology**, v. 42, n. 3, p. 321-349, Jun. 2001.

IKE, Nkem; MILLER, Gabrielle; HARTEMANN, Gabby Omoni. Anti-racist Archaeology: your time is now. **The SAA Archaeological Record**, v. 20, p. 12-16, 2020.

JOFRÉ, Ivana Carina. Seguir la huella y curar el rastro: memorias de una experiencia colectiva de investigación y militancia en el campo de arqueología argentina. In: TANTALEÁN, Henry; GNECCO, Cristóbal (Org.). **Arqueologías Vitales**. Madri: JAS Arqueología S.L.U, 2019. p. 19-60.

JOHNSON, Matthew. **Archaeological Theory. An Introduction**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

JONES, Andrew Merion; ALBERTI, Benjamin. Archaeology after Interpretation. In: ALBERTI, Benjamin; JONES, Andrew Meirion; POLLARD, Joshua (Org.). **Archaeology after Interpretation: Returning Materials to Archaeological Theory**. Londres e Nova York: Routledge, 2013. p. 15-35.

KEME, Emil'. **Indigeneidad y descolonización. Diálogos trans-hemisféricos.** Buenos Aires: Editorial del Signo, 2021.

KLEIN, Cecilia, F. Cielo Tejido, Tierra Enredada. El Paradigma de una Tejedora del Cosmos Mesoamericano. In: DÍAZ, Ana (Org.). **Cielos e Inframundos. Una Revisión de las Cosmologías Mesoamericanas.** Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015. p. 219-256.

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu. Palavras de um xamã Yanomami.** Tradução Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

KRENAK, Ailton. **Ideias para Adiar o Fim do Mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KUPPRAT, Felix. Los mayas y los otros: integración y distinción cultural en el paisaje urbano y rural de Copán. **Journal de la Société des américanistes**, v. 105, n. 1, p. 41-70, 2019. DOI: 10.4000/jsa.16845.

LAGUENS, Andrés Gustavo. Unstable Contexts: Relational Ontologies and Domestic Settings in Andean Northwest Argentina. In: ALBERTI, Benjamin; JONES, Andrew Meirion; POLLARD, Joshua (Org.). **Archaeology after Interpretation: Returning Materials to Archaeological Theory.** Londres e Nova York: Routledge, 2013. p. 97-114.

LA MOTTA, Vincent; SCHIFFER, Michael B. Behavioral Archaeology: Toward a new synthesis. In: HODDER, Ian (Ed.). **Archaeological Theory Today.** Cambridge: Blackwell Publishers, 2001. p.14-64.

LANDA, Fray Diego de. **Relación de las cosas de Yucatán**, 12ª ed. Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa, 1982.

LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos. Ensaio de Antropologia Simétrica.** Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2009a.

LATOUR, Bruno. Perspectivism: 'Type' or 'Bomb'? **Anthropology Today**, v. 25, n. 2, p. 1–2, 2009b.

LATOUR, Bruno. **Investigação sobre os modos de existência. Uma Antropologia dos modernos.** Trad. Alexandre Agabiti Fernandez. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mitológicas 1: O Cru e o Cozido.** São Paulo: Zahar, 2021.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **El Pensamiento Salvaje.** Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2021.

LIMA, Ana Cristina de Vasconcelos. **Os agentes nas histórias mixtecas pré-hispânicas e coloniais**. Dissertação de mestrado em História. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

LIMA, Tania de Andrade. Teoria arqueológica em descompasso no Brasil: o caso da Arqueologia Darwiniana. **Revista de Arqueologia**, v. 19, n. 1, p. 125-141, 2006.

LOOPER, Matthew G. Fabric Structures in Classic Maya Art and Ritual. In: GUERNSEY, Julia; REILLY III, Kent F. (Org.). **Sacred Bundles. Ritual Acts of Wrapping and Binding in Mesoamerica**, North Carolina: Boundary end Archaeology Research Center, North Carolina, 2006. p. 80-104.

LÓPEZ, Carlos. **Los “Popol Wuj” y sus epistemologías: las diferencias, el conocimiento y los ciclos del infinito**. Quito: Abya Yala, 1999.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. **Cuerpo Humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas**. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco. La descolonización del pensamiento en clave indígena. In: KEME, Emil' (Org.). **Indigeneidad y descolonización. Diálogos trans-hemisféricos**. Buenos Aires: Editorial del Signo, 2021. p. 71-90.

LÓPEZ GARCÍA, Ulpian Ricardo. El mundo animado de los textiles originarios de Carangas. **Tinkazos**, v. 12, n. .27 p. 145-158, 2010.

LUCAS, Gavin. **Understanding the Archaeological Record**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

LUCAS, Gavin. The Paradigm Concept in Archaeology. **World Archaeology**, v. 49, n. 2, p. 260-270, 2017.

LYMAN, R. Lee; O'BRIEN, Michael J. The direct historical approach, analogical reasoning, and theory in Americanist archaeology. **Journal of Archaeological Theory and Method**, v. 8, n. 4, p. 303-323, 2001.

MCANANY, Patricia A. **Living with the Ancestors. Kinship and Kingship in Ancient Maya Society**. Austin: University of Texas Press, 1995.

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

MARTIN, Simon; GRUBE, Nikolai. **Crónica de los Reyes y Reinas Mayas. La Primera Historia de las Dinastías Mayas**. Barcelona: Editorial Crítica, 2002.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto. **El nahualismo**. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.

MCCAFFERTY, Sharisse D.; MCCAFFERTY, Geoffrey G. Spinning and Weaving as Female Gender Identity in Post-Classic Mexico. In: SCHEVILL, Margot Blum; BERLO, Janet Catherine; DWYER, Edward B. **Textile Traditions of Mesoamerica and The Andes: An Anthology**. Austin: University of Texas Press, 1996. p.19-44.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **The visible and the invisible: followed by working notes**. Evanston: Northwestern University Press, 1968.

MELQUÍADES, Vinícius. Arqueologia vai à feira: para uma etnoarqueologia da paisagem com perspectivas simétricas. **Vestígios**, v. 8, n. 1, p. 161-200, 2014.

MELTZER, David J. Paradigms and the nature of change in American archaeology. **American Antiquity**, v. 44, n. 4, p. 644-657, 1979.

MENCHÚ, Julio David. Los materiales ceremoniales que se usan en los ritos de la espiritualidad maya de Guatemala. In: ARROYO, Barbara; MÉNDEZ SALINAS, Luis (Org.). **XXVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2012**. Ciudad de Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 2013. p. 487-500.

MENDIETA, Fray Gerónimo de. **Historia Eclesiástica Indiana, 2 tomos**. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002.

MESKELL, Lynn. **Object Worlds of Ancient Egypt, Material Biographies Past and Present**. Oxford: Berg, 2004.

MIGNOLO, Walter. El Pensamiento Decolonial: Desprendimiento y Apertura. Un Manifiesto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón (Ed.). **El Giro Decolonial. Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo Global**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 25-46.

MILBRATH, Susan. **Star Gods of the Maya: Astronomy in Art, Folklore, and Calendars**. Austin: University of Texas Press, 1999.

MILLER, Daniel. **Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2010.

MILLER, Mary; TAUBE, Karl. **An Illustrated Dictionary of The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya**. Londres: Thames and Hudson, 1997.

MOCK, Shirley Boteler. **The Sowing and the Dawning. Termination, Dedication, and Transformation in the Archaeological and Ethnographic Record of Mesoamerica.** Novo México: University of New Mexico Press, 1998.

MONTEJO, Victor. **Maya Intellectual Renaissance. Identity, Representation, and Leadership.** Austin: University of Texas Press, 2005.

MORALES SIC, José Roberto. **Religión y Política: El proceso de institucionalización de la espiritualidad en el Movimiento Maya Guatemalteco.** Tese de Mestrado em Estudos Sociais. Programa Centroamericano de Posgrado, Facultad Latino-americana de Ciencias Sociales, Flacso-Guatemala, 2004.

MORALES SIC, José Roberto. Religión y espiritualidad maya. In: BASTOS, Santiago; Cumes, Aura (Org.). **Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca.** Cidade da Guatemala: FLACSO-CIRMA-Cholsamaj, 2007. p. 249-284.

MORALES SIC, José Roberto. **Investigación: Principios, conocimientos y prácticas del pueblo Kaqchikel para el buen vivir.** Chimaltenango: Asociación de servicios comunitarios de salud, ASECSA, 2015.

MUNDURUKU, Jair Boro. **Caminhos para o passado: Oca'õ, Agõkabuk e cultura material Munduruku.** Trabalho de Conclusão de Curso – Programa de Antropologia e Arqueologia, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2019.

MUÑOZ CAMARGO, Diego. **Historia de Tlaxcala, paleografía, introducción, notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes García con la colaboración de Javier Lira Toledo.** Tlaxcala: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1998.

MUYOLEMA, Armando. De la “cuestión indígena” a lo “indígena” como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje. In: RODRÍGUEZ, Ileana (Org.). **Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura y subalternidad.** Amsterdam/Atlanta: Rodopi BV Editions, 2001. p.327-363.

NAGAO, Debra. **Mexica Buried Offerings: A historical and contextual analysis. (Bar International Series, n. 235).** Oxford: BAR Publishing, 1985

NÁJERA CORONADO, Martha Iliá. **El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas.** Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

NAVARRETE LINARES, Federico. La Cosmohistoria: Cómo construir la historia de mundos plurales. In: MARTÍNEZ RAMÍREZ, María Isabel; NEURATH, Johannes.

(Org.). **Cosmopolítica y Cosmohistoria. Una Antí-Síntesis**. Buenos Aires: SB, 2021. p. 23-40.

NEURATH, Johannes. Envoltorios sagrados y culto a los ancestros. Los huicholes actuales y el antiguo reino del Nayar. **Arqueología Mexicana**, v. 18, n. 106, p. 60-65, 2010.

NEURATH, Johannes. **Someter a los dioses, dudar de las imágenes. Enfoques relacionales en el estudio del arte ritual amerindio**. Buenos Aires: SB Editorial, 2020.

O'NEALE, Lilia M. **Tejidos de los Altiplanos de Guatemala. Tomos I e II**. Ciudad de Guatemala: Editorial Jose de Pineda Ibarra, Ministério da Educação, 1979.

ORDOÑEZ, Margaret T. **Textiles on Eccentrics from Rosalila Tomb**. Tegucigalpa: Informe, archivo Instituto Hondureño de Antropología e Historia, Copan, 2012.

OLIVIER, Guilhem. The Sacred Bundles and the Coronation of the Aztec King in México-Tenochtitlan. In: GUERNSEY, Julia; REILLY III, Kent F. (Org.). **Sacred Bundles. Ritual Acts of Wrapping and Binding in Mesoamerica**, North Carolina: Boundary end Archaeology Research Center, North Carolina, 2006. p. 199-225.

OLIVIER, Guilhem. Sacred Bundles, Arrows, and New Fire. Foundation and Power in the Mapa de Cuauhtinchan. In: CARRASCO, David; SESSIONS, Scott (Org.). **Cave, City, and Eagle's Nest: An Interpretive Journey through the Mapa de Cuauhtinchan No. 2**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2007. p. 281-313.

OLIVIER, Guilhem. Ocultar a los dioses y revelar a los reyes: el tlatoani y los bultos sagrados en los ritos de entronización mexicas. In: OLIVIER, Guilhem; NEURATH, Johannes (Org.). **Mostrar y Ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas**. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2017. p. 209-238.

OLIVIER, Guilhem. Relics, Divination, and Regeneration The Symbolism of Ashes in Mesoamerica. In: TIESLER, Vera; SCHERER, Andrew (Ed.). **Smoke, Flames, and the Human Body in Mesoamerican Ritual Practice**. Washington D. C.: Dumbarton Oaks, 2018. p. 347-378.

OLSEN, Bjornar. Genealogías de la asimetría: por qué nos hemos olvidado de las cosas. **Complutum**, V. 18, p. 287-291, 2017.

OLSEN, Bjornar. **In Defense of Things. Archaeology and the Ontology of Objects**. Maryland: Altamira Press, 2010.

OLSEN, Bjornar. After interpretation: remembering archaeology. **Current Swedish Archaeology**, v. 20, p. 11-34, 2012.

PANCAKE, Cherri M. Gender Boundaries in the Production of Guatemalan Ethnographic Textiles. In: KNOKE DE ARATHOON, Barbara, GONZÁLEZ, Nancie L., DEVLIN, John M. Willemsen (Org.). **Mayan Clothing and Weaving Through the Ages**. Ciudad de Guatemala: Museo Ixchel del Traje Indígena de Guatemala, 1999. p. 119-128.

PAUKETAT, Timothy R. **An Archaeology of the Cosmos. Rethinking Agency and Religion in Ancient America**. Londres e Nova York: Routledge, 2013.

PELLINI, José Roberto; ZARANKIN, Andres; SALERNO, Melisa A. **Coming to Senses: Topics in Sensory Archaeology**. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2015.

PELLINI, José Roberto; ZARANKIN, Andres; SALERNO, Melisa A. **Sentidos Indisciplinados. Arqueología, Sensorialidade y Narrativas Alternativas**. Madrid: JAS Arqueología S.L.U, 2017.

PELLINI, José Roberto. **Senses, Affects and Archaeology: Changing the Heart, the Mind, and the Pants**. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2018a.

PELLINI, José Roberto. Archaeology of Affection. In: SMITH, Claire (Org.). **Encyclopedia of Global Archaeology**. Nova York: Springer, 2018b. p. 1-9.

PELLINI, José Roberto. Sueño y catarsis: hacia una arqueología post-humanista. In: TANTALEÁN, Henry; GNECCO, Cristóbal (Org.). **Arqueologías Vitales**. Madrid: JAS Arqueología S.L.U, 2019. p. 91-122.

PELLINI, José Roberto. Bitucas e a materialização do equívoco: Qurna e suas paisagens potenciais. **Revista Mosaico**, v. 13, p. 30-41, 2020. DOI: doi: 10.18224/mos.v13i2.8202.

PITROU Perig. “El papel de “Aquel que hace vivir” en las prácticas sacrificiales de la sierra mixe de Oaxaca”. In: PITROU, Perig; VALVERDE VALDÉS, María del Carmen; NEURATH, Johannes (Org.). **La Noción de Vida en Mesoamérica**. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011. p. 119-154.

PERL-ROSENTHAL, Nathan. Comment: Generational Turns. **The American Historical Review**, v. 117, n. 3, p. 804-813, 2012.

PITARCH, Pedro. **La Cara Oculta del Pliegue. Ensayos de Antropología Indígena**. Ciudad de México: Artes de México, 2013.

PITARCH, Pedro. A Linha da Dobra. Ensaio de cosmologia mesoamericana. **Mana**, v. 24, n. 1, p. 131-160, 2018. DOI <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442018v24n1p131>

PITARCH, Pedro. La Linea del Pliegue. Ensayo de topología mesoamericana. In: PITARCH, Pedro (Org.). **Mesoamérica. Ensayos de etnografía teórica**. Madrid: Nola Editores, 2020. p. 193-230.

PITARCH, Pedro. The folds of the world: An essay on Mesoamerican textile topology. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, v. 11, n. 3, p. 1191–1205, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1086/717128>

POLLARD, Joshua. From Ahu to Avebury: Monumentality, the Social and Relational Ontologies. In: ALBERTI, Benjamin; JONES, Andrew Meirion; POLLARD, Joshua (Org.). **Archaeology after Interpretation: Returning Materials to Archaeological Theory**. Londres e Nova York: Routledge, 2013. p. 177-196.

PRECHTEL, Martin; CARLSEN, Robert. Weaving and cosmos amongst the Tzutujil Maya of Guatemala. **Res: Anthropology and Aesthetics**, v. 15, n. 1, p. 122-132, 1988.

PROSKOURIAKOFF, Tatiana. Historical Implications of a Pattern of Dates at Piedras Negras, Guatemala. **American Antiquity**, v. 25, p. 454-475, 1960.

QUINTAL, Ella F.; BRICEÑO, Fidencio; CABRERA, Alejandro. Los que hablan con los vientos: Los Jmeeno'ob. In: BARTOLOMÉ, Miguel A; BARABAS, Alicia M. (Org.). **Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual, II Pueblos Mayas**. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013. p. 143-198.

RAST-EICHER, Antoinette; KARG, Sabine; Bender Jorgensen, Lise. The use of local fibres for textiles at Neolithic Çatalhöyük. **Antiquity**, v. 95, n. 383, p. 1129-1144, 2021. DOI:10.15184/aqy.2021.89

RECINOS, Adrián. **Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles. Título de los Señores de Totonicapán**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2018.

REDFIELD, Robert; VILLA ROJAS, Alfonso. **Chan Kom, A Maya Village**. Chicago: University of Chicago Press, 1934.

REENTS-BUDET, Dorie. The Ties that Bind: Ancient Maya Textiles and the Modern Tradition. In: **Threads of Time: Tradition and Change in Indigenous American Textiles**, exposição virtual, Emory Michael C. Carlos Museum, 2017.

REESE-TAYLOR, Kathryn; ZENDER, Marc; GELLER, Pamela L. Fit to be Tied: Funerary Practices Among the Prehispanic Maya. In: GUERNSEY, Julia; REILLY III, Kent F. (Org.). **Sacred Bundles. Ritual Acts of Wrapping and Binding in Mesoamerica**, North Carolina: Boundary end Archaeology Research Center, North Carolina, 2006. p. 40-58.

RENFREW, Colin. BAHN, Paul. **Arqueología. Teorías, Métodos y Práctica**. Madrid: Ediciones Akal, 1998.

ROMERO SANDOVAL, Roberto. **El Inframundo de los Antiguos Mayas**. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.

ROSENBAUM, Brenda Picciotto. Maya Women, Weaving and Ethnic Identity: A Historial Essay. In: KNOKE DE ARATHOON, Barbara, GONZÁLEZ, Nancie L., DEVLIN, John M. Willemsen (Org.). **Mayan Clothing and Weaving Through the Ages**. Ciudad de Guatemala: Museo Ixchel del Traje Indígena de Guatemala, 1999. p. 157-170.

RUZ LHUILLIER, Alberto. **Costumbres Funerarias de los Antiguos Mayas**. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de. **Historia general de las cosas de Nueva España. V.3**. Ciudad de México: Editorial Nueva España, 1946.

SANTOS-GRANERO, Fernando. **La Vida Oculta de las Cosas. Teorías Indígenas de la Materialidad y Personidad**. Quito: Abya-Yala, 2012.

SCHIFFER, Michael. Archaeological Context and Systemic Context. **American Antiquity**, v. 37, n. 2, p. 156-165, 1972.

SCHELLHAS, Paul. Representation of deities of the Maya manuscripts (Vol. 4). **Museum**, p. 5-48, 1910.

SCHELE, Linda; MILLER, Jeffrey. The Mirror, the Rabbit, and the Bundle: Accession Expressions from the Classic Maya Inscriptions. **Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology**, n. 25, p. 1-99, 1983.

SHANKS, Michael; TILLEY, Christopher. **Re-Constructing Archaeology. Theory and Practice**. Londres e Nova York: Routledge, 1987.

SHANKS, Michael. Culture/Archaeology: The Dispersion of a Discipline and its Objects. In: HODDER, Ian (Ed.). **Archaeological Theory Today**. Cambridge: Blackwell Publishers, 2001. p. 284-305.

- SHEPHERD, Nick; GNECCO, Cristóbal; HABER, Alejandro. **Arqueología y decolonialidad [Archaeology and Decoloniality]**. Buenos Aires, Duke: Ediciones del Signo y Centre for Global Studies and the Humanities, 2016.
- SILVA, Fabiola Andrea. Território, lugares e memória dos Asurini do Xingu. **Revista de Arqueologia**, v. 26, n.1, p. 28-41, 2013.
- SKOUSEN, B. Jacob; BUCHANAN, Meghan E. Introduction: Advancing an Archaeology of Movements and Relationships. In: BUCHANAN, Meghan E.; SKOUSEN, B. Jacob (Org.). **Tracing the Relational. The Archaeology of Worlds, Spirits, and Temporalities**. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2015. p. 1-20.
- STENGERS, Isabelle. **Cosmopolitics I**. Minneapolis: University of Minnesota, 2010.
- STONE, Andrea. **Images from the Underworld Naj Tunich and the Tradition of Maya Cave Painting**. Austin: University of Texas Press, 1995.
- STRATHERN, Marilyn. **Partial Connections**. Oxford: Altamira Press, 2004.
- STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- STUART, David. Kings of Stone: A Consideration of Stelae in Ancient Maya Ritual and Representation. **Res: Anthropology and Aesthetics**, v. 29, n. 30, p. 148-71, 1996.
- STUART, David. The fire enters his house: Architecture and ritual in Classic Maya texts. In: HOUSTON, Stephen (Org.). **Function and meaning in Classic Maya architecture**. Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1998. p. 373-425.
- SYMANSKI, Luís Cláudio Pereira. Arqueologia – antropologia ou história? Origens e tendências de um debate epistemológico. **Tessituras**, v. 2, n. 1, pp. 10-39, jan., 2014.
- SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.
- TARDE, Gabriel. **Monadología y sociología**. Buenos Aires: Cactus, 2006.
- THOMAS, Julian. **Archaeology and Modernity**. Londres: Routledge, 2004.
- TILLEY, Christopher. **A Phenomenology of Landscape**. Londres: Berg, 1994.
- TILLEY, Christopher. **The materiality of Stone: explorations in Landscape Phenomenology**. Oxford: Berg, 2004.

TITMUS, Gene L.; WOODS, James C. The Maya Eccentric: Evidence for the Use of the Indirect Percussion Technique in Mesoamerica from Preliminary Experiments Concerning Their Manufacture. In: HIRTH, Kenneth (Ed.).

**Mesoamerican Lithic Technology: Experimentation and Interpretation.** Salt Lake City: University of Utah Press, 2003. p. 132-146.

TODD, Zoe. An Indigenous Feminist's Take On The Ontological Turn: "Ontology" Is Just Another Word For Colonialism. **Journal of Historical Sociology**, v. 29, n. 1, p. 4-22, Mar., 2016. DOI: 10.1111/johs.12124

TRONCOSO, Andrés. Relacionalidad, Prácticas, Ontologías y Are Rupestre en el Centro Norte de Chile (2000A.C. a 1540 D.C.). **Revista de Arqueología**, v. 27, n. 2, p. 64-87, 2014.

TSCHOPIK, Harry. **The Aymara of Chucuito, Peru: 1. Magic.** Nova York: American Museum of Natural History, 1951.

VALENCIA RIVERA, Rogelio. La abundancia y el poder real: el dios K'awiil en el Posclásico. In: MIKULSKA-DABROWSKA; Katarzyna; CONTEL, José (Org.). **Encuentros 2010. De dioses y de hombres, creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias, vol. V.** Varsovia: Museo de Historia del Movimiento Popular Polaco, 2011. p. 67-96.

VALLE, Raoni; LÓPEZ, Gori-Tumi Echevarría; HIGINO, Poani; TUYUKA, Tenório; SAW MUNDURUKU, Jairo. What is anthropogenic? On the cultural aetiology of geo-situated visual imagery in indigenous Amazonia. **Rock Art Research**, v. 35, n. 2, p. 123-144, 2018.

VALLEJO REYNA, Alberto. **Por los Caminos de los Antiguos Nawales. Rilaj Maam y el Nawalismo maya tz'utujil en Santiago Atitlán.** Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2005.

VALLEJO REYNA, Alberto. El Arte del Nawal. Apuntes sobre máscaras y ontología maya. In: GIRALDO, Omar Felipe (Org.). **Conflictos entre Mundos. Negación de la alteridad, diferencia radical, ontología política.** Quintana Roo/Ciudad de México: El Colegio de la Frontera Sur, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2022. p. 219-302.

VELÁSQUEZ GARCÍA, Erik. Las entidades y las fuerzas anímicas en la cosmovisión maya clásica. In: MARTÍNEZ DE VELAZCO, Alejandra; VEGA, María Elena (Org.). **Los mayas, voces de piedra.** Ciudad de México: Ámbar Diseño, 2011. p. 235-254.

VENKATESAN, Soumhya; CARRITHERS, Michael; CANDEA, Matei; SYKES, Karen; HOLBRAAD, Martin. Ontology is just another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory,

University of Manchester. **Critique of Anthropology**, v. 30, n. 2, p. 152-200, mai., 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 2, n. 2, p. 3-22, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. The Relative Native. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, v. 3, n. 3, p. 473-502, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais: Elementos para uma Antropologia Pós-Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VOGT, Evon Z. **Ofrendas para los Dioses. Análisis Simbólico de Rituales Zinacantecos**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

VOGT, Evon Z. Zinacanteco Dedication and Termination Rituals. In: MOCK, Shirley Boteler. **The Sowing and the Dawning. Termination, Dedication, and Transformation in the Archaeological and Ethnographic Record of Mesoamerica**. Novo México: University of New Mexico Press, 1998. p. 21-30.

WAGNER, Elisabeth. White Earth Bundles - The Symbolic Sealing and Burial of Buildings among the Ancient Maya. **Acta Mesoamericana**, v. 16, p. 55-69, 2006.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WATTS, Vanessa. Indigenous Place-Thought and Agency amongst Humans and Non-humans (First Woman and Sky Woman go on a European Tour!). **DIES: Decolonization, Indigeneity, Education and Society**, v. 2, n., p. 20-34, 2013.

WALKER, William W.; SCHIFFER, Michael Brian. Behavioral Archaeology. In: SMITH, Claire (Ed.). **Encyclopedia of Global Archaeology**. Nova York: Springer, 2014. p. 837-845.

WEBMOOR, Timothy; WITMORE, Christopher. Things are us! A commentary on human/things relations under the banner of a "social archaeology". **Norwegian Archaeological Review**, v. 41, n. 1, p. 53-70, 2008.

WEBSTER, Laurie D.; DROOKER, Penelope Ballard. Archaeological Textile Research in the Americas. In: DROOKER, Penelope Ballard; WEBSTER, Laurie D. (Org.). **Beyond Cloth and Cordage. Archaeological Textile Research in the Americas**. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2000. p. 1-24.

WEISMANTEL, Mary. Seeing like an archaeologist: Viveiros de Castro at Chavín de Huantar. **Journal of social archaeology**, v. 15, n. 2, p. 139-159, 2015.

WHITEHEAD, Alfred. **Process and Reality**. Nova York: Free Pass, 1978.

WINZENZ, Karon. **A Study of Sacred Bundles, Bundling Practices, and Bundling Rituals on Classic Maya Ceramic Vessels**. Tese de Doutorado em História da Arte. University of Wisconsin-Milwaukee, Winconsin, 2008.

WINZENZ, Karon. The Symbolic Vocabulary of Cloth and Garments in the San Bartolo Murals. In: ORR, Heather; LOOPER, Matthew G. (Org.). **Wearing Culture. Dress and Regalia in Early Mesoamerica and Central America**. Boulder: University Press of Colorado, 2014. p.373-410.

WISE, J. Macgregor. Assemblage. In: STIVALE, Charles (Ed.). **Gilles Deleuze: Key Concepts**. Montreal e Ontario: McGill-Queen's University Press, 2011, p.91-102.

WITMORE, Christopher L. Symmetrical archaeology: excerpts of a manifesto. **World Archaeology**, v. 39, n. 4, p. 546-562, 2007.

WITMORE, Christopher L. Archaeology and the New Materialisms. **Journal of Contemporary Archaeology**, v. 1, n. 2, p. 203–246, Fev., 2014. DOI: 10.1558/jca.v1i2.16661

XAMEN WAY WAY, Jaime. **Levantamento etnoarqueológico sobre a cerâmica Konduri e ocupação dos Wai Wai na região da terra indígena Trombetas-Mapuera (Pará, Brasil)**. Trabalho de Conclusão de Curso – Programa de Antropologia e Arqueologia, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2017.

ZAMORA CORONA, Alonso. El rostro de los días: sobre la corporalidad y las almas entre los mayas k'iche' de Momostenango. **Journal de la Société des Americanistes**, v. 105, n. 2, p. 107-132, 2019.

ZAMORA CORONA, Alonso. Coyote drums and jaguar altars: Ontologies of the living and the artificial among the K'iche' Maya. **Journal of Material Culture**, v. 25, n. 3, p. 1-24, 2020.

ZARANKIN, Andrés; SENATORE, Maria Ximena. Storytelling; Big Fish y arqueología. Repensando el caso de Antártida. In: MORALES, Walter Fagundes; MOI, Flavia Prado (Org.). **Tempos Ancestrais**. São Paulo: Annablume, 2013. p. 281-301.

ZARANKIN, Andrés. Archaeology of a Tear: Delusions in a Tent in a Stormy Day in Antarctica. In: PELLINI, José Roberto; ZARANKIN, Andres; SALERNO, Melisa A. (Org.) **Coming to Senses: Topics in Sensory Archaeology**. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2015. p. 11-20.

ZARANKIN, Andrés; CRUZ, María Jimena. Arqueología contaminante: Narrativas y una crítica a la falacia del distanciamiento del arqueólogo y su objeto de estudio en la experiencia antártica. In: PELLINI, José Roberto; ZARANKIN, Andrés; SALERNO, Melisa A. (Org.) **Sentidos Indisciplinados. Arqueología, Sensorialidad y Narrativas Alternativas**. Madrid: JAS Arqueología S.L.U, 2017. p. 345-368.

ZEDEÑO, María Nieves. Bundled Worlds: The Roles and Interactions of Complex Objects from the North American Plains. **Journal of Archaeological Method and Theory**, v. 15, p. 362-378, 2008.

ZEDEÑO, María Nieves. Animating by Association: Index Object and Relational Taxonomies. **Cambridge Archaeological Journal**, v. 9, n. 3, p. 407-417, 2009.

ZEDEÑO, María Nieves. Methodological and Analytical Challenges in Relational Archaeologies: a view from the Hunting Ground. In: WATTS, Christopher (Org.). **Relational Archaeologies**. Londres: Routledge, 2013. p. 117-134.

### **Dicionarios de lenguas mayas consultados**

ARZÁPALO MARÍN, H. Ramón. **Calepino de Motul. Diccionario maya-español**. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.

AULIE, H. Wilbur; AULIE, Evelyn Woodward. **Diccionario Ch'ol de Tumbalá, Chiapas, con variaciones dialectales de Tila y Sabanilla**. Ciudad de México: Scharfe de Stairs. Summer Institute of Linguistics. 1996.

BARRERA VÁSQUEZ, Alfredo. **Diccionario Maya Cordemex. Maya-español. Español-maya**. Redactores Juan Ramón Bastarrachea Manzano y William Brito Senores; colaboradores Refugio Vermont Salas, David Dzul Góngora y Domingo Dzul Poot. Mérida: Ediciones Cordemex, 1980.

BASTARRACHEA MANZANO, Juan Ramón; YAH PECH, Emilio; CHEL, Fidencio Briceño. **Diccionario básico español-maya-español**. Mérida: Maldonado Editores, 1998.

BASTARRACHEA MANZANO, Juan Ramón; CANTO ROSADO, Jorge Manuel. **Diccionario maya popular: maya-español, español-maya**. Mérida: Instituto de Cultura de Yucatán, 2007.

BECERRA, Marcos E. **Vocabulario de la lengua chol**. Ciudad de México: Museo Nacional de México, 1937.

- BLAIR, Robert Wallace. **Diccionario español-cakchiquel-inglés**. Vol. 309. Garland: Garland Pub, 1981.
- BOOT, Erik. **The Updated Preliminary Classic Maya-English, English-Classic Maya Vocabulary of Hieroglyphic Readings**. Mesoweb Resources, 1999. <http://www.mesoweb.com/resources/vocabulary/index.html>. Acesso em: 27 out. 2022.
- CALVIN, Inga. **Maya Hieroglyphics Study Guide**. [www.famsi.org/mayawriting/calvin/glyph\\_guide.pdf](http://www.famsi.org/mayawriting/calvin/glyph_guide.pdf). Acesso em: 27 out. 2022.
- CHARLES, Wisdom. **Chorti Dictionary**. Transcribed and transliterated by Brian Stross. Microfilm and handwritten notes deposited at the University of Chicago, Chicago, 1950.
- CHRISTENSON, Allen. **K'iche' - English dictionary and Guide to pronunciation of the k'iche'-maya alphabet**. 1990.
- DELGATY, Alfa Hurley Vda. De; SANCHÉZ, Agustín Ruiz. **Diccionario Tzotzil de San Andrés con variaciones dialectales**. Ciudad de México: Instituto Lingüístico de Verano, 1978.
- Diccionario Bilingüe Ilustrado Español – Kiche**. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2009.
- DOBBELS, Marcel. **Tusq'orik Poqomchi' – Kaxlan q'orik Poqomchi'-Castellano**. Ciudad de Guatemala: Proase, 2003.
- DURR, Michael; SACHSE, Frauke. **Diccionario k'iche' de Berlín – kiche otlatecas**. Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz, 2014.
- HAERTEL, Robbie A.; ROBERTSON, John S.; LAW, Danny. **Colonial Ch'olti': the seventeenth-century Morán manuscript**. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2012.
- HAESERJIN, Padre Esteban. **Diccionario K'ekchi' Español**, 1979.
- HENNE, David, L. **Diccionario quiché-español**. Language and culture archives. 1980.
- HOFLING, Charles Andrew; TESUCÚN, Félix Fernando. **Itzaj Maya-Spanish-English Dictionary**. Salt Lake City: The University of Utah Press, 1997.
- HOPKINS, Nicholas A; JOSSERAND, Kathryn J.; GUZMÁN, Ausencio Cruz. **A historical dictionary of Chol (Mayan): the lexical sources from 1789 to 1935**. Tallahassee: Jaguar Tours, 2011.

HULL, Kerry. **An Abbreviated Dictionary of Ch'orti' Maya**. Famsi - Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc, 2005.

JEWETT, Dwight David; WILLIS, Marcos. **Diccionario Ixil de Chajul - Español, Español - Ixil de Chajul**. Ciudad de México: Instituto Lingüístico de Verano, 1996.

**Jit'il q'anej yet q'anjob'al vocabulario q'anjob'al**. Academia de Lenguas Mayas de Guatemala. Ciudad de Guatemala, 2003.

**Kaqchikel. kolon chuqa' k'ak'a taq tzij Choltzij**. Academia de Lenguas Mayas de Guatemala. Ciudad de Guatemala, 2011.

KAUFMAN, Terrence S. **A preliminary Mayan Etymological Dictionary**. 2003.

KAUFMAN, Terrence S.; NORMAN, William M. **An outline of proto-Cholan phonology, morphology, and vocabulary**. *Phoneticism in Mayan hieroglyphic writing*, p. 77-166, 1984.

KELLER, Kathryn C.; LUCIANO, Plácido. **Diccionario chontal de Tabasco (mayense)**. N. 36. Ciudad de Mexico: Instituto Lingüístico de Verano, 1997.

KETTUNEN, Harri; HELMKE, Christophe. **Introducción a los Jeroglíficos Mayas**. Madri: XV Conferencia Maya Europea, 2010.

KETTUNEN, Harri; HELMKE, Christophe. **Introduction to Maya Hieroglyphic Writing**. 17th ed., 2020. Wayeb:  
<https://www.mesoweb.com/resources/handbook/IMH2020.pdf> Acesoado e, 27 out. 2022.

**K'iche' Choltzij. Vocabulario K'iche'**. Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, Ciudad de Guatemala, 2004.

LARSEN, Ramón. **Vocabulario huasteco del estado de San Luis Potosí**. Ciudad de México: Inst. Lingüístico de Verano en cooperación con la Dirección General de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Educación Pública, 1955.

LAUGHLIN, Robert M. **El Gran Diccionario Tzotzil de San Lorenzo Zinacantán**. Ciudad de México: Ciesas - Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología, 2010.

LAUGHLIN, Robert M.; HAVILAND, John B. **The Great Tzotzil Dictionary of Santo Domingo Zinacantán**. Washington DC: Smithsonian Inst. Press, 1988.

LENKERSDORF, Carlos. **B'omak'umal tojol'ab'al – kastiya. Diccionario tojolabal-español**. Ciudad de México: Diseño C&C, 2010.

**Lok'ooj q'orik Poqomam. Vocabulario Poqomam.** Academia de Lenguas Mayas de Guatemala. Ciudad de Guatemala, 2003.

LÓPEZ K'ANA, Josías; *et al.* Diccionario multilingüe: español, tseltal, tsotsil, ch'ol, tojol-ab'al de Chiapas. Ciudad de México: Siglo XXI editores, 2016.

MACRI, Martha J.; LOOPER, Matthew George. **The New Catalog of Maya Hieroglyphs: The Classic Period Inscriptions. Vol. 1.** Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2003.

MACRI, Martha J.; VAIL, Gabrielle. **The New Catalog of Maya Hieroglyphs Vol 2. The Codical Texts.** Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2009.

MCARTHUR, Carol; MCARTHUR, Richard. **Diccionario Pocomam y Español.** Language and Culture Archives, 1995.

**Muuch't'an mopan. Vocabulario Mopan.** Academia de Lenguas Mayas de Guatemala. Ciudad de Guatemala, 2003.

**Oj ronerob'Ch'orti' Ch'orti", Vocabulario.** Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, Ciudad de Guatemala, 2001.

PÉREZ, Patrick. **Lexique Lacandon (maya) français/espagnol.** Ministère de la culture et centre national de la recherche scientifique map, unite mixte de recherche 694, 2003.

POLIAN, Gilles. **Diccionario Multidialectal del tzeltal.** Ciudad de México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2017.

**Pujb'il yol mam. Diccionario bilingüe mam – español.** Academia de Lenguas Mayas de Guatemala. Ciudad de Guatemala, 2010.

**Q'orik Poqomchi' Vocabulario Poqomchi'.** Academia de Lenguas Mayas de Guatemala. Ciudad de Guatemala, 2001.

**Qyolb'aal Pq̄tinmit Vocabulario Sipakapense.** Academia de Lenguas Mayas de Guatemala. Ciudad de Guatemala, 2001.

RAMÍREZ, Lucas Asicona, *et al.* **Diccionario Ixil de San Gaspar Chajul.** Ciudad de Guatemala: Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín, 1998.

RUZ, Mario Humberto. **Vocabulario de Lengua Tzeldal según el orden de Copanabastla.** Ciudad de Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

SEDAT, Guillermo. **Nuevo diccionario de las lenguas K'ekchi' y española.** Chamelco, Alta Verapaz, Guatemala, 1955.

SLOCUM, Marianna C.; GERDEL, Florencia L.; AGUILAR, Manuel Cruz. **Diccionario Tzeltal de Bachajón, Chiapas**. Ciudad de México: Instituto Lingüístico de Verano, 1999.

**Spaxti'al Slolonelal Vocabulario Chuj**. Academia de Lenguas Mayas de Guatemala. Ciudad de Guatemala, 2001.

SWADESH, Mauricio; ÁLVAREZ, María Cristina. **Diccionario de elementos del maya yucateco colonial**. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.

**Tihtzoti' yet Ab'xub'al popti' Vocabulario Jakalteko**. Academia de Lenguas Mayas de Guatemala. Ciudad de Guatemala, 2001.

**Tqan Qayool Vocabulario Awakateko**. Academia de Lenguas Mayas de Guatemala. Ciudad de Guatemala, 2001.

**Tujaal Choltzij Vocabulario Sakapulteko**. Academia de Lenguas Mayas de Guatemala. Ciudad de Guatemala, 2001.

**Tyolb'ajil yol b'a'aj. Vocabulario Tektiteko**. Academia de Lenguas Mayas de Guatemala. Ciudad de Guatemala, 2003.

**Ucholaj Ch'a'teem Vocabulario Achi**. Academia de Lenguas Mayas de Guatemala. Ciudad de Guatemala, 2001,  
ULRICH, Mateo. ULRICH, Rosemary de. **Diccionario Maya Mopan/Español**. Ciudad de México: Instituto Lingüístico de Verano, 1971.

**Xtusulal Aatin Sa' Q'eqchi' Vocabulario Q'eqchi'**. Academia de Lenguas Mayas de Guatemala. Ciudad de Guatemala, 2004.

