

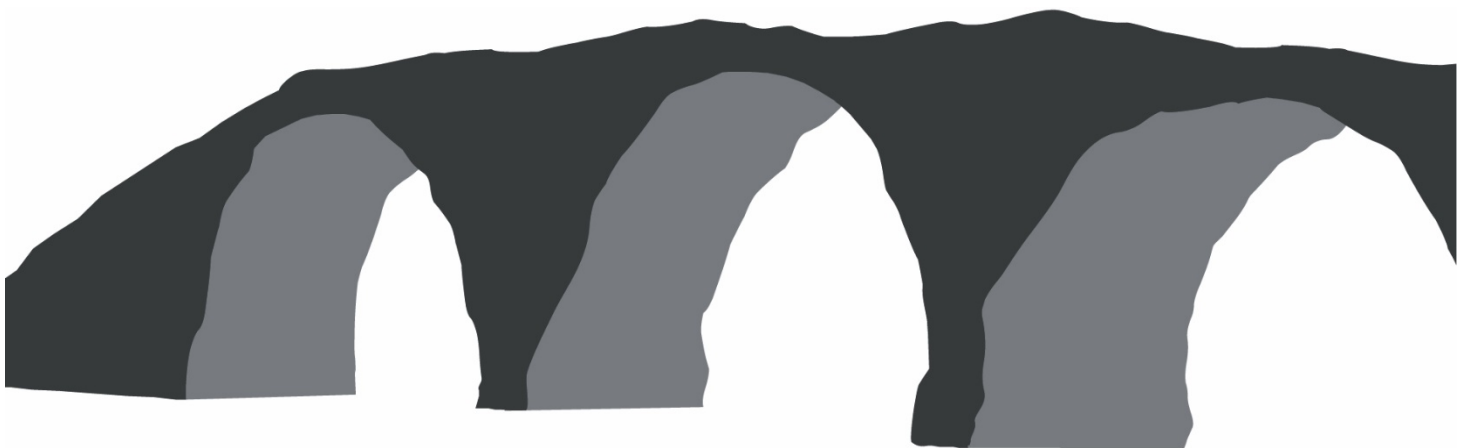
VESTÍGIOS – Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica
Volume 17 | Número 2 | Julho – Dezembro 2023
ISSN 1981-5875
ISSN (online) 2316-9699

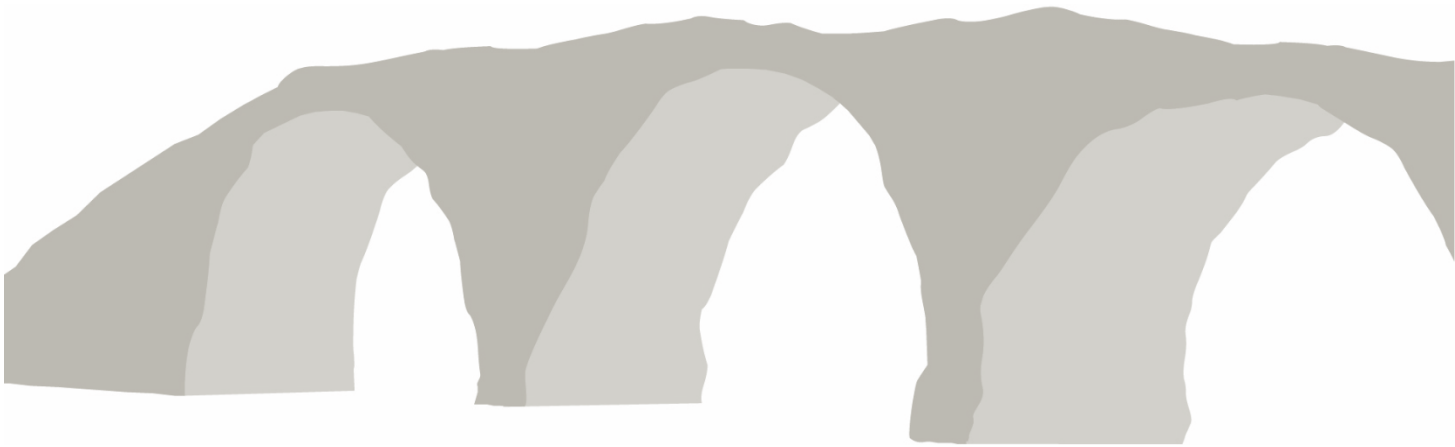
**A ARQUEOLOGIA COMO PRÁTICA COSMOPOLÍTICA: IDEIAS
PRELIMINARES A PARTIR DO ENFOQUE ONTOLÓGICO RECURSIVO**

**LA ARQUEOLOGÍA COMO PRÁCTICA COSMOPOLÍTICA:
IDEAS PRELIMINARES DESDE EL ENFOQUE ONTOLÓGICO RECURSIVO**

**THE ARCHAEOLOGY AS A COSMOPOLITIC PRACTICE:
PRELIMINARY IDEAS FROM THE RECURSIVE ONTOLOGICAL APPROACH**

Daniel Grecco Pacheco





Submetido em 27/09/2022.

Revisado em: 24/11/2022.

Aceito em: 25/02/2023.

Publicado em 31/07/2023.

A ARQUEOLOGIA COMO PRÁTICA COSMOPOLÍTICA: IDEIAS PRELIMINARES A PARTIR DO ENFOQUE ONTOLÓGICO RECURSIVO

LA ARQUEOLOGÍA COMO PRÁCTICA COSMOPOLÍTICA: IDEAS PRELIMINARES DESDE EL ENFOQUE ONTOLÓGICO RECURSIVO

THE ARCHAEOLOGY AS A COSMOPOLITIC PRACTICE: PRELIMINARY IDEAS FROM THE RECURSIVE ONTOLOGICAL APPROACH

Daniel Grecco Pacheco¹

RESUMO

Com o fortalecimento das correntes pós-modernas nas últimas décadas do século XX, a arqueologia deu um importante passo ao reconhecimento de suas raízes colonialistas e disciplinares. Isso levou ao desenvolvimento de diferentes críticas ao pensamento moderno ocidental, dentre elas, a ilusão da neutralidade e da objetividade científica, que contribuía a uma recusa das responsabilidades sociais e políticas na maioria das pesquisas arqueológicas. As diferentes abordagens que surgem com o Pós-modernismo passam a focar-se cada vez mais no presente, e nos impactos que nossas investigações e interpretações têm nas comunidades contemporâneas. Esse artigo irá apresentar uma reflexão sobre o enfoque ontológico recursivo como uma ferramenta de ação social, partindo do pressuposto de uma expansão dessa noção de sociedade. Ao levar a sério outras ontologias, saberes e filosofias, esse enfoque da arqueologia, nos leva a pensar a presença e a ação de outras entidades, outros seres dentro de diferentes mundos. Outras existências, que passam também a fazer parte dessa prática arqueológica e das relações políticas. Com isso, proponho uma discussão inicial do que poderia ser a arqueologia como uma prática Cosmopolítica, a partir de uma reflexão sobre a presença e atuação dos seres/envoltórios de tecido entre os mayas de diferentes temporalidades e sua participação nas relações cosmopolíticas desses grupos.

Palavras-chave: arqueologia ontológica recursiva, cosmopolítica, mayas

¹ Doutorando em Estudios Arqueológicos pela Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México, e doutor em arqueologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Mestre em História da Arte pela Universidade Estadual de Campinas, Brasil e licenciado em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil. Investigador-associado ao Centro de Estudos Mesoamericanos e Andinos da Universidade de São Paulo (CEMA/USP). E-mail: daniel_gpacheco@yahoo.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5184-675X>.

RESUMEN

Con el fortalecimiento de las corrientes posmodernas en las últimas décadas del siglo XX, la arqueología ha dado un importante paso hacia el reconocimiento de sus raíces colonialistas y disciplinares. Eso ha llevado a un desarrollo de diferentes críticas al pensamiento moderno occidental, de entre ellas la ilusión de la neutralidad y la objetividad científica, que contribuía a una negación de las responsabilidades sociales y políticas en la mayoría de las investigaciones arqueológicas. Los diferentes abordajes que surgen del Posmodernismo pasan a enfocarse cada vez más en el presente, y en los impactos que nuestras investigaciones e interpretaciones tienen en las comunidades contemporáneas. Este artículo irá presentar una reflexión sobre el enfoque ontológico recursivo como una herramienta de acción social, partiendo del presupuesto de una expansión de la noción de sociedad. Al tomar en serio a otras ontologías, saberes, filosofías, este enfoque de la arqueología, nos lleva a pensar la presencia y la acción de otras entidades, otros seres dentro de diferentes mundos. Otras existencias, que pasan también a ser parte de esta práctica arqueológica y de las relaciones políticas. Con eso, propongo una discusión inicial de lo que podría ser la arqueología como una práctica Cosmopolítica, a partir de una reflexión sobre la presencia y actuación de los seres/envoltorios de tejido entre los mayas de diferentes temporalidades y su participación en las relaciones cosmopolíticas de estos grupos.

Palabras-clave: arqueología ontológica recursiva, cosmopolítica, mayas.

ABSTRACT

With the strengthening of the Postmodern trends in the last decades of the twentieth century, the Archaeology took an important step towards recognizing its colonialist and disciplinary roots. This led to the development of different criticisms of Western Modern thought, among them, the illusion of the neutrality and scientific objectivity, which contributed to a refusal of the social and political responsibilities in the most of archaeological research. The different approaches that emerge from the Postmodernism are increasingly focused on the present, and on the impacts that our investigations and interpretations have on contemporary communities. This article will present a reflection on the recursive ontological approach as a tool for social action, based on the assumption of an expansion of this notion of society. By taking other ontologies, knowledges and philosophies seriously, this archaeological approach leads us to think about the presence and the action of other entities, other beings within different worlds. Other existences, which also become part of this archaeological practice and political relations. With this, I propose an initial discussion of what the Archaeology could be as a Cosmopolitical practice, based on a reflection on the presence and performance of textile beings/wraps among the Mayas of different temporalities and their participation in the Cosmopolitical relations of these groups.

Keywords: recursive ontological archaeology, cosmopolitics, mayas.

PALAVRAS INICIAS: O PODER SOCIAL DA ARQUEOLOGIA

Para iniciar minha reflexão desse texto convido a todos² a transportarmos a um pequeno país da América Central, famoso pela grande presença da cultura maya³ do período pré-hispânico: a Guatemala. País quase esquecido pelo mundo ocidental, e que com sua população de aproximadamente 16,3 milhões de pessoas, apresenta cerca de 37% que se identifica como indígena, majoritariamente das diferentes etnias mayas contemporâneas (Instituto Nacional de Estatística, Guatemala, Censo 2018). Mesmo com esses expressivos números, uma pergunta que surgiu desde a presença dos primeiros exploradores e viajantes que chegaram durante o período colonial em toda a área maya, especificamente de maneira mais abundante nos séculos XVIII e XIX, segue presente ainda na atualidade: *O que aconteceu com os mayas? Por que eles desapareceram?* Essas indagações são recorrentes e aparecem desde o senso comum, passando por documentários, filmes e livros até chegar a algumas partes da academia.

Mas como é possível pensar um “desaparecimento” de uma cultura que resistiu de maneira dramática a todo o horror do período colonial e a toda a exclusão, maus tratos, e racismo ainda presentes na contemporaneidade? A origem e as raízes desse *ocultamento* foram forjados no seio de uma ciência muito famosa e especial: a arqueologia. Isso fica muito claro ao analisarmos os escritos dos viajantes e exploradores presentes na área maya no século XIX.

Um dos mais famosos, foi John Lloyd Stephens, explorador, diplomata estadunidense, que tinha uma visão romantizada das ruínas das antigas cidades, e não reconhecia os mayas modernos como herdeiros daquela tradição. “Elas [as ruínas] refletiam a imaginação artística de homens (*sic*) civilizados. E como os índios contemporâneos não se interessavam pelas ruínas elas deviam ter sido construídas por uma outra raça. Que poderia ser a raça dos construtores dos montículos” (Patterson, 2001, p. 26). Segundo Tripp Evans, os exploradores estadunidenses ao não reconhecerem nos indígenas modernos os herdeiros daquelas ruínas, se autoproclamavam como descendentes daqueles povos. Isso fazia parte de um movimento para valorizar os Estados Unidos na busca por suas origens, e também impulsionados pela ideologia da Doutrina Monroe, que previa o território estadunidense como um direito divino, e um apoio a uma colonização do continente americano encabeçada por aquele país (Tripp Evans, 2004, p. 2-3).

² Ao longo deste texto optei por fazer uso da linguagem inclusiva com o sistema El.

³ 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 termo ganhou maior aplicação a partir do século XVIII em dicionários e logo com os 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 minha opção pelo uso de tal 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”.

Essas ideias nascidas com os diversos exploradores do século XIX, representam o início da separação dos mayas modernos de suas ruínas, criando uma oposição entre o “passado glorioso” versus o “presente degenerado”, algo explicado por ideias de um desaparecimento em massa dessa população. Quando entramos na era da arqueologia profissional, a finais do século XIX e início do XX, o perfil dos primeiros cientistas não mudou muito em relação aos exploradores do passado, quase todos eles brancos, oriundos das elites de seus países colonialistas, e homens. Tudo isso teve um reflexo determinante na construção e reafirmação da ideia de um “desaparecimento dos mayas”, agora apoiada por uma proposta de um “colapso” geral e que teria atingido toda a área maya de maneira igual e homogênea ao final do período Clássico, por volta dos anos de 800 a 950 d.C. Algo que teria praticamente “extinguido” essa população que havia construído suas “ricas e suntuosas cidades”, com um elevado grau de complexidade social e político, uma escrita e contagem de tempo desenvolvidas, uma qualidade artística destacada, assim como um enorme conhecimento arquitetônico.

Um processo que esteve presente em muitas interpretações e estudos que não contemplaram a importância e a complexidade de cidades que surgiam em outras áreas da zona maya ao mesmo tempo desses abandonos. Foi um momento de grandes mudanças políticas, sociais e culturais, migrações em massa, novas influências, e processos de reassentamentos, e ainda que em algumas partes diferentes causas tenham levado a uma redução populacional nas cidades do sul, não houve um total e completo “extermínio” e “desaparecimento” dessa população. Como afirma Robert Sharer, apesar de todo esse conjunto de mudanças ocorridas, a civilização maya não entrou em colapso ou desapareceu, como às vezes aparece em diferentes narrativas, especialmente em relatos populares (Sharer, 2006, p. 503).

As principais causas dessas graves mudanças no modo de vida das cidades mayas do final do período Clássico variam de: atividades de terremoto, mudanças climáticas (seca), doenças epidêmicas como malária e febre amarela, conquista estrangeira, “decadência cultural”, esgotamento agrícola do solo, até a revolta das classes mais baixas (Culbert 1973; Thompson, 1954). Entretanto, não foi considerada a grande variabilidade regional, com uma forte tendência de os pesquisadores de generalizar eventos de seu sítio ou região de estudo para toda a área maya, com criações de modelos universais. Segundo Arthur Demarest, o termo “colapso”, com sua conotação de um rápido declínio, só poderia ser utilizado para cidades do Petén Ocidental, já que em outras áreas as mudanças se apresentam como graduais (Demarest, 2011, p. 241).

Na parte final do século XX, com a introdução de novas propostas passou-se a rechaçar a ideia anterior da existência de um declínio e desaparecimento geral para todas as cidades mayas daquele período. Ao identificar uma variabilidade de declínios das cidades do período Clássico das terras baixas do Sul, que em muitos casos ocorreram de maneira simultânea ao florescimento das cidades das terras baixas do Norte (Demarest; Rice; Rice, 2004), uma busca pela realização de investigações locais, com um enfoque histórico específico para cada sítio (Demarest, 2011), foi possível pensar que cada região teve o seu próprio processo de transformação social e política. Com isso, outras compreensões e interpretações foram propostas para pensar esses acontecimentos que ocorreram em grande parte da área maya por volta dos anos de 800 a 950 d.C. Entretanto, a ideia da existência de um “desaparecimento geral” dessa população do período pré-hispânico, que teria levado consigo toda a “grandeza” dessa cultura já se havia cristalizado.

Toda essa explicação apresentada não teve como intuito ignorar a existência desses diferentes “colapsos” de algumas das cidades mayas daquele período. Mesmo porque, esse é um tema de grande complexidade e discussão entre os mayistas ao longo de toda a trajetória desses estudos. Meu objetivo com essa introdução foi o de refletir e pensar o papel político e social da arqueologia em casos como esse. No exemplo apresentado,

algumas das práticas arqueológicas presentes nos estudos sobre o passado e o presente dos povos mayas da Guatemala, com um marcado véu colonialista, tiveram impactos dramáticos na vida e na sociedade guatemalteca ao longo de todo o século XX. Muitos desses estudos que identificam um desaparecimento generalizado da população maya do período Clássico, foram usados como base e “referência científica” para a perpetuação das gritantes desigualdades sociais e do racismo estrutural presente na sociedade guatemalteca.

Algo alertado e identificado por Victor Montejo (2005), ao analisar o conteúdo e papel desempenhado pelos livros didáticos na educação básica da Guatemala em destituir os mayas contemporâneos da cultura nacional. A partir do uso da ideia da existência de um “colapso” total do Período Clássico, muitos desses materiais apresentam a ideia de uma profunda ruptura cultural entre os mayas do passado e do presente. “Uma grande civilização que entrou em colapso e desapareceu”, ocultando a presença do componente maya moderno na sociedade guatemalteca e nas identidades das diferentes comunidades. Algo que termina por excluir esses povos de qualquer discussão sobre a questão nacional guatemalteca.

Com essa breve introdução, minha intenção foi a de chamar a atenção para a grande responsabilidade social e política exercida pela arqueologia. Algo que foi extensamente discutido por ês autores de diversas orientações teóricas do pensamento arqueológico (Merriman, 2004; Tilley, 1989; Vargas, 2007), como Randall McGuire, por exemplo, ao propor que a arqueologia é sempre política, algo que pode ser usado para avaliar as interpretações do mundo real, construir histórias significativas para as comunidades, lutar pela colaboração real e desafiar tanto os legados do colonialismo quanto as lutas de classes onipresentes do mundo moderno (McGuire, 2008).

Essa atuação da arqueologia como uma forma de ação sociopolítica no presente tem constantemente sido repensada e reatualizada por diferentes propostas teóricas em tentativas de romper com a raiz imperialista e colonizadora da disciplina (Ferreira & Funari, 2009). Com isso, é possível encontrar trabalhos que vão desde a ideia de uma “arqueologia de um passado recente”, de Alfredo González-Ruibal, com a *arqueologia da supermodernidade*, que discute a natureza material dos excessos e consequências devastadoras da modernidade (2008), ou ainda, as críticas ao viés colonialista que forma uma das bases da arqueologia profissional, com a elaboração de uma proposta por uma descolonização da disciplina, com uma reflexão do impacto dos encontros entre sistemas de conhecimentos diferentes nas pesquisas arqueológicas (Cabral, 2017; Haber, 2009). E também propostas de um questionamento das estruturas hierárquicas e da violência epistêmica que apaga outros saberes, conhecimentos e filosofias dentro da prática arqueológica (Gnecco, 2009; Gnecco & Ayala Rocabado, 2010; Londoño-Díaz, 2020; Pellini, 2020). Até trabalhos que a partir de sus práxis representam a efetividade de uma prática política conectada com questões sócio-políticas, como o estudo dos resquícios de regimes políticos de opressão e morte materializado nas coisas (Funari; Zarankin; Dos Reis, 2008), ou ainda o largo campo de estudo dos grupos subalternos, como as pesquisas realizadas juntos a povos indígenas e populações afro (Atalay, 2012; Cabral, 2017; Da Silva, *et al*, 2021; Machado, 2017; Symanski, 2014), assim como discussões sobre o feminismo e a colonialidade do gênero nos estudos arqueológicos (Gomes & Passos, 2022; Hartemann, 2019; Jofré, *et al*, 2021).

Para citar todas as iniciativas e fazer um balanço sobre os trabalhos que consideram a arqueologia como uma ação política, seriam necessárias publicações específicas sobre esse tema, correndo o risco de não esgotar totalmente a discussão. Aqui minha intenção foi apenas de situar ês leitores sobre este tema pensado nos estudos arqueológicos, como uma maneira de introdução à minha proposta com este texto.

Além de todas essas iniciativas citadas brevemente, minha intenção aqui é apresentar e discutir uma outra importante ferramenta para o exercício de uma arqueologia orientada às questões sociais; os enfoques

ontológicos. Especificamente a proposta da arqueologia ontológica recursiva (Alberti, 2016), com o movimento de levar a sério as teorias, conhecimentos e saberes de povos não ocidentais igualando o seu valor epistêmico à prática científica. Com isso, minha ideia é construir uma reflexão sobre a construção de uma investigação em um contexto dialógico relacional, com outros humanos e não-humanos, a partir da constituição de um diálogo intercultural caracterizado por uma abertura ontológica. Um ato de levar a sério outras ontologias e sistemas de pensamentos, que implicam no reconhecimento de práticas políticas diferentes da política ocidental (Haber, 2017, p. 62). Onde a própria abertura a outros saberes e conhecimentos se constitui numa prática política, uma ferramenta descolonizadora, seguindo o que foi proposto por Francisco López Bárcenas, com a construção de um conhecimento que produza consciência social, a partir desse processo de reivindicar a importância das culturas dos povos de *Abya Yala* levando a sério seus pensamentos e conceitos, que vai contra a corrente do pensamento dominante. Um ato de resistência, um caminho necessário para o processo de descolonização (López Bárcenas, 2021, p. 84).

Para discutir os saberes outros como práticas de ação social, irei apresentar o caso dos envoltórios cerimoniais de tecido entre os mayas, como uma ferramenta relacional, que conecta diferentes tipos de seres, humanos e não-humanos, presentes em práticas políticas de diferentes temporalidades ao possibilitar o contato e as relações entre os seres do cosmos maya com eventos políticos e sociais presentes no espaço ontológico ordinário, com um exercício de que podemos chamar de uma Cosmopolítica (De La Cadena, 2010; Grecco Pacheco & Iwaniszewski, 2021; Krenak, 2019; Latour, 2004; Martínez Ramírez & Neurath, 2021; Stengers, 2010; Sztutman, 2012).

Minha proposta é que a partir das reflexões geradas pelo enfoque da arqueologia ontológica (Alberti & Marshall, 2009; Alberti, 2016; Thomas, 2015), nos possibilita uma abertura a outros saberes e conhecimentos ocultados pela epistemologia ocidental, resultando num ato de afeto e respeito a essas comunidades, assim como restabelecer a conexão da arqueologia com uma prática social, uma abertura a outras realidades e existências que permite ir além, e propor a prática de uma arqueologia orientada cosmopoliticamente. Assim, ao longo desse artigo irei discutir dois aspectos do conceito de Cosmopolítica; uma política relacional, ampliada para a participação de seres do cosmos nas diversas ontologias (De la Cadena, 2010), como no caso da atuação dos seres/envoltórios de tecido entre os mayas, e também uma prática Cosmopolítica a partir de um viés metodológico na investigação arqueológica, como o conceito de *ecologia das práticas* discutido por Isabelle Stengers, que pressupõe uma convivência entre saberes heterogêneos e incompatíveis (Martínez Ramírez, 2021; Stengers, 2010). Uma práxis arqueológica composta por outros conhecimentos e orientada ontologicamente ao reconhecimento de alteridades e outras existências.

UMA ABERTURA A OUTROS SABERES E A OUTROS MUNDOS

A discussão central desse texto gira em torno da possibilidade de uso do enfoque ontológico da arqueologia como uma ferramenta de ação social, capaz de construir uma relação entre a disciplina e o contexto social de cada comunidade, um instrumento de exercício de uma ação política. Com essa proposta, entretanto não defendo que esta seria a única ferramenta para isso, ou que tal enfoque seja a “salvação” de todos os problemas da arqueologia. Como foi mencionado nas palavras iniciais do meu texto, existem diferentes abordagens que também pensam a arqueologia como uma ciência conectada à sociedade, e que apresentaram importantes contribuições ao longo do tempo. A importância do enfoque ontológico que irei discutir reside em sua

possibilidade de pensar outros seres, entidades e mundos para além do ocidental e incluí-los nas práticas políticas.

Assim como proposto pela chamada virada ontológica na antropologia, o uso desse conceito por enfoques arqueológicos termina por pensar ontologia como *outros mundos, e outras formas de pensar e agir diferentes do mundo ocidental*, com um potencial para tratar com a alteridade e outras concepções sobre os seres e os mundos (Venkatesan *et al.*, 2010; Thomas, 2015, p. 1290). É importante destacar que as abordagens sob esse referencial teórico postulam uma forma diferente de perceber o mundo, 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.

Essas ideias chegam à arqueologia na esteira das críticas realizadas por ês autores do chamado Novo Materialismo em suas críticas ao esquecimento da arqueologia em relação às coisas ao longo de sua trajetória, e às dicotomias modernistas presentes na base da arqueologia, numa abordagem mais voltada à própria metafísica, preocupada em traçar as associações efetivas entre diferentes tipos de entidades e seres. Além disso, algo fundamental a essas reflexões é a proposta de pensar a interpretação arqueológica para além do conceito de representação, buscando estabelecer compromissos efetivos com as coisas, pensá-las a partir de si mesmas, seguir suas características, suas marcas, suas pegadas, o seu *estar-no-mundo* (Edgeworth, 2012; Olsen, 2010). Junto a isso, também passam a ser trabalhadas as ideias de Bruno Latour (2009), com a *Teoria Ator-Rede*, Tim Ingold (2015), e o conceito de *meshwork*, ou malha, e Karen Barad (2017), com a ideia de intra-ação.

Por outro lado, estiveram presentes propostas voltadas às práticas da etnologia, com a intenção de revelar e contrastar mundos conceitualmente distantes, e a “bomba teórica” provocada pela presença desses outros saberes, e conhecimentos dentro da antropologia, com os trabalhos de Eduardo Viveiros de Castro (2015), e Phillippe Descola (2005), por exemplo, com uma marcada preocupação num repensar a prática antropológica. Pois segundo Viveiros de Castro, a antropologia é “a ciência da autodeterminação ontológica dos povos do mundo, uma prática de descolonização permanente do pensamento” (Viveiros de Castro, 2015, p. 20). Algo que escancara um valor político presente nessa abordagem. É a partir de todo esse contexto que se localiza o enfoque proposto por Benjamin Alberti (2016) chamado de arqueologia ontológica recursiva que busca utilizar os saberes e os conhecimentos dos povos não ocidentais como “bombas teóricas” para o pensamento arqueológico, como um retorno das teorias locais sob a forma de conceitos.

Tal abordagem proposta 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. O *pensar através das coisas* se origina com a proposta dê antropologues, Amiria Henare, Martin Holbraad e Sari Wastell (2007), com a ideia de desenvolver teorias em que sejam possíveis *tomar as coisas como se apresentam em si mesmas*, igualando coisa a conceito. Essa seria a principal ferramenta para a construção de novos conceitos por meio de dados etnográficos, *conceitos que se façam mundos*, nas próprias palavras dê autores (Henare *et al.* 2007, p. 16).

Outra importante fonte de reflexão para a proposta de Alberti é o trabalho dos antropólogos Martin Holbraad e Morten Axel Pedersen (2017), que procuraram desenvolver ainda mais as ideias anteriores de *pensar através das coisas*. Esses autores discutem três elementos fundamentais; a reflexividade, conceitualização e a experimentação (Holbraad & Pedersen, 2017, p. 9). O primeiro 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 dê autores que fazem parte desse

movimento na antropologia a reflexividade é algo fundamental e que está conectado a um próprio exercício de “desconstrução”, que se transforma num impulso para gerar novas formas de pensamento, sendo a etnografia o potencializador para a criação desses novos conceitos e ideias geradas pelo movimento reflexivo (Holbraad & Pedersen, 2017, p. 12). Essa reflexividade terminaria por contribuir a gerar uma mudança nos fundamentos da própria arqueologia, reconfigurada a partir do encontro com as formas de pensamentos dos povos indígenas.

O efeito e a potência do encontro com o pensamento do *outro* vai além de uma mera mudança em propostas interpretativas da arqueologia, mas constitui-se ao mesmo tempo, numa grande potência epistêmica e ontológica, segundo as palavras de Alejandro Haber de que “los conocimientos locales intimidan la seguridad epistémica, sacuden los cimientos e interpelan no solo las categorías de pensamiento (la colonialidad del saber), sino el lugar ontológico del pensamiento (la colonialidad del ser)” (Haber, 2017, p. 61). Algo que altera inclusive a própria prática arqueológica, como demonstrou Mariana Cabral em seus trabalhos com a comunidade Wajãpi, ao deixar-se ser afetada por esses contatos e experiências que mudaram totalmente sua perspectiva como investigadora. Uma abertura que a levou a investigar como os Wajãpi constroem suas narrativas sobre objetos do passado a partir de sua própria ontologia, uma tradução de diferentes sistemas de conhecimento (Cabral, 2017).

O segundo momento fundamental destacado por Holbraad e Pedersen que faz parte da abordagem proposta por Alberti é a criação de conceitos. Esse exercício de conceitualização, discutido anteriormente também por Amiria Henare, Martin Holbraad e Sari Wastell, implica uma forma para acessar os outros mundos presentes nos materiais, nas coisas, ato que requer uma mudança nas premissas ontológicas dos investigadores ao entrar em contato com essas diferentes formas de pensamentos. A última das três questões fundamentais presentes nas propostas da arqueologia ontológica recursiva é a experimentação, que implica num engajamento pessoal, afetivo e ético dos arqueólogos com o coletivo estudado a partir de intervenções auto experimentais.

Eduardo Viveiros de Castro destaca a importância da experiência nos trabalhos etnográficos com a apresentação de uma ficção controlada por essa experiência. A ideia da ficção seria o ato de 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 seria 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).

Com essas reflexões apresentadas e discutidas até aqui, a proposta de Alberti adquire 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 (Alberti, 2016). Com isso, propõe-se o uso da ontologia como uma ferramenta interpretativa, uma experimentação de outros saberes e conhecimentos no material arqueológico, como um experimento interpretativo, um recurso de compreensão do material arqueológico. Segundo Alberti, tanto o enfoque ontológico recursivo, quanto os demais enfoques ontológicos sociais da arqueologia seriam uma continuação da arqueologia social, pelo seu engajamento e compromisso estabelecido com os povos estudados (Alberti, 2016, p. 169).

Antes de passar ao próximo aspecto para discutir o uso dessa proposta, eu gostaria de ressaltar ainda duas questões que me parecem de grande importância ao meu objetivo final desse texto. A primeira é o caráter social desse enfoque ontológico, algo que está conectado à própria proposta de estabelecer um compromisso ético efetivo com outros saberes que se encontram fora dos limites da academia. Compromisso que pressupõe

uma abertura a outras maneiras de pensar, outros seres, entidades, materialidades e práticas políticas que vão além do cânone ocidental. É uma abertura a outros mundos, com suas complexidades e diversidades constitutivas. Ao levar a sério e estabelecer um engajamento com esses saberes se abre a possibilidade de realizar uma equivalência de conhecimentos. Um reconhecimento da importância de tais conhecimentos que também estaria no cerne para um processo de descolonização dessas populações, um ato contrário a violência epistêmica exercida pela academia.

Algo defendido por Francisco López Bárcenas que discute que nosso conhecimento ocidental é insuficiente para explicar outros fenômenos e existências, o que se faz necessária essa abertura a outras formas de conhecimentos e pensamentos, num ato contrário ao colonialismo cultural e social. Um exercício que passa por um processo de descolonização do pensamento indígena ao reivindicar a validade moral desses saberes e dos direitos daqueles que os possuem (López Bárcenas, 2021, p. 84). Direitos de construir suas próprias realidades e práticas em movimentos de autodeterminações, e assim, contribuir para um processo de descolonização. É a partir desse processo de respeito e compromisso com esses saberes outros construídos a partir de relações, amizades, respeito que ês investigatories podem fazer um exercício da arqueologia como uma prática social e política (Haber, 2017, p. 62).

Nesse sentido, é fundamental mencionar o outro aspecto importante que gostaria de destacar que a produção de conceitos a partir das filosofias indígenas deve obedecer a um compromisso ético, e de afeto com as comunidades. As ideias 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. As generalizações além de contribuir a um enfraquecimento de tais ideias ao serem utilizadas em contextos que nada tem relação com sua origem, também se constituem em uma falta de ética em relação aos povos que originaram tais reflexões, sobretudo pelas constantes práticas de esquecimento e ocultamento desses povos ao fazer uso de seus conhecimentos. Tal como alerta Zoe Todd (2016) em suas críticas em relação à virada ontológica e as ideias do pós-humanismo, que constantemente ocultam e excluem os povos indígenas.

REFLEXÕES SOBRE PRÁTICAS COSMOPOLÍTICAS

Algo central à minha proposta inicial de uma prática arqueológica Cosmopolítica, é justamente esse conceito e as diferentes discussões provocadas por essa ideia. Começo destacando o caráter aberto e indefinido dessa concepção trabalhada pela antropologia nas últimas décadas, pois assim como foi proposto por Isabelle Stengers, a Cosmopolítica se aproximaria mais a um modo de pensar, a um experimento que parte desde um “não saber” (Stengers, 2010). Seria um rechaço às teorias e generalizações que pretendem dar um entendimento à realidade de um mundo unificado. Um movimento relacional para escutar e levar a sério seres e vozes esquecidas. Algo corroborado por diferentes autorities como María Isabel Martínez Ramírez e Johannes Neurath, por exemplo, que destacam esse caráter aberto, experimental do conceito, como sendo uma anti-síntese, algo mais aproximado a um movimento de “falar do cosmos” (Martínez Ramírez & Neurath, 2021, p. 8).

Segundo Stengers (2010) e Marissol de la Cadena (2010), a Cosmopolítica seria uma abertura à interação entre grupos humanos e não-humanos que vivem em mundos diferentes, construídas por meio de relações ora conflituosas, ora harmoniosas. Um ato de levar a sério as diferenças ontológicas, e não reduzi-las por meio da ação da episteme ocidental moderna. Algo que parte da diferença presente entre modos de existência distintos. Ideias também corroboradas por Bruno Latour, que se debruça sobre esse conceito como

uma prática política não totalitária, uma política exercida não exclusivamente por humanos, mas aberta a outras existências a outros seres presentes nos cosmos dos coletivos não-ocidentais, uma multiplicação de agências e actantes (Latour, 2004). Seria uma busca constante por uma simetria como um resultado da disputa entre distintas realidades (Martínez Ramírez & Neurath, 2021, p. 11).

Aqui também se faz necessária uma breve reflexão sobre a ideia de cosmos que serve como pano de fundo para essa discussão. O cosmos discutido por ês autories e também pelos grupos indígenas não é um cosmos unificado, universal, tal como é pensado pela ciência moderna. Mas sim a existência de um pluriverso, de diferentes cosmos de acordo com os diferentes regimes de verdades existentes entre os vários grupos não-ocidentais. Segundo Stengers, o conceito de cosmos abre a possibilidade de discutir e delimitar o que é humano, sendo um operador de ação equalizadora que suscita vozes políticas, sendo a Cosmopolítica a “insistência” de pensar esses cosmos heterogêneos dentro das práticas políticas, e as relações entre a política e o que é excluído por ela (Stengers, 2010). Seria algo que também permitiria discutir as relações com os não-humanos através de uma perspectiva cósmica de tempo profundo.

A base de todas essas ideias encontra-se justamente nos pensamentos dos diferentes grupos indígenas presentes em *Abya Yala*, como por exemplo, nas reflexões vindas de Ailton Krenak, quando relata um conflito ontológico entre os membros de seu grupo e ês brancos ocidentais.

O rio Doce, que nós os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar; é uma parte de nossa construção como coletivo que habita um lugar específico [...] (Krenak, 2019, p. 40).

Krenak nos alerta para o risco de um processo de despersonalização de algum elemento que a ontologia ocidental considera natural, como um rio, uma montanha, pois ao separá-los da humanidade cria-se a possibilidade e o risco de serem pensados como resíduos da atividade industrial e extrativa (Krenak, 2019, p. 49). Essas falas apontam para uma explicação prática do conceito de Cosmopolítica, pois amplia a participação social e política de membros do cosmos do povo Krenak como as montanhas e os rios. Também expõe um conflito ontológico, algo já alertado por Mauro de Almeida (2013), e presente também na ideia do *equivoco controlado* discutida por Eduardo Viveiros de Castro (2004), da consciência de que em uma conversa ou relação entre duas culturas, duas ontologias ou mundos diferentes, as duas partes irão falar de coisas distintas, cada um a partir do seu referencial de mundo e de ser (Gnecco & Tantaleán, 2019, p. 8).

Seguindo essa reflexão sobre as relações entre ontologia e política uma importante ferramenta é o conceito de ontologia política discutido por Hans-Martin Jaeger (2018) e Mario Blaser (2009), que defende uma transição desse universo considerado pela modernidade, a um pluriverso de diferentes ontologias, entendidos como performances de mundos, de narrativas incluindo outros seres e existências (Blaser, 2009; Jaeger, 2018, p. 228). Seria a partir dessa transição que esses diferentes entendimentos e conflitos entre mundos, como aqueles denunciados por Krenak, poderiam ser resolvidos de uma melhor maneira. Isso sem perder de vista que nesse exemplo trazido pelo líder indígena brasileiro estão presentes outros atores como as forças capitalistas e extrativistas que não estão muito preocupados com nenhum tipo de entendimento, mas sim o lucro e o enriquecimento pessoal individual.

As ideias de Blaser vão ao encontro de uma sociabilidade expandida, algo que daria à alteridade o mesmo peso ontológico e importância aos modos de existência presentes no mundo ocidental moderno, deixando-a como uma alternativa real, algo também presente na proposta de Martin Holbraad e Morten Pedersen (2017),

de que a virada ontológica ao propor o estudo da diferença, de diferentes formas de atuar e pensar, apresenta uma posição anti-normativa, sendo um ato político em seu próprio exercício, pois outorga ao outro um peso ontológico total (Holbraad & Pedersen, 2017, p. 293). Para Blaser, a ideia de uma ontologia política deriva da noção de que as ontologias performam-se elas mesmas em mundos, e que as políticas envolvidas num mundo ou ontologia particular e os conflitos e as dinâmicas de poder surgem da intersecção entre diferentes mundos ou ontologias (Blaser, 2009). Conflitos que em muitos casos, como no exemplo de Krenak, surgem da exclusão da “natureza” da política ocidental, uma prática que está baseada, justamente na separação entre natureza *versus* cultura, e modernos *versus* não modernos, com uma constante desumanização da natureza, o que se configura como uma das bases da constituição moderna (Latour, 2004).

Divisão questionada nas próprias palavras de Krenak, que afirma “ser impossível de perceber alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza” (Krenak, 2019, p. 17). Esse pensamento, presente entre os diferentes grupos indígenas tem pautado movimentos políticos presentes nas últimas décadas em países de *Abya Yala*, quando assistimos justamente a um início de rompimento dessa exclusão, com a emergência dos Seres da Terra na política oficial de países como Equador e Bolívia (De la Cadena, 2010). Algo que pode ser pensado como o resultado de um processo de uma política da ontologia, tal como propõe Holbraad e Pedersen, ao discutir como pessoas e coisas se alteram a partir de si mesmas (Holbraad & Pedersen, 2017, p. 294).

A emergência dessas alianças entre diferentes classes de seres seria uma das ideias pensadas pela discussão da Cosmopolítica, como sendo movimentos que preveem a participação na política de seres dos cosmos, mas também as questões ontológicas como questões políticas, com a fricção e a divergência entre conceitos, práticas e experiências que evidenciam uma “guerra de mundos”, uma guerra contra os poderes hegemônicos, colonizadores. Seguindo o que sugere Viveiros de Castro, que questões ontológicas são também questões políticas (2015).

Essas são as bases das minhas ideias iniciais para uma prática de uma arqueologia cosmopolítica, orientada ao reconhecimento da presença e atuação de outras existências e seres em nossas investigações e contextos arqueológicos, que ao ser levados a sério e trazidos a uma real existência no campo social e epistêmico ocidental, permitem a atuação da arqueologia como uma ação social, uma prática Cosmopolítica. E ainda que eu esteja de acordo com o alerta feito por Martínez Ramírez e Neurath, quanto a importância de tratarmos as ideias que gravitam em torno a esse conceito como sendo um *devoir*, algo aberto e em transformação, aqui eu gostaria de destacar também uma mirada ao seu caráter prático, a Cosmopolítica como uma maneira de atuar. Com a proposta de refletir sobre as práticas cosmopolíticas a partir de um viés metodológico na investigação arqueológica, algo pensado para o campo da antropologia por María Isabel Martínez Ramírez, a partir do conceito de *ecologia das práticas* (2021). Uma prática arqueológica orientada ontologicamente ao reconhecimento de alteridades e outras existências, uma arqueologia relacional, que em contato com essas ontologias, apresenta as ferramentas necessárias para o exercício de perceber as dinâmicas desses seres não-humanos e suas interrelações e impactos efetivos nas práticas sociais das comunidades relacionadas, a partir de uma outra maneira da arqueologia exercer sua ação e papel social.

OS ENVOLTÓRIOS MAYAS: PARTE DO MEU EU

Eram as 18:00 horas de uma segunda-feira do mês de março de 2022, estava em frente a meu computador conectando-me com meu amigo e professor, José Roberto Morales Sic para uma conversa. José Roberto é um

ajq'i'j, especialista espiritual maya achi', de Rabinal, departamento de Baja Verapaz, Guatemala. Infelizmente por conta da pandemia da Covid-19 as viagens e as relações ainda seguem um pouco restritas, o que resultou que minhas últimas conversas com José Roberto fossem pelo computador. Ao longo dessa conversa de aproximadamente três horas o tema principal foi um dos seres mais importantes da vida de Morales Sic; o seu envoltório de tecido relacionado ao calendário de 260 dias das comunidades mayas. Este é o principal companheiro de José Roberto durante suas práticas espirituais como *ajq'i'j*. A conversa tinha se desenvolvido tranquilamente, mas quando entramos especificamente no tema do ser/envoltório também chamado de *Aj Patán Samaj*, o semblante, a voz e os olhos do meu amigo mudaram totalmente. Mesmo à distância era notória a mudança, a empolgação, a emoção de José Roberto ao me contar a história do ser/envoltório. Ele me explicou todo o processo de sua formação como guia espiritual durante o ano 2000 e como esse ser passou a fazer parte de sua vida.

O momento mais emocionante de nossa conversa foi quando José Roberto me confidenciou que o seu ser/envoltório era *o seu maior tesouro*, parte de seu ser, a única coisa que lhe acompanha em todos os momentos de sua vida e será assim até o fim. É algo que o vincula ao mundo, que o orienta, é o seu confidente, que deve ser cuidado com muita atenção, nutrido com a bebida sagrada, alimentado com a cerimônia do fogo sagrado. A envoltura é composta por um tecido de algodão de um *huipil*⁴ cortado de cor vermelha, relacionado ao oriente, ao nascer do Sol, que envolve um pedaço de uma rocha de quartzo, diferentes sementes, pequenas pedras e sementes da *tzité*, semente “sagrada” para as comunidades mayas da Guatemala, que tem sua origem no cosmos, considerado o coração, e o actante fundamental nos processos de adivinhação. Segundo Morales Sic, é o ser/envoltório que permite estabelecer e criar um contato com os ancestrais, com as entidades criadoras do cosmos, criadoras das origens mayas, com os *nawales*⁵, são intermediários entre esses mundos ontológicos diferentes.

Ao envolver esses objetos, cria-se um campo relacional, uma assembleia relacional (Edgeworth, 2012, p. 85) composta por esses elementos do cosmos, dos ancestrais e também uma parte do dono desses seres/envoltórios. Conexão que foi criada no momento em que José Roberto recebeu o seu *Aj Patán Samaj*, no ano de 2007, com o estabelecimento de um grande vínculo, formado pelos fios dessa assembleia entre o guia espiritual e o seu ser/envoltório. Voltarei a alguns desses aspectos desses seres mais adiante em meu texto. O que irei discutir agora é a longa duração dessas práticas entre os mayas de diferentes temporalidades, e como o uso do enfoque ontológico recursivo da arqueologia nos permite uma aproximação mais detalhada a esses saberes e conhecimentos.

A LONGA TRADIÇÃO DOS SERES/ENVOLTÓRIOS MAYAS A PARTIR DO ENFOQUE ONTOLÓGICO RECURSIVO

⁴ Blusa ou vestido adornado, vestimenta comum presente em diferentes povos da Mesoamérica, inclusive entre as diferentes comunidades mayas.

⁵ Segundo José Roberto Morales Sic e para os mayas das Terras Altas da Guatemala, os *nawales* são os espíritos, as energias, que animam os diferentes dias do calendário sagrado *Cholq'ij*. São partes integrantes do ser maya, que a partir de um processo relacional pode ser encontrado em diferentes aspectos da natureza.

Na região conhecida como Mesoamérica a prática e a presença desses seres/objetos envoltos em tecidos remetem ao período conhecido como Pré-Clássico (2000 a.C. a 225 d.C.) entre os Olmecas chegando até a contemporaneidade em diferentes comunidades. Segundo o Frei Andrés De Olmos, um dos missionários franciscanos que participaram da conquista religiosa dos povos da região da Nova Espanha no período colonial, os envoltórios de tecido seriam os elementos mais venerados pelos indígenas (Olivier, 2007, p. 281). Conectado a isso está a própria importância do tecido para os povos mesoamericanos, como a presença das diferentes analogias têxteis entre os grupos mayas como: tecer, dobrar, embrulhar, amarrar, cobrir, usadas como analogias para descrever relações com o outro lado, o outro espaço ontológico (Pitarch, 2018, p. 135).

Entre os mayas a prática dos envoltórios de tecido está presente em diferentes momentos da história desses povos, desde o período Pré-Clássico (Guernsey, 2006), passando pelo período Clássico, quando os embrulhos de tecido se tornaram um motivo recorrente na iconografia das terras baixas, sendo também encontrados em contextos arqueológicos, com os esconderijos e oferendas envoltas em tecido, até chegar no período colonial quando tais seres/objetos ganham protagonismo nas fontes etnohistóricas, como o *Popol Wuj*, por exemplo, documento que descreve a origem do universo e dos seres e a formação do grupo k'iche', quando importantes seres envoltos, associados à origem do mundo e da linhagem desse grupo maya, passam a fazer parte das migrações e da história inicial dos k'iche'. Até chegar ao período contemporâneo com as envolturas de tecido presentes para envolver os antepassados em Pomuch, no estado de Campeche, México, e também entre os diversos especialistas rituais, com os seus calendários de 260 e 365 dias envoltos, como no caso do professor Morales Sic.

Os seres/envoltórios e os tecidos presentes entre a comunidade maya tz'utujil de Santiago Atitlán, Guatemala, na atualidade também trazem dois casos importantes para pensar essas práticas ao longo da história dos povos mayas. O primeiro é a ideia de que os tecidos são eles próprios seres construídos pelas tecelãs com a ajuda de um tear de cintura animado, que possui diferentes partes de seu corpo, junto com a presença da Árvore da Vida, e dos seres do cosmos, que fazem parte do processo de criação desses seres realizado pelas tecelãs através de movimentos corporais que permitem o nascimento dos seres de tecido (Prechtel & Carlsen, 1988).

O outro caso também presente entre os tz'utujil de Santiago Atitlán é a existência de diferentes seres envoltos em tecido e peles de animais, que vivem nas diferentes confrarias da comunidade. Essas sociedades religiosas cuidam do culto das entidades “sagradas” presentes no calendário ritual, como o culto aos envoltórios cerimoniais, por exemplo, uma prática fundamental na religiosidade atiteca (Christenson, 2006). Um desses seres envoltos é Martín, presente na Confraria de San Juan Bautista, é a entidade patrona responsável pelos cultivos de milho, pelas montanhas, vulcões e os espíritos ancestrais (Christenson, 2006, p. 232). É a envoltura que fornece a corporalidade física a esses seres do cosmos para que possam atuar no espaço ordinário de Santiago Atitlán.

A partir dessas práticas e ideias presentes nas comunidades mayas contemporâneas, decidi trabalhar com o enfoque ontológico recursivo para discutir o conceito de envoltura entre os mayas. Para isso procurei seguir o passo metodológico proposto por Alberti, a partir das reflexões de um *pensar através das coisas*, para discutir o conceito de *pix*. Analisando esse conceito, presente na língua maya yucateco e também em outras línguas mayas contemporâneas, que significa “atar, cobrir, envolver, envoltura”, é possível perceber uma proximidade linguística e conceitual ao vocábulo *pixan*, “alma ou algo que é oferecido ou recebido do outro mundo” (Barrera Vásquez, 1980, p. 658). Algo presente também nos dicionários de Yucatán do século XVI, Calepino de Motul, e o maya Cordemex, de yucateco contemporâneo, que indicam que a mesma palavra *pixan* pode ser usada tanto

para “alma que dá vida ao corpo do homem (sic)”, quanto para “coisa que está coberta, e emaranhada” (Arzápalo Marín, 1995, p. 643; Barrera Vásquez, 1980, p. 658). Essa proximidade conceitual também pode ser encontrada em outras línguas mayas contemporâneas.

Com isso, para trabalhar com o conceito de *pix* recorri à arqueologia ontológica recursiva, a partir de um caminho metodológico composto por três passos. O primeiro foi pensar a coisa como heurística, retirando dos envoltórios mayas os seus significados ocidentais anteriores, como a ideia de “objetos sagrados”, que representavam poder. O passo seguinte foi transformar as coisas em conceitos a partir do uso de dados etnográficos, etno-históricos, e linguísticos dos povos mayas contemporâneos para “preencher” as coisas. E assim, com o último passo, a coisa se torna um conceito, no nosso caso, o ser/envoltório passa a ser o conceito *pix*.

Os *pix* retêm elementos do outro espaço ontológico no espaço ordinário, é um mediador entre esses diferentes espaços, fornece uma forma a outros tipos de existência, envolvendo objetos virtuais que têm sua ativação no espaço ordinário, elementos cuja principal característica é sua instabilidade no mundo comum. Essa característica do *pix* também se funde com a própria propriedade material dos tecidos que compõem esses seres/envoltórios, ou seja, a sua inconstância e instabilidade. Assim como os *pix* são elementos frágeis e instáveis quando estão em nosso mundo comum, os tecidos também são. Feitos de materiais perecíveis, sua propriedade material indica uma instabilidade, uma existência temporária e limitada, onde seu conceito e sua matéria se unem por características semelhantes.

Com isso, o conceito de *pix* que remete a esse caráter relacional dos seres/envoltórios entre esses diferentes espaços ontológicos também alude aos saberes que me contou meu amigo José Roberto, quando me relatou que o seu envoltório era um ser que necessitava ser alimentado, e lhe permitia estabelecer relações e contatos com seres do outro espaço. Essas características estão presentes nos seres/envoltórios desde o período pré-hispânico nas antigas cidades mayas, quando em muitos casos os *pix* foram usados como ferramentas relacionais para praticas cosmopolíticas, quando diferentes entidades do cosmos eram convocadas a atuar no espaço ordinário das cidades a partir da presença dessas envolturas.

Alguns desses casos podem ser percebidos através dos “resquícios arqueológicos”, como por exemplo, as oferendas envoltas em tecido depositadas em diferentes espaços cerimoniais das cidades mayas. Como no caso do esconderijo (*cache*) encontrado na estrutura conhecida como La Rosalila no sítio de Copán, Honduras, que em seu conteúdo entre outros objetos estavam nove líticos excêntricos encontrados envoltos em quatro diferentes tipos de tecidos (Agurcia Fasquelle *et al.*, 2016; Ordoñez, 2012). Líticos envoltos que levam a forma da entidade do cosmos maya chamada *k'awiil*, protetor das linhagens dos governantes mayas do período Clássico. A presença das envolturas permitiria uma ativação dessa entidade no mundo ordinário de Copán, como uma petição da elite maya daquela cidade para uma proteção cósmica. Seria os *pix*, que possibilitariam a presença dos *k'awiil* naquele espaço ontológico.

Outro caso que gostaria de destacar da atuação dos *pix* como seres relacionais no passado maya é sua presença no ritual conhecido como *k'altuun*, que significa, *pedras cobertas, ou envoltas* (Stuart, 1996). Essas cerimônias marcavam o final de um *k'atun*, um período de 7.200 dias, de um dos calendários mayas, conhecido como *Cuenta Larga* (Conta Longa). Em muitas das cidades mayas do período Clássico abundam registros e resquícios desse ritual, sobre tudo nas fontes escritas de estelas, painéis, altares e objetos portáteis com descrições detalhadas sobre esse evento. O principal objetivo dos *k'altuun* era uma renovação do tempo cósmico, quando os governantes mayas, conhecidos como *ajaw*, entravam em contato com as entidades do

cosmos para pedir a renovação e manutenção da vida. Uma evocação dessas entidades por parte do *ajaw* para poder seguir com seu direito “divino” de governar a partir de um constante contato com o cosmos e o estabelecimento de uma prática Cosmopolítica (Grecco Pacheco & Iwaniszewski, 2021). Dentre essas práticas se destacava o ato de atar, envolver estelas, altares, incensários com telas de tecido, todos esses considerados seres animados pela ontologia maya do período Clássico.

Era a partir da presença dos *pix* que envolviam esses objetos durante essas cerimônias, que permitia as suas ativações passando assim a existir no mundo ordinário das cidades mayas do período Clássico. As envolturas de tecido além de ativar as estelas, também atuavam no processo de renovação do governante plasmado no monumento, pois entre os mayas pré-hispânicos, a presença dos personagens nesses objetos de pedra ia além da noção ocidental de representação, sendo associada às expansões extracorpóreas da imagem dos governantes mayas (Stuart, 1996). Isso levava a uma extensão do governante para além do seu organismo físico, com a transferência de parte de seus corpos e de seus seres a diferentes tipos de objetos, resultando em uma pessoa divisível, uma expansão de parte de seu ser (Grecco Pacheco & Iwaniszewski, 2021, p. 36).

Com isso, ao serem cobertas por um *pix*, as estelas do período Clássico durante os rituais de *k’altuun* eram ativadas no espaço ordinário das cidades mayas e faziam com que o governante presente sob essa forma material renovasse o seu direito legítimo a conduzir os assuntos políticos das cidades, renovando também a sua própria existência como seres. Em mesclas entre questões ontológicas e políticas presentes nessas práticas cosmopolíticas que tinham os seres/envoltórios como actantes protagonistas. Exercícios que foram reatualizados durante o período colonial, e na atualidade, e que serão discutidos na próxima parte do texto.

OS PIX E AS PRÁTICAS COSMOPOLÍTICAS MAYAS DE DIFERENTES TEMPORALIDADES

Os saberes que constituem essas práticas que possuem os seres/envoltórios de tecido como protagonista podem ser pensados como conhecimentos envolvidos num processo de larga duração, que ainda que com alguns câmbios, mantêm as bases apresentadas no período pré-hispânico. Destes eu gostaria de destacar, principalmente sua função Cosmopolítica, em ações presentes em diferentes coletivos com lutas para o alcance ou a manutenção de direitos sociais. Começando pelo período Clássico, os seres/envoltórios de tecido tiveram grande parte de suas atuações conectadas a um exercício de práticas políticas dos governantes das cidades mayas. Políticas que eram realizadas com a obrigatória presença do cosmos e de seus seres, com atributos diferentes da prática política tradicional ocidental, a partir de uma constante ampliação da noção do social. Como vimos nos exemplos anteriores, os *ajaw* periodicamente se viam obrigados a recorrer a entidades não-humanas durante cerimônias específicas a fim de renovar o seu direito a governar, assim como a suas próprias existências. Um existir que se fazia em concordância a esses seres oriundos do cosmos e que tiveram participação decisiva na criação das cidades e da vida maya do período Clássico.

Essa conexão entre o cosmos maya e os assuntos políticos e sociais seguiu presente também durante o período Colonial. O principal documento etnohistórico conhecido na área maya, o *Popol Wuj*, em alguns de seus trechos, descreve a presença e atuação dos seres/envoltórios de tecido conectados às entidades não-humanas fundadoras da linhagem dos *k’iche’*. *Balam Quitzé*, o fundador da linhagem *Cavec*, afirma ter deixado a seus filhos parte de sua essência, de sua existência a partir da presença de um *pix* (Colop, 2011). De igual maneira, em outro documento das Terras Altas da Guatemala, o *Título de los Señores de Totonicapán* relata que no início do mundo, o grande pai *Nacxit*, primeiro líder *k’iche’*, presenteou a *Balam-Quitze*, com um ser/envoltório chamado *Girón-Gagal*, temido e respeitado pelos demais povos da região (Recinos, 2018, pp.

216-218). Essas práticas cosmopolíticas às quais recorriam à presença dos seres/envoltórios podem ser consideradas como ações relacionadas a uma luta por um reconhecimento de direitos políticos e do próprio direito por existir desses diferentes povos extremamente impactados pelo terror e a exploração colonial.

Nesse sentido, os *pix* atuaram como objetos de uma resistência anticolonial, uma esperança de manter o contato e as relações com o cosmos e seus seres que permitiam a existência e as práticas sociais dos povos mayas impactados pela Conquista. A manutenção de tais relações significava uma própria resistência ao direito de existir. As envolturas que continham parte de poderosos ancestrais presentes em tempos profundos⁶, foram elementos de fundamental importância nessa luta por direitos.

Já no período contemporâneo essas malhas cosmopolíticas entre os diferentes povos mayas e os seus ancestrais e seres do cosmos que contam com a presença dos seres/envoltórios de tecido foi mais uma vez atualizada. Dessa vez, os envoltórios “sagrados” cerimoniais dos diversos *ajq'ij*, espalhados por toda a área maya, ao possibilitar a reatualização desses contatos com o outro espaço ontológico, possibilitam o exercício da prática de uma espiritualidade maya, algo fundamental na resistência e na luta por direitos sociais das comunidades contemporâneas.

Pois, segundo José Roberto Morales Sic, a espiritualidade maya é uma das principais ferramentas utilizadas por esses povos para o exercício do direito a existir. Desde o impacto instituído pela conquista social, política e espiritual dos povos mayas, a expressão e a prática da religiosidade sempre se configuraram como um movimento de resistência. Algo que foi reforçado durante a segunda metade do século XX, com a emergência do movimento indígena na Guatemala, que constituiu uma transformação do ser indígena naquele país, com um novo momento da adaptação desses povos originários à sociedade guatemalteca (Falla, 1978). Tal movimento foi uma tentativa de resposta e reafirmação da identidade indígena frente ao poderoso processo de *ladinização* e aculturação pelo qual era imputado às comunidades indígenas num contexto de um conflito armado guatemalteco, com ações de genocídio e de extermínio sistemático de diversas comunidades mayas por parte do Estado.

Já na década de 1990, o Movimento Maya ressurgiu a partir de uma busca por redefinir uma identidade étnica, em sua luta contra o Estado por direitos culturais, sociais, e participação política. Uma luta identitária que passa a ser composta por um resgate do orgulho de “ser maya”, e uma apropriação de línguas, raízes ancestrais, valores éticos e morais e da religião maya, chamada de espiritualidade por seus líderes (Morales Sic, 2007, p. 266). Assim, e também a partir do Acordo sobre Identidade e Direitos dos Povos Indígenas assinado em 31 de março de 1995, parte dos Acordos de Paz assinados na Guatemala em 1996, que inclui a valorização e promoção da espiritualidade, essa termina por constituir-se num actante central na luta política do movimento maya.

Segundo Morales Sic, a espiritualidade maya pode ser definida como “uma atitude em relação ao cosmos, à vida e às divindades ancestrais” (Morales Sic, 2007, p. 267). Com isso, essas práticas religiosas passaram a fazer parte da reivindicação por direitos sociais, e seus líderes, os *ajq'ij*, ganharam um enorme protagonismo ao longo desse processo. Atualmente, a espiritualidade maya, adquiriu um importante papel dentro das ações políticas numa busca por direitos, respeito, e participação real na sociedade guatemalteca.

⁶ Aqui sigo a proposta apresentada por Alexandre Tokovinine do uso da expressão *deep time*, traduzida como tempo profundo, como alternativa ao termo “mitológico”, para referir-se a lugares distantes nas narrativas escritas e visuais mayas do período Clássico, já que nas narrativas e inscrições daquele período não há uma distinção entre história e mito (Tokovinine, 2020, p. 258).

A partir de tudo isso, é possível perceber uma reatualização no papel e na atuação dos seres/envoltórios de tecido em processos por uma reivindicação social e política nas comunidades mayas contemporâneas, a partir de suas atuações nas malhas cosmopolíticas conduzidas pelos *ajq'ij*. Em práticas que se conectam ao próprio movimento de luta por direitos sociais, políticos e pela existência dos diferentes povos mayas.

REFLEXÕES FINAIS: A ARQUEOLOGIA ONTOLÓGICA RECURSIVA COMO UMA FERRAMENTA DE AÇÃO COSMOPOLÍTICA

A reflexão apresentada ao longo desse texto não teria sido possível sem a amizade e os aprendizados que tive com os *maestros* José Roberto e Ramón Cun, professor de maya q'eqchi', com quem ao longo dos últimos anos estabeleci uma linda amizade. O *maestro* Ramón é maya poqom de Tukurú, Alta Verapaz, Guatemala e tem um enorme interesse pelas culturas indígenas de *Abya Yala*, e também nas discussões sobre o papel social dos estudos acadêmicos. Em muitos de nossos papos falamos sobre o a função da arqueologia como uma ferramenta política e de luta por direitos. Esse texto também foi inspirado por essas conversas.

Já a importância de José Roberto ficou evidente durante toda a discussão realizada aqui, com seus ensinamentos sobre as práticas rituais dos *ajq'ij* da Guatemala contemporânea, e sobre tudo, na atuação e no papel dos seres/envoltórios de tecido presentes nessas práticas. A partir dessa relação construída com ele, pude perceber que essas envolturas vão muito mais além de uma importância ritual, elas ocupam um papel ontológico, um estado de ser, uma parte de sua pessoa. Além disso, com as reflexões do *maestro* José Roberto, foi possível perceber a importância e o papel político e de resistência exercido pela espiritualidade maya.

Para poder concatenar todas essas ideias, foi fundamental a reflexão proposta pela abordagem ontológica recursiva da arqueologia, ao possibilitar o tratamento desses saberes e conhecimentos como teorias sobre as coisas e sobre propriedades materiais mayas presentes em diferentes temporalidades. Permitir reconhecer a existência dos *pix* como seres relacionais que atuaram e seguem atuando nas diferentes práticas cosmopolíticas mayas, desde o passado com os rituais dos *k'altuun* e as cerimônias de ascensão ao poder dos *ajaw*, passando pelo período colonial, quando os seres/envoltórios eram guias nas jornadas em tempos profundos dos fundadores de linhagens dos grupos mayas dos Altos da Guatemala, em suas lutas por estabelecer direitos políticos. Até chegar ao período contemporâneo, com o destacado papel dos seres/envoltórios nas práticas da espiritualidade maya, do contato com o cosmos e com os ancestrais, como elementos de uma resistência identitária praticada diariamente pelos *ajq'ij*.

O enfoque ontológico ao abrir a arqueologia para reflexões sobre o fazer arqueológico, a constituição dos seres e suas atuações nos diferentes mundos, estabelecendo um contato constante com os saberes e conhecimentos indígenas, permite reconhecer essas outras existências e práticas sociais e políticas que envolvem seres provenientes de outros regimes ontológicos que apresentam outras formas de verdade. Busca uma ampliação da noção do social, da ideia de prática política, e prevê uma atuação das coisas e do mundo material de maneira efetiva em seus próprios mundos e em seus extratos sociais.

Isso se conecta com a própria noção de “política” trazida por Henry Tantaleán, em suas reflexões sobre o papel da arqueologia, em que o autor pontua que “o político nasce de sua própria existência, de um habitar o mundo de forma ativa” (Gnecco & Tantaleán, 2019, p. 14). Seria um habitar os diferentes mundos de forma ativa, socialmente comprometida, com esforços para gerar mudanças, produzir impactos reais nas vidas dos diferentes seres que habitam essas malhas sociais. Uma arqueologia que atue e participe da transformação dos diferentes mundos.

Essa abordagem ao reconhecer diferentes tipos de existências possibilita uma atuação como uma resistência política na luta pelo reconhecimento de direitos dos diferentes povos indígenas contemporâneos. Nos casos específicos aqui discutidos, me arrisco a dizer que essa prática arqueológica funcionaria melhor como uma ação Cosmopolítica, 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 *estarmos-mundos* e em diferentes coletivos.

Um movimento, que inspirado pelas ideias de Isabelle Stengers, vai ao encontro da proposta da *ecologia das práticas*, que pressupõe uma igualdade ontológica e epistemológica de saberes diversos, heterogêneos, que se originam de diferentes mundos. Um convívio entre diferentes práticas e conhecimentos, sem que haja uma relação hierárquica de um em relação a outro, algo que é a base de sua discussão sobre o conceito de Cosmopolítica (Stengers, 2010). E que iria ao encontro das reflexões de Viveiros de Castro sobre a ideia do *equivoco controlado*, momento de um contato intercultural, quando as diferenças ontológicas não pressupõem a aplicação de uma valoração de uma das partes sobre a outra (Viveiros de Castro, 2004). Seria essa a proposta que tentei bosquejar ao longo desse artigo, pensando a arqueologia ontológica recursiva como uma prática Cosmopolítica, aberta à presença de outras existências, para além do mundo ocidental, a partir de um ato de levar a sério e relacionar-se com outros saberes, com um repensar sobre o papel da arqueologia como ação social, em coletivos compostos pela presença de seres e existências heterogêneas.

Abertura esta que nos ajuda a entender de que maneira diferentes propriedades materiais emergem de encontros e tornam-se protagonistas em práticas sociais de diversas naturezas. Como foi o caso discutido dos *pix*, desses seres/envoltórios de tecidos que apresentam como uma de suas principais características a de atuar entre diferentes espaços ontológicos em distintos momentos da trajetória dos povos mayas. Atuações relacionadas a estados de existência e de ação social e Cosmopolítica nos diferentes contextos envolvidos.

Por fim, também é fundamental a reflexão de que nossas práticas arqueológicas nunca são inocentes, elas sempre representam implicações efetivas e têm consequências reais nos diferentes coletivos onde estão envolvidas. Tal impacto social ficou evidente no exemplo trazido no início do meu texto, com o caso do exercício da arqueologia na Guatemala que em alguns de seus trabalhos contribuíram para um esquecimento, e separação dos grupos mayas contemporâneos de seu passado “glorioso”, com a perpetuação da ideia de um “desaparecimento maya” generalizado durante o período pré-hispânico que teria dizimado essa população. Algo que até hoje impacta de maneira importante as comunidades mayas daquele país.

Essa atuação da arqueologia em *Abya Yala* foi problematizada por autorias como Cristóbal Gnecco e Patricia Ayala Rocabado (2010), Alejandro Haber (2017) entre outras, que alertam para como a atuação da disciplina, conectada com práticas de violência epistêmica, contribuiu para a alienação das histórias nativas, a partir de um corte dos laços entre as sociedades indígenas contemporâneas e seus universos materiais relacionados ao passado. Segundo Gnecco, esse processo foi feito de duas maneiras; a partir da negação dos significados nativos juntamente com a apropriação desses referentes, concedendo-lhes novos significados para uma história coletiva, denominada “nacional”, construída sobre uma dicotomia perversa que celebra as sociedades indígenas do passado ao mesmo tempo em que condena as comunidades contemporâneas (Gnecco, 2009, p. 16).

O resultado desse processo é uma apropriação da história indígena pela história nacional, que é controlada e praticada por elites que desprezam esses povos e todos os seus sistemas de conhecimento, histórias e

ontologias. Por isso, resalto a importância de uma reflexão sobre nossas práticas arqueológicas, com a necessidade de estabelecer um compromisso de afeto, respeito e ética dès arqueólogos com as respectivas comunidades onde estão localizados os seus trabalhos e pesquisas. Nossas investigações geram outras realidades, outras existências e contextos que exercem profundos reflexos sociais e ontológicos com quem estamos relacionados, criam pontes de contato e relações com outros mundos.

Essa abertura a alteridade com a aproximação entre a etnologia e a arqueologia tem se mostrado uma importante fonte de contribuições para o núcleo teórico e metodológico da ciência arqueológica, bem como para o fortalecimento da arqueologia como ciência social, conectada aos problemas sociais, numa tentativa de colocar em xeque a hierarquia do conhecimento presente na ciência ocidental. Ao criar possibilidades para pensar e refletir sobre a propriedade material no pensamento indígena, abrem-se possibilidades teóricas promissoras dentro dos estudos arqueológicos.

Atrelado a isso está a possibilidade da abertura dos passados dos diferentes povos estudados pela arqueologia e pela História, a partir de uma pluralização e descentralização (Navarrete Linares, 2021), em construções resultantes de trabalhos conjuntos a partir de diálogos estabelecidos com as comunidades atuais, por meio de propostas que levem a sério suas filosofias, saberes e suas próprias interpretações sobre seus passados. 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 reinterpretção" (Del Valle Escalante, 2015, p. 10).

Somente com um compromisso, uma ética e um cuidado com as comunidades é que podem ser geradas novas possibilidades de passados que se constituam como alternativas e rupturas aos processos de violência epistêmica sofridos pelos mayas e outros povos indígenas de *Abya Yala* ao longo dos séculos. Levar a sério esses outros saberes e colocá-los em diálogo com o saber científico da academia, aliado à ética e ao compromisso de cada pesquisador, é um caminho fundamental para esse processo. Um movimento para acessar outros mundos, outras formas de conhecimento, para se relacionar com esses mundos, para se constituir como pessoas ou outros tipos de seres, que possibilite uma conexão entre a prática arqueológica e os diferentes coletivos e mundos. Uma relação de afeto e cuidado com essas outras existências numa prática arqueológica que permita uma transformação e um ato de habitar os diversos mundos existentes de maneira ativa e efetiva. Por um exercício de uma arqueologia ontológica orientada *cosmopoliticamente*.

AGRADECIMENTOS

Eu gostaria de agradecer o convite feito por Fernanda Codevilla Soares para participar desse dossiê e também aos meus amigos, os maestros, José Roberto Morales Sic e Ramón Cun, pelas conversas, amizade e o aprendizado. Por fim, agradecer ao Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Conacyt, México por financiar meus estudos de doutorado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agurcia Fasquelle, R., Sheets, P. D. & Taube, K. A. (2016). *Protecting Sacred Space: Rosalila's Eccentric Chert Cache at Copan and Eccentrics Among the Classic Maya*. San Francisco: Precolumbia Mesoweb Press.

- Alberti, B. (2016). Archaeologies of Ontology: Local Theories and Conceptually Open-ended Methodologies. *The Annual Review of Anthropology*, 45: 163-79.
- Alberti, B. & Marshall, Y. (2009) Animating archaeology: local theories and conceptually open-ended methodologies. *Cambridge Archaeological Journal*, 19 (3): 344-356.
- Almeida, M. W. B. (2013). Caipora e outros conflitos ontológicos. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 5 (1): 7-28.
- Arzápalo Marín, H. R. (1995). *Calepino de Motul. Diccionario maya-español*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Atalay, S. (2012). *Community-Based Archaeology. Research with, by, and for Indigenous and Local Communities*. Berkeley: University of California Press.
- Barad, K. (2017). Performatividade Pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria. *Revista Vazantes*, 1 (1): 07-34.
- Barrera Vásquez, A. (1980). *Diccionario Maya Cordemex. Maya-español. Español-maya*. Redatores J. R. Bastarrachea Manzano y W. Brito Sensores; colaboradores R. V. Salas; D. Dzul Góngora y D. Dzul Poot. Merida: Ediciones Cordemex.
- Blaser, M. (2009). Political Ontology: Cultural Studies Without “Cultures?” *Cultural Studies*, 23 (5-6): 873-896.
- Cabral, M. P. (2017). Sobre el ronquido del hacha y otras cosas extrañas: Reflexiones sobre la arqueología y otros modos de conocimiento. In Pellini, J. R., Zarankin, A. & Salerno, M. A. (Org.). *Sentidos Indisciplinados. Arqueología, Sensorialidad y Narrativas Alternativas* (pp. 221-250). Madrid: JAS Arqueología S.L.U.
- Christenson, A. J. (2006). Sacred Bundle Cults in Highland Guatemala. In Guernsey, J. & Reilly III, K. F. (Org.). *Sacred Bundles. Ritual Acts of Wrapping and Binding in Mesoamerica* (pp. 226-246). North Carolina: Boundary end Archaeology Research Center.
- Colop, S. (2011). *Popol Wuj*. Cidade da Guatemala: F&G Editores.
- Culbert, T. P. (1973). *The Classic Maya Collapse*. Santa Fe: School for Advanced Research Press.
- Da Silva, M. A., Tamanaha, E. K., & Do Nascimento Lima, M. (2021). *Arqueologia e conhecimentos tradicionais nas comunidades ribeirinhas: da terra para a lousa*. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.
- De la Cadena, M. (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond “Politics”. *Cultural Anthropology*, 25 (2): 334-370.
- Del Valle Escalante, E. (2015). *Teorizando las literaturas indígenas contemporáneas*. Raleigh: Editorial A Contra Corriente.
- Demarest, A.; Rice, P. M.; Rice, D. S. (2004). *The Terminal Classic in the Maya Lowlands: Collapse, Transition, and Transformation*. Boulder: University of Colorado Press.

- Demarest, A. (2011). *Ancient Maya: The Rise and Fall of a Rainforest Civilization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descola, P. (2005). *Más allá de Naturaleza y Cultura*. Buenos Aires – Madrid: Amorrortu Editores.
- Edgeworth, M. (2012). Follow the Cut, Follow the Rhythm, Follow the Material. *Norwegian Archaeological Review*, 45 (1): 76-92.
- Falla, R. (1978). *Quiché rebelde. Estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales, en San Antonio Ilotenango, Quiché (1948-1970)*. Cidade da Guatemala: Editorial Universitaria, Universidad San Carlos de Guatemala.
- Ferreira, L. M., & Funari, P. P. A. (2009). Arqueologia como prática política. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 4: 9-12.
- Funari, P. P. A, Zarankin, A. & Dos Reis, J. A. (2008). *Arqueologia da repressão e da resistência na América Latina na era das ditaduras (décadas de 1960-1980)*. São Paulo: Annablume.
- Gnecco, C. (2009). Caminos de la Arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 4 (1): 15-26.
- Gnecco, C. & Rocabado, P. A. (2010). *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Gnecco, C. & Tantaleán, H. (2019). Conversación en Lima. In Tantaleán, H. & Gnecco, C. (Org.) *Arqueologías Vitales* (pp. 1-18). Madrid: JAS Arqueología S.L.U.
- Gomes, J. & Passos, L. de P. (2022). A arqueologia entre o jogo acadêmico e a desesperança. *Revista Arqueologia Pública*, 17 (00): e022004-e022004. DOI: 10.20396/rap.v17i00.8663907.
- González-Ruibal, A. (2008). Time to destroy: An Archaeology of Supermodernity. *Current Anthropology*, 49 (2): 247-279.
- Grecco Pacheco, D. & Iwaniszewski, S. (2021). Los ancestros Mayas en las mallas Cosmopolíticas del período Clásico: ontología y poder. *Revista Rever*, 21 (3): 31-47. DOI: <https://doi.org/10.23925/1677-1222.2021vol21i3a3>.
- Guernsey, J. (2006). Late Formative Period Antecedents for Ritually Bound Monuments. In Guernsey, J. & Reilly III, K. F. (Org.). *Sacred Bundles. Ritual Acts of Wrapping and Binding in Mesoamerica* (pp. 22-39). North Carolina: Boundary end Archaeology Research Center.
- Haber, A. (2009). Animism, relatedness, life: Post-Western perspectives. *Cambridge Archaeological Journal*, 19 (3): 418–430. DOI: doi:10.1017/S0959774309000602.
- Haber, A. (2017). *Al otro lado del vestigio políticas del conocimiento y arqueología indisciplinada*. Popayan/Madrid: Ediciones Del Signo, JAS Arqueología.
- Hartemann, G. (2019). Nem ela, nem ele. Por uma arqueologia (trans*) além do binário. *Revista de Arqueologia Pública*, 13 (1): 99-115.
- Henare, A., Holbraad, M. & Wastell, S. (2007). *Thinking through things: theorizing artefacts ethnographically*. Londres/Nova York: Routledge.

- Holbraad, M. & Pedersen, M. A. (2017). *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ike, N., Miller, G. & Hartemann, G. O. (2020). Anti-racist Archaeology: your time is now. *The SAA Archaeological Record*, 20: 12-16.
- Ingold, T. (2015). *Estar Vivo. Ensaio sobre Movimento, Conhecimento e Descrição*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Jaeger, H. M. (2018). Political Ontology and International Relations: Politics, Self-Estrangement, and Void Universalism. In Jackson, M. (Org.). *Coloniality, Ontology, and the Question of the Posthuman* (pp. 227-246). Londres/Nova York: Routledge.
- Jofré, I. C., Gamboa, M., Morales, M., Gasetúa, F. E., & Vázquez, M. F. P. (2021). Mujeres y disidencias feministas en las arqueologías sudamericanas: Claves para nombrar la violencia patriarcal y re-existir en las academias hostiles. *Anales de Arqueología y Etnología*, 76 (2): 69-95.
- Krenak, A. (2019). *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Latour, B. (2004). Whose cosmos, which cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck. *Common knowledge*, 10 (3): 450-462.
- Latour, B. (2009). *Jamais Fomos Modernos. Ensaio de Antropologia Simétrica*. São Paulo: Editora 34.
- López Bárcenas, F. (2021). La descolonización del pensamiento en clave indígena. In Emil' Keme (Org.). *Indigeneidad y descolonización. Diálogos trans-hemisféricos* (pp.71-90). Buenos Aires: Editorial del Signo.
- Londoño-Díaz, W. (2020). La arqueología latinoamericana en la ruta de la decolonialidad. *Boletín Antropológico*, 38 (100): 286-313. Mérida: Universidad de los Andes.
- Machado, J. S. (2017). Arqueologias Indígenas, os Laklãñō Xokleng e os objetos do pensar. *Revista de Arqueologia*, 30 (1): 89-119.
- Martínez Ramírez, M. I. (2021). Intervenir...Intuiciones metodológicas. In Martínez Ramírez, M. I. & Neurath, J. (2021). *Cosmopolítica y Cosmohistoria. Una Anti-Síntesis* (pp. 167-190). Buenos Aires: SB.
- Martínez Ramírez, M. I. & Neurath, J. (2021). *Cosmopolítica y Cosmohistoria. Una Anti-Síntesis*. Buenos Aires: SB.
- McGuire, R. H. (2008). *Archaeology as Political Action*. Berkeley: University of California Press.
- Merriman, N. (2004). Introduction – Diversity and Dissonance in Public Archaeology. In Merriman, N. (org). *Public Archaeology* (pp.1-18). Londres: Routledge.
- Montejo, V. (2005). *Maya Intellectual Renaissance. Identity, Representation, and Leadership*. Austin: University of Texas Press.
- Morales Sic, J. R. (2007). Religión y espiritualidad maya. In Bastos, S. & Cumes A. (Org.). *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca* (pp. 249-284). Cidade da Guatemala: FLACSO-CIRMA-Cholsamaj.

- Navarrete Linares, F. (2021). La Cosmohistoria: Cómo construir la historia de mundos plurales. In Martínez Ramírez, M. I. & Neurath, J. (2021). *Cosmopolítica y Cosmohistoria. Una Anti-Síntesis* (pp. 23-40). Buenos Aires: SB.
- Olivier, G. (2007). Sacred Bundles, Arrows, and New Fire. Foundation and Power in the Mapa de Cuauhtinchan. In Carrasco, D. & Sessions, S (Org.). *Cave, City, and Eagle's Nest: An Interpretive Journey through the Mapa de Cuauhtinchan No. 2* (pp. 281-313). Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Olsen, B. (2010). *In Defense of Things. Archaeology and the Ontology of Objects*. Maryland: Altamira Press.
- Ordoñez, M. T. (2012). *Textiles on Eccentrics from Rosalila Tomb*. Tegucigalpa: Informe, Archivo Instituto Hondureño de Antropología e Historia.
- Patterson, T. C. (2001). *A Social History of Anthropology in the United States*. Londres: Routledge.
- Pellini, J. R. (2020). Bitucas e a materialização do equívoco: Qurna e suas paisagens potenciais. *Revista Mosaico*, 13: 30-41. DOI: doi: 10.18224/mos.v13i2.8202.
- Pitarch, P. (2018). A linha da dobra. Ensaio de cosmologia mesoamericana. *Mana* 24 (1): 131-160. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442018v24n1p131>
- Prechtel, M. & Carlsen, R. (1988). Weaving and cosmos amongst the Tzutujil Maya of Guatemala. *Res: Anthropology and Aesthetics*, 15 (1): 122-132.
- Recinos, A. (2018). *Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles. Título de los Señores de Totonicapán*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica.
- Sharer, R. J. (2006). *The Ancient Maya*. Sexta edição, com a participação de Loa P. Traxler. Stanford: Stanford University Press.
- Stengers, I. (2010). *Cosmopolitics I*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Stuart, D. (1996). Kings of Stone: A Consideration of Stelae in Ancient Maya Ritual and Representation. *Res: Anthropology and Aesthetics*, 29/30: 148-71.
- Sztutman, R. (2012). *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Symanski, L. C. P. (2014). A Arqueologia da diáspora africana nos Estados Unidos e no Brasil: problemáticas e modelos. *Afro-Ásia, Salvador*, 49: 159-198. DOI: 10.9771/aa.v0i49.21319.
- Tantaleán, H. (2019). Entrando y Saliendo de la Arqueología peruana: memorias presentes de un pasado reciente. In Tantaleán, H. & Gnecco, C. (Org.) *Arqueologías Vitales* (pp. 233-254). Madrid: JAS Arqueología S.L.U.
- Thomas, J. (2015). The Future of Archaeological Theory. *Antiquity*, 89 (348): 1287-1296. DOI: 10.15184/aqy.2015.183,
- Thompson, J. E S. (1954). *The Rise and Fall of Maya Civilization*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Tilley, C. (1989). Interpreting Material Culture. In Hodder, I. (Ed.). *The Meaning of Things. Material Culture and Symbolic Expression* (pp. 185-194). Londres e Nova York: Harper Collins Academic.

- Todd, Z. (2016). An Indigenous Feminist's Take on The Ontological Turn: "Ontology" Is Just Another Word for Colonialism. *Journal of Historical Sociology*, 29 (1): 4-22.
- Tokovinine, A. (2020). Distance and Power in Classic Maya Texts. In Díaz, A. (Org.). *Reshaping the World. Debates on Mesoamerican Cosmologies* (pp. 251-281). Louisville: University Press of Colorado.
- Tripp Evans, R. (2004). *Romancing the Maya: Mexican Antiquity in the American Imagination, 1820-1915*. Austin: University of Texas Press.
- Vargas, I. (2007). La Arqueología Social: un paradigma alternativo al angloamericano. *Revista de História da Arte e da Cultura*, (8): 73-78.
- Venkatesan, S., Carrithers, M., Candea, M., Sykes, K. & Holbraad, M. (2010). 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*, 30 (2): 152-200.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2 (1): 1-20.
- Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas Canibais: Elementos para uma Antropologia Pós-Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.