

REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 30 No. 1 2017

ARTIGO

HÁ UMA CONDIÇÃO DE POSSIBILIDADE DE DIÁLOGO ENTRE REGIMES DE CONVERSAÇÃO E REGIMES DE CONHECIMENTOS: DE UM LADO AS COSMOLOGIAS AMERÍNDIAS E SUAS MATERIALIDADES E, DE OUTRO, A ARQUEOLOGIA

José Alberione dos Reis*

RESUMO

Desde sempre, a Arqueologia, enquanto campo de produção de conhecimento científico no Projeto da Modernidade, não assumiu compromissos em incluir outras vozes que não as científicas. Agora, no cenário contemporâneo, tais vozes querem protagonismo em relação a tudo o que vem sendo pesquisado pela Arqueologia. Trazem o desafio de outros regimes de conversação entre o que diz a ciência e o que também dizem estes grupos. Por onde estudo, parto das cosmologias ameríndias e suas materialidades no sentido de trazer desafios para novos regimes de conversação nos fazeres da Arqueologia, orientando-me através da teoria da decolonialidade e de outras teorias. As cosmologias são pesquisadas nas etnografias publicadas, referentes a grupos étnicos localizados no Brasil nas geograficamente denominadas 'terras baixas'.

Palavras-chave: Cosmologias Ameríndias; Arqueologia; Teorias.

ABSTRACT

Since always, Archaeology, as a field of production of scientific knowledge in the project of modernity, did not take the possibilities of commitment to include other voices aside science voice. Now, in the contemporary scenario, those voices want protagonism about everything that has been researched in Archaeology. It brings the challenge of other conversation regimes among what science says and what says these human groups. By the path where I study, I use the Amerindian cosmologies and their materialities to bring challenges to new conversation regimes in the making of Archaeology, guided by the theory of decoloniality and other theories. Cosmologies are researched in the published ethnographies, referring to ethnic groups located in Brazil in the area geographically denominated 'lowlands'.

Keywords: Amerindian Cosmologies; Archaeology; Theories.

* Universidade Federal de Rio Grande (FURG).

Email: josealberione@gmail.com.

O Senhor... Mire veja:
o mais importante e bonito, do mundo, é isto:
que as pessoas não estão sempre iguais,
ainda não foram terminadas –
mas que elas vão sempre mudando
(Grande Sertão: Veredas, João Guimarães Rosa, 1980)

O que foi dito anteriormente se refere
aos idiomas do hemisfério austral. Nos do
hemisfério boreal a célula primordial não é
o verbo, mas o adjetivo monossilábico.
O substantivo se forma por acumulação de
adjetivos. Não se diz “lua”: diz-se “aéreo-claro”
sobre escuro-redondo” ou “alaranjado-tênue-no-céu”
ou qualquer outra aglutinação.
(Tlön, Uqbar, Orbis Tertius, Jorge Luis Borges, 2013)

1. CEVANDO O MATE!

Há alguns anos ouvi uma história contada pela amiga querida, professora e pesquisadora em arqueologia, Mariana Petry Cabral. Não tenho bem certeza de que o contado feito por ela foi assim. Afinal, como bem disse Antonio Biá - personagem do filme “Os narradores de Javé” - que, ao contar o acontecido, a gente não mente. Apenas floreia! Disse ela: “José, olha só. Estava trabalhando no interior do Amapá. Junto com a equipe de Arqueologia, em campo, estava uma família da etnia Wayãpi. No final do dia, ao terminarmos o que escavávamos, ficou uma quadrícula aberta. Nela estava bem evidenciada e localizada uma lâmina de machado lítico polido. Jantamos e fomos dormir cedo. Na Amazônia, no mais das vezes é assim. O bombardeio de milhões de mosquitos é insuportável. No dia seguinte, quando tomávamos café percebemos um profundo e inquieto estranhamento vindo família Wayãpi. Estavam tensos, diria assustados. Fui conversar para saber o que se passava. Disseram-me: -“O machado chorou toda a noite. Gritava de dor. Ninguém de nós dormiu. Nós vamos embora daqui -”. Continuou a Mariana: “José, fiquei sem saber o que dizer e o que fazer. Aquilo era absolutamente inexplicável, para mim. Como que um machado de pedra chora e grita?”.

Pois, então. De um lado, a voz dos nativos dizendo que a pedra fala e grita. De outro, a arqueóloga atônita e interpelada em sua cientificidade. Que impasse é esse? É por onde transitarei neste texto e suas consequências. Apresento uma pesquisa em encaminhamentos. Trata-se de um texto reflexivo que se refere a estudos num processo de elaboração. Portanto, as veredas são múltiplas e as surpresas várias. É o desafio de se estudar por vias do desconhecido e suas descobertas. “Não saber o que se vai descobrir é, evidentemente, uma verdade da descoberta. Mas tampouco se sabe o que em retrospecto vai se mostrar significativo, pelo fato de que a significância é adquirida na escrita posterior (...), como sinaliza Strathern (2014:353)”.

Explico e esclareço!

Desde seus inícios, a Arqueologia, enquanto campo de produção de conhecimento científico, não se dispôs e não assumiu possibilidades de compromissos de incluir outras vozes, em seus discursos, que não as da ciência. A voz da Arqueologia tem sido a autoridade absoluta sobre o que dizer, explicar e interpretar sobre as materialidades da vida humana no planeta Terra. Desde que a Arqueologia se inseriu no projeto da Modernidade tem sido assim. Tal projeto, para a Arqueologia, diz o seguinte: existe um passado remoto, distante, oculto; somente o campo do conhecimento arqueológico tem acesso a este passado; apenas xs arqueólogxs têm a senha para decifrar e desocultar este

passado. Em recente livro publicado sobre temática que relaciona Arqueologia e Decolonialidade, Cristóbal Gnecco escreveu um contundente texto onde esclarece, em suas reflexões, a imbricação montada e que transita pelas categorias epistêmicas de passado, Arqueologia e Modernidade. Diz Gnecco (2015:75):

O passado da modernidade foi criado a sua imagem e semelhança. Foi um passado útil, digamos, cujo sentido e ação já estavam determinados. (...) o *passado* do tempo moderno representado pelas disciplinas históricas marcadas como universais, neutras e objetivas e sustentadas por todo o tipo de procedimentos metodológicos e técnicos que são oferecidos como meios disciplinares para assegurar a segurança da representação. (...). Pode existir outras versões/visões do *passado*, diz a modernidade. Porém, são duplamente recapturadas pelo mercado (como exóticas e primitivas) e pelas disciplinas históricas (como diversidade pré-moderna ou, no máximo, como forragem etnográfica). (...) A diversidade é, apenas, prova confiável e incontrovertível de que, para a modernidade, há um só passado real.

Volto ao acontecido, narrado pela Mariana!

A história acima contada e seu impasse, no entanto, estão provocando maneiras outras de se continuar os fazeres científicos da Arqueologia. Tais vozes sempre falaram entre si e por entre seus grupos étnicos, por entre suas comunidades camponesas, por entre os denominados grupos tradicionais. Pela Arqueologia, quase nunca incluídas. No entanto, agora no cenário contemporâneo, querem seu protagonismo falante e interpretante sobre e com tais materialidades em relação a tudo o que vem sendo pesquisado sobre o passado humano pela Arqueologia. São vozes que estão questionando intensamente o que vem a ser investigar, pesquisar sobre o passado. São vozes que trazem o desafio de novos e outros regimes de conversação entre o que diz a ciência e o que também dizem esses grupos. A partir disso concordo com - e me utilizo do conceito de 'regime de conversação' - o que afirma Haber (2011: 24):

La investigación indisciplinada se torna así una empresa abierta a una transformación profunda, en principio, de quienes la emprenden como cuerpos-investigadores, quienes están en conversación. Me refiero con conversación a un flujo de agenciamientos evestigiales intersubjetivos que crea subjetividades en relación; no se recorta por el intercambio lingüístico ni por la humanidad de los interactuantes, sino todo lo contrario, no se está en conversación en calidad de hablante sino de ser o, mejor, de estarse siendo.

Aqui escrevo sobre uma proposta de trabalhar desde as cosmologias ameríndias e suas materialidades, nelas relatadas, no sentido de trazer desafios e instigações para novos outros regimes de conversação nos fazeres da Arqueologia. Delimito aqui, portanto, meu objeto, que serão as narrativas cosmológicas ameríndias. Não farei trabalho de campo com nenhum grupo étnico. As narrativas serão pesquisadas nas etnografias publicadas sobre tal temática. Nesse sentido, entendo, de maneira genérica, que 'ameríndio' se refere a todos os grupos indígenas do continente americano em sua totalidade. Trabalharei apenas com grupos étnicos localizados no Brasil, nas geograficamente denominadas 'terras baixas'.

Qual a abrangência desta minha proposta de imbricar as materialidades narradas nas cosmologias ameríndias com a Arqueologia?

A Arqueologia tem sido conhecimento científico produzido desde o projeto da modernidade. Tal projeto, com seu perfazimento a partir da segunda metade do século XIX, afirmou-se pelo seguinte: uma nova época com sua nova ordem simbólica eurocêntrica; facilitação de meios à disposição da razão; capacidades reveladoras sobre a dita verdadeira natureza do mundo e da humanidade; atestação de que a razão seria a única luz capaz de iluminar toda a escuridão na vida da humanidade até então e dali

para frente; religiões, misticismos e esoterismos encarados como sendo a miopia que obscurece o olhar iluminado pela racionalidade; e por tudo de novidades advindas das descobertas científicas que trariam completas melhorias e aperfeiçoamentos sem precedentes na história humana.

O saber torna-se, como nunca dantes, um poder capaz de efetivar o domínio do homem ocidental [europeu] sobre a natureza. (...) A marca registrada da atividade intelectual da revolução científica (...) se traduzirá na quantificação da natureza pela matemática e pela geometria, implicando a dissolução da dimensão sagrada de uma ordem cósmica (SOUZA: 2005:84).

É dentro desta busca por dominação da natureza, pelo progresso da humanidade – expressão tão acentuada pela modernidade ocidental eurocêntrica – que se insere a Arqueologia. A ela compete a tarefa de buscar e encontrar respostas sobre a história da humanidade: quem somos?; quão humanos e como humanos somos?; de onde viemos e de onde nos originamos? A metodologia para elucidar tais questões é através das pesquisas sobre a cultura material – tudo aquilo que os humanos produzem ao transformarem a natureza em cultura (BARCELOS, 2009). Na lógica dessa metodologia, a cultura material foi sendo classificada, quantificada, medida – uma lógica da técnica assentada na racionalidade. Ou, no afirmar da Arqueologia Processual, a Arqueologia como ciência do registro arqueológico. Nesse caminho, inventa-se uma expressão epistêmico-política: patrimônio arqueológico. Assim, fica estabelecido que, a partir da cultura material pesquisada, advinda do registro arqueológico e metamorfozada em patrimônio arqueológico, o passado está reconhecido, desocultado e inserido numa linha de tempo datada e atestada pela racionalidade ocidental eurocêntrica na produção do conhecimento arqueológico.

Tudo resolvido! Nem tanto!

Nessa lógica bem arrematada sempre houve algo que incomodou a Arqueologia, que a desestabilizou. Trata-se da materialidade que exprime tudo o que comporta a exuberância e a inescrutabilidade da ordem do mítico, do simbólico, do sagrado. Essa ordem está presente desde sempre e para sempre em toda a comunidade humana (ARMSTRONG, 2005) -, e sempre teve sua materialidade que a marcasse na vida grupal (HUIZINGA, 2004). Portanto, tem também seu lugar no registro arqueológico. Aparece! Existe! Mas, como escapa por entre os dedos trêmulos da racionalidade classificatória, sempre esteve na pesquisa arqueológica. No entremeio, foi sendo classificada – por essa lógica – como sendo da ordem da crença, da religião, da metafísica, do irracional (GRANGER, 2002). É por isso que me volto para pesquisar e conhecer as materialidades enunciadas nas cosmologias ameríndias. É daí que quero extrair novas possibilidades de desentranhar estes lugares classificados pela lógica da racionalidade moderna, na Arqueologia. Afinal, que lâmina de machado lítico polido – taxonomia formal e funcional da Arqueologia moderna – é essa que chora, que grita pela noite adentro?. Devemos, por assim, balançando essa lógica, tentar escutar as pedras, como já se perguntou Povinelli (1995). Essas pedras falantes, dentre tantas outras materialidades, estão presentes e atuantes nas narrativas cosmológicas. É em buscas delas que caminharei no que me proponho trabalhar.

Faço um pequeno intervalo!

Desde quando comecei a me envolver na produção acadêmica, tenho a atenção marcada na elaboração e explicitação de conceitos. São os lugares de onde penso e me expresso visando clarear meu entendimento do que trato. Saliento que a explicitação conceitual que agora exponho está separada das teorias, logo após apresentadas, meramente para facilitar a leitura. Talvez uma de um velho professor! É claro, no meu entendimento, que não existe teoria sem conceitos – apenas explicitados ou não.

Início estes prolegômenos buscando um aporte em Hegel (1991:80): "O conceito é o pensamento que se tornou ativo e consegue determinar-se, criar-se e produzir-se; não é, pois, simples forma para um conteúdo, mas forma-se a si mesmo, confere a si próprio um conteúdo e determina para si a forma". Aqui, entendo que Hegel apresenta atributos fundamentais que sustentam um rigor teórico, nos fazeres científicos, quando são explicitados conceitos. Sua importância, bem como as dificuldades que suscitam, correspondem à fundamental articulação que propiciam entre sujeito e objeto de qualquer ciência. Conjugam a qualidade de serem comunicados e compartilhados por uma pluralidade de sujeitos, de um lado, e de outro, de serem entendidos peculiarmente pelos sujeitos dos específicos campos do conhecimento que os produzem. É possível estabelecer um lugar para conceitos no fazer científico? Sugerindo uma resposta que estabeleça uma apreciação sobre essa questão, Videira (2000) acentua que os conceitos são originados a partir do que se pergunta aos fenômenos, do que se pergunta à natureza. Da mesma forma, salienta que a ciência precisa justificar suas afirmações e ações através de uma reflexão filosófica sobre seus fundamentos e um clareamento do vocabulário empregado em seus procedimentos. Do ponto de vista metodológico, os conceitos são usados para distinguir e agrupar entidades. Enfim, saliento o destaque de trazer conceitos bem explicitados neste meu texto e sigo o que afirmam Deleuze & Guattari (2010: 31) sobre conceitos:

Os conceitos, que só tem consistência ou ordenadas intensivas fora de coordenadas, entram livremente em relações de ressonância não discursiva, seja porque os componentes de um se tornam conceitos com outros componentes sempre heterogêneos, seja porque não apresentam entre si nenhuma diferença de escala em nenhum nível. Os conceitos são centros de vibrações, cada um em si mesmo e uns em relação aos outros.

No entanto, esta ênfase na explicitação de conceitos pode ser vista e sentida, por quem lê um texto, como sendo enfadonhamente repetição. Uma sucessão cansativa de conceitos que apontam para temáticas, talvez até marcando uma falta de profundidade das discussões que os conceitos remetem. Pode, poderá ser até meu caso, neste texto. Vivemos tempos em que se confunde muito rapidamente a diferença entre informações e ideias. Vivemos tempos em que pensar profunda e densamente – através de conceitos, por exemplo – embate-se com a “vida líquida” e superficial. Pensar muito dói! Corro o risco de elaborar uma escrita que aponte ao repetitivo, ao raso, com tantos conceitos explicitados. Cabe a quem me lê suas escolhas.

Continuo!

Trago uma simples consideração sobre o que entendo no conceito de materialidade. Ele se difere de cultura material. Esta vem sendo, tradicionalmente, conceituada na arqueologia como produto das ações humanas e, por conseguinte, traduzida pelo viés epistemológico de registro arqueológico. O que pode ser até patrimonializado arqueologicamente. No entanto, ao falar de materialidade, expando e amplio o que abarca o conceito de cultura material. Falar em materialidade é destacar por aquilo que, no âmbito social, os objetos constituem os sujeitos, os coletivos e suas práticas sociais (TILLEY, 1990, 2010; THOMAS, 2002; APPADURAI, 2008; McCRAKEN, 2003; DOUGLAS & ISHERWOOD, 2004). A materialidade é ver a cultura material - as coisas, os objetos, os instrumentos, os artefatos, as paisagens, o contemporâneo, etc. – para muito além da condição de produto da cultura: criado, utilizado e descartado (OLSEN *et al.*, 2012). Materialidades são as corporificações que instigam por vias de teias de relações, de agências, de dinâmicas sociais, de presentificações do simbólico e do sagrado como parte inerente da vida, da condição humana (MILLER, 2013; SAHLINS, 2003; BARCELOS, 2009; STALLYBRASS, 2008).

Tilley (2010) destaca que os objetos não são simples reflexos das relações sociais ou de sistemas simbólicos, mas sim o próprio meio através do qual a sociedade produz e legitima seus valores, onde toda a trama social se instala. Por sua vez, Sahlins (2003: 07) marca que o que diferencia os humanos dos demais animais não é o fato desses viverem em um mundo cercado, abarrotado, de objetos, mas sim o fato de fazê-lo a partir de “... esquema significativo criado por si próprio, qualidade pela qual a humanidade é única”. Por fim, concordo com o que Buchli (2010:260) diz:

Materialidade deve ser vista senão/ou como o produto de duas forças sociais que se opõem, como metodologicamente segregadas pelos seus respectivos domínios que são a superfície e a forma. Raramente são vistos como parte de processos que integram e envolvem uma constelação de atores, humanos e não humanos, agentes e inseridos em sistemas temporais.

Sigo para outras conceituações!

Cosmologia! Infinitos, inumeráveis textos sobre esse tema. Desde sempre, a humanidade contempla o firmamento, vibra com os movimentos do vento, teme que o sol não volte no dia seguinte, apavora-se com as tempestades e com os raios, fascina-se com a escuridão das noites. Essa humanidade, nós todxs, sempre testemunhou a presença de seres imateriais, incorpóreos, mas com forças e energias atuantes na vida cotidiana. Um complexo ilimitado que agiu sempre na vida grupal. A humanidade sempre pesquisou, sempre perguntou sobre de onde, como e por que essas forças e energias assim atuavam. Daí, desde sempre, as narrativas míticas e cosmológicas. Narradas e presentificadas em e com suas materialidades precípuas. É dito que o corvo é o guia para conduzir alguém ao lugar certo e na hora certa. Não temos corvo, nas Américas. Temos aqui o urubu – ‘mestre dos ares’, no dizer do outro importante mestre Tom Jobim – que exerce também esse papel de guia. Agora, neste momento da escrita, me vem a forte lembrança do maravilhamento que, desde menino, sinto e acompanho ao contemplar os maravilhosos voos planadores dos urubus. Volteiam e volteiam, sem bater asas. Conduzindo a imaginação a infundáveis lugares e mistérios. O cosmos! “... Há uma qualidade e algum grau de consciência, percepção, sensibilidade e inteligência em tudo no cosmos. (...) o cosmos fervilha de expressões de consciência e de inteligência” (NICHOLSON, 1998:29). Espaço universal, composto de matéria e energia. A harmonia universal, a organização e a ordem do universo.

Vou para uma outra digressão conceitual.

Para começo! Há um debate dicotômico que separa cosmologia e cosmogonia. À cosmologia caberia ser a teoria que apresenta o universo como uma descomunal nuvem esférica, composta de matéria e antimatéria, que se aniquilam, em momento altamente crítico, originando a expansão do universo. À cosmogonia abarcaria um corpo de doutrinas, princípios - religiosos, míticos ou científicos - que se ocupa em explicar a origem, o princípio do universo. Extraí os mencionados conceitos e seus significados, parafraseando os verbetes ‘cosmologia e cosmogonia’ do Dicionário Houaiss. De outro dicionário, coordenado por Silva (1987: 279), trago estas considerações:

Cosmologia é o aspecto da crença religiosa ou filosófica que trata do caráter fundamental do universo. **Cosmogonia** é a parte da cosmologia que trata especificamente da criação do universo. Conquanto a cosmologia e a cosmogonia de uma sociedade tenham importância para a ciência dessa sociedade e possam, em parte, ser moldadas por essa ciência, elas são fundamentalmente partes do sistema de crença religiosa e filosófica e tendem a ficar incrustadas no mito e no ritual, até mesmo em sociedades civilizadas. (negritos no original)

Trago essas considerações para ilustrar esta aparente bifurcação conceitual. Inclusive me facilita e elucida que essa divisão, para o objetivo deste meu trabalho, ‘incrusta’, de um lado, um lugar religioso, místico, irracional para o que seriam as cosmologias indígenas e, de outro, para um suposto lugar de uma cosmologia científica. Esse lugar já vem sendo questionado e redimensionado conforme apresenta Terré-Fornacciari (s.d.). Assumo um rumo único que chamarei apenas de cosmologias ameríndias. Sem dicotomias. Gonçalves (2001) informa que, desde os anos 1960, o conceito de cosmologia é usado nas etnografias sobre grupos humanos sul-americanos como instrumento de confronto a outras conceituações estranhas a estes, por parte do pensamento antropológico latino-americano. Assim, concordo e me utilizo do que alude Gonçalves (2001:25):

Cosmologia não exprime um sistema equilibrado e harmônico pleno de significado. É antes o produto de negociações entre indivíduos que tentam alcançar um acordo e produzir possíveis significados baseados em suas experiências, criando com isso novos valores e interpretações sem, necessariamente, excluir incoerências e contradições.

Apresento agora fragmentos, extraídos do palimpsesto de textos que abarcam conjunto geral do que estudo e pesquiso. Dizem respeito ao campo das cosmologias na Física e na Antropologia. Complementam o que acima explicitiei.

A Física, a Filosofia e a Astronomia se dedicam e têm campos específicos para pesquisas cosmológicas (SMOLIN, 1997; CRAIG, 2001; CHAISSON, 2001; GREENE, 2005, 2011; TORRANCE, 1994; GAZOLLA, 2008; LI ZHI & SHU XIAN, 1994; GLEISER, 2014a, 2014b; LEPELTIER, 2014; PAGELS, 1970; HETHERINGTON, 1913; MERLEAU-PONTY, 1971; HAWKING, 2015). Já é falado, inclusive, numa ‘cosmologia de nosso tempo’, o contemporâneo, de acordo com Fróes (2013). Tendo por bases esses campos do conhecimento, trago a seguinte conceituação de cosmologia que encontro em Novello (2006: 26):

... continuamente atualizada, nada mais é que um modo crítico de pensar a totalidade do Universo. (...) A cosmologia é a ciência, cujo objetivo é descrever e tornar compreensível, de acordo com as leis da física, as propriedades típicas do Universo, considerado como um todo. (...) o Universo deve se identificar com a totalidade do espaço, do tempo, da matéria e da energia.

Segue o autor destacando que para a Física, a Cosmologia, além de caracterizar-se como uma física de grandes dimensões, pode ser encarada também como uma ciência da totalidade. No entanto, mesmo dentro desta pretensão de buscar por uma ciência da totalidade, existem incertezas, lugares ainda obscuros e movediços por onde transita a cosmologia pela ciência da Física. É o que aponta Souza (2004: 33):

Além dessa imensa massa espalhada pelo imenso espaço cósmico deve existir uma quantidade maior ainda de matéria denominada de *matéria escura*, que permeia o Universo sem que possamos atestar visualmente a sua presença. Muito provavelmente deve existir ainda uma *energia escura* que seria parcialmente responsável pelas características dinâmicas do Universo. Todas as formas de matéria que conhecemos se atraem mutuamente através da interação gravitacional. Isso é exatamente o que a energia escura pode estar fazendo com o Universo. (itálicos no original)

‘Deve existir’, ‘muito provavelmente’, ‘seria parcialmente’, ‘pode estar’, ‘matéria escura’, ‘energia escura’ – Bueno! A ciência muito tateia e é cheia de filigranas quando supõe suas afirmações. Portanto, no meu entendimento, não possui autoridade para

continuar apontando tão cruamente os duros dedos indicadores da racionalidade eurocêntrica, pretensamente certa, na direção das exuberantes visões cósmicas encontradas nas narrativas cosmológicas ameríndias.

Vamos a elas, então!

Para começo de prosa, quero dizer que os textos etnográficos que narram as cosmologias – compondo um conjunto de informações sobre mitos, ritos, lendas, animais, plantas, minerais, lugares, locais, seres, canções, parentesco, etc. – são minhas principais fontes deste trabalho. Do estudo delas é que obtenho o conhecimento das materialidades que se relacionam com aquelas mesmas advindas das pesquisas arqueológicas. Saliento que não me proponho a fazer qualquer ilação sobre supostas ou não continuidades temporais, estilísticas, decorativas entre as materialidades identificadas nos registros arqueológicos já pesquisados, no Brasil e, as materialidades que emulo dos meus estudos nas cosmologias ameríndias. O que pretendo é, a partir do que já conheço dessas cosmologias e suas materialidades, instigar novas maneiras de se olhar para a cultura material advinda das pesquisas arqueológicas. Mais especificamente, sobre aquelas materialidades de grupos ainda denominados genericamente de indígenas e, pela a Arqueologia, de caçadores-coletores-pescadores-agricultores.

Dentro da Antropologia, o mundo das cosmologias é bastante, bastante mesmo, pesquisado e publicado. Assim, pelas sendas onde já transito e estudo, destaco as seguintes autorias: Mussa (2009); Viveiros de Castro (1986; 2002b); Unkel (1987); Kopenawa & Albert (2015); Albert & Ramos (2002); Gallois (1988); van Velthen (2003); Vilaça (1992); Barros (2003); Clastres (1978); Gonçalves (2001); Silva (2001, 2013); Cesarino (2011); Yamã (2007); Jecupé (2001). O ponto fundamental que pretendo problematizar, a partir das cosmologias e em direção às materialidades, diz respeito à distância ontológica existente entre a concepção de cultura material ocidental eurocêntrica que permeia ainda a arqueologia e as concepções ontológicas das etnias ameríndias e suas materialidades. Nesse sentido, concordo e me tomarei como rumo o que afirma Silva (2010: 51):

Para estes coletivos [coletivos indígenas das terras baixas americanas], particularmente para os Guarani, todos os seres do cosmos, sejam eles humanos, divindades, animais, plantas, minerais, etc. são considerados *personae*, possuidores de subjetividades e de atributos de humanidade. Não há, portanto, separação ontológica entre seres da natureza e seres culturais (...) todos eles dotados de ponto de vista, de subjetividade e de agências uns sobre os outros.

Enfim, uma lâmina de machado lítico, de um lado, registro arqueológico. De outro, do mesmo, atua em sua subjetividade falando e gritando noite adentro. O que instigo para a Arqueologia, deste confronto antitético, é a mais absoluta e contemporânea necessidade do estabelecimento de novos regimes de conversação que estão nas trincheiras entre os diferentes lados do confronto. Vou clarear essa afirmação mais adiante, neste texto, com os exemplos e resultados em relação ao que já pesquisei. Nesse sentido, é o que ressalta Santos-Granero (2013:3) em trabalho organizado para divulgar as mais diferentes visões de mundo ameríndias dos nativos da Amazônia:

“... três domínios são contemplados na concepção de coisas pelos nativos da Amazônia. Primeiro, a questão da “vida subjetiva dos objetos”. Quais coisas têm uma dimensão subjetiva? Como esta subjetividade é manifestada? Segundo, há a questão da “vida social das coisas”, (...), as diversas vias pelas quais os seres humanos e as coisas são relacionadas *qua* subjetividades. Finalmente, há a questão da “história de vida das coisas”. Por causa do alto valor ritual dos objetos, bens de prestígio ou heranças familiares, algumas coisas – flautas, máscaras, pedras xamânicas, cocares

de penas – têm duas histórias sociais – uma história que reconta quem as fez e como mudaram de mãos – e uma biografia – uma história pessoal que reconta seus ciclos de vida.

Nessa mesma verve, Viveiros de Castro (2015: 71), ressaltando um jogo epistemológico de teoria/ponto de vista entre antropologia e indígenas, afirma o seguinte:

Uma tendência bastante difundida na antropologia das últimas décadas consiste em recusar ao pensamento selvagem as características de uma imaginação teórica. Penso que tal recusa dá prova ela mesma, antes de mais nada, de uma certa falta de imaginação por parte dos antropólogos, isto é, dos teóricos. O perspectivismo ameríndio, antes de ser um objeto possível para uma teoria extrínseca a ele – (...) – convida-nos a construir outras imagens teóricas (e práticas) da teoria. (...) A tarefa que o perspectivismo contrapõe a esta, é aquela, “simétrica”, de descobrirmos o que é um ponto de vista para o nativo, entenda-se qual é o conceito de ponto de vista nativo sobre o conceito antropológico de ponto de vista. (grifo no original)

Essa citação é a mais perfeita ilustração do que pretendo com este meu trabalho, trazendo as reflexões de Viveiros de Castro para a Arqueologia. Pergunto também, em novas maneiras de conversação “simétrica”: qual o ponto de vista do nativo sobre o ponto de vista arqueológico em denominações de registro arqueológico, de patrimônio arqueológico?

Deixo as cosmologias e suas materialidades descansando na rede, por hora. Vou na vereda que segue, caminhar pelas teorias onde sustentarei minhas reflexões.

Prossigo!

Desde minha longínqua adolescência, li, pela primeira vez, já próximo a me envolver, por vários anos, em um trabalho com grupos indígenas, na Amazônia, a agora – ainda bem! – tão divulgada poesia ‘Cantares’ do sevilhano Antonio Machado: “Caminhante, são tuas pegadas, o caminho e nada mais; caminhante, não há caminho, se faz caminho ao andar. Ao andar se faz caminho e ao voltar à vista atrás se vê a senda que nunca se há de voltar a pisar”. Já estou entrando no período final de vivente, chamado de velhice. Mesmo assim, continua reverberando em mim os dizeres desta poesia. O caminho que não há e que será feito neste trabalho terá por rumo algumas teorias. No entanto, quando do que vai sendo feito, saímos pelo mundo em busca de respostas, a perguntas tantas. Damos voltas. Perdemos-nos. E, no mais das vezes, cansados retornamos. Aí a surpresa, o espanto: encontramos algumas respostas, mas por desdita do caminhante, as perguntas todas tinham mudado. Por isso, as teorias que agora apresento, em resumo, são teias para partida. Mudarão, serão acrescidas de outras. Caminhando, se faz o caminho!

Aqui faço um esclarecimento. Não estou interessado em desenvolver aqui discussões sobre o estatuto ontológico da Arqueologia ou sobre possíveis caminhos de interpretação dentro do campo de conhecimento arqueológico. Tais discussões já foram assunto, desde que surgiu a denominada Arqueologia Pós-Processual, de origem anglo-saxônica, dentro das continuidades e da antiga inserção da Arqueologia no Projeto da Modernidade – doença infantil até hoje não curada! Se for o caso, siga uma discussão ontológica da Arqueologia, por outros caminhos apontados pela “opção decolonial” (MIGNOLO & ESCOBAR, 2013). Vou, logo em seguida, dizer o que entendo sobre tal opção/inflexão. Meu compromisso ontológico e interpretativo é com essa opção/inflexão, pelo que indicam Gnecco (2017), Shepherd (2016) e Haber (2016), por exemplo.

Algumas teorias me impulsionam a partida: a Teoria da Decolonialidade e a Teoria da Representação, por exemplo. A primeira – Decolonialidade – será o sustento principal. A segunda – da Representação – será de onde tecerei considerações sobre seu uso na e suas limitações na Arqueologia, em relação às materialidades das cosmologias ameríndias

Vamos às teorias, então!

Na história do pensamento arqueológico, por caminhos teóricos, já de uma maneira que se pode dizer clássica, está consagrada, disciplinar e academicamente, a seguinte sequência e estabelecimento: Arqueologia Histórico-Cultural, Arqueologia Processual e Arqueologia Pós-Processual. O que está assentado é essa continuidade de teorias e seus conceitos, propostas e abrangências. A consagração epistemológica vem da constatação de que, desde mais ou menos os anos 1990, não se evidenciou mais nenhum grande movimento teórico de destaque no campo da Arqueologia. Estamos sempre num movimento ao redor das três linhas teóricas principais e de suas derivações e releituras. É como se pouco ou nada de novo esteja sendo criado teoricamente na pesquisa arqueológica (CRIADO-BOADO, 2001). Será mesmo assim? Entendo que não. Novos caminhos teóricos existem. Talvez ainda não tenham nome no interior da Arqueologia. Talvez seja preciso encontrar denominação nova nesse campo. Será mesmo que isso seja necessário, assim?

A Arqueologia sempre buscou suas teorias nos mais diversos e nos mais variados campos do conhecimento: História, Antropologia (principalmente), Sociologia, Química, Geologia, Geografia, dentre tantos outros. Foi sempre uma busca calcada no que vem sendo denominado de interdisciplinaridade. Não vou me dedicar a esse conceito. Pelo sim, pelo não, onde me vinculo, indo para além do mais avançado e ousado na interdisciplinaridade, é na transdisciplinaridade. Trânsito, transa, troca. É partir dos questionamentos e das problemáticas arqueológicas. Inicia-se sempre de um ramo do vasto campo científico, nesse caso o arqueológico. Esta partida marca o pensar. Vai-se, então, sulcar um trânsito que leve junto as questões e os problemas de origem arqueológica, em direção e nos entreveros dos mais variados campos do conhecimento. Nesse percurso o que se originou vai sendo transformado, acrescido, transado, trocado. Ao retornar, pela transdisciplinaridade ocorrida, traz novos questionamentos e novas problemáticas. Será, evidentemente, solucionado de onde aqueles partiram e se geraram, no caso, na Arqueologia. A transdisciplinaridade visa produção integradora do conhecimento, não a formação de blocos informacionais, engordados pelos suculentos conjuntos obtidos nas pescas aleatórias pelos mais diversos conhecimentos.

É, pois, necessário enraizar o conhecimento físico, e igualmente biológico, numa cultura, numa sociedade, numa história, numa humanidade. A partir daí, cria-se a possibilidade de comunicação entre as ciências, e a ciência transdisciplinar é a ciência que poderá desenvolver-se a partir desta comunicação, dado que o antropológico remete para o biológico, que remete para o físico, que remete para o antropológico (MORIN, 1994: 107).

Traz um desafio de se repensar a vida humana. "A transdisciplinaridade, como movimento de transformação das ciências, abertura para o social, o estético e o ético, não nascerá espontaneamente. (...) Seu aprofundamento implica um permanente pesquisar sobre a pesquisa" (GUATTARI, 1991:11).

Seguindo por esse caminho cheguei na tal Teoria da Decolonialidade (MIGNOLO & ESCOBAR, 2013). É uma proposta radical de se estabelecer na academia novas condições de conversação. É um questionamento contundente e de defrontar o projeto da Modernidade. É uma teoria que percorre por duas bases fundamentais: a) esclarecer os contextos epistemológicos da decolonialidade; b) produzir discursos contrafáticos da

decolonialidade. Acentua enfaticamente que não é com discursos modernos que se resolverão problemas da Modernidade. Não se trata de adequar outras condições de conversação diante do projeto da Modernidade. É uma incessante reflexividade/simetria em relação a quem nos envolvemos nas conversações, aos outros conhecimentos não acadêmicos, visando sempre a não reprodução de novas e outras hierarquias. É estar diante e com xs subalternxs do projeto da Modernidade, com xs excludxs, xs deletadxs, xs periféricos, xs ocultados, xs apagadxs a esse e desse projeto. É sobre o que aponta Nazareno e Cardoso (2013: 249):

Epistemologias que foram sendo vertiginosamente apagadas, em muitos casos, sem deixar rastros, devem ser resgatadas e trazidas para os centros de poder, de modo a serem reconhecidas como integrantes das bases de conhecimento que modelam, sustentam e legitimam as práticas sociais, reconhecidas como científicas.

É por essa verve que estou ousando trazer as cosmologias ameríndias ao centro do poder discursivo teórico-metodológico da Arqueologia. Destaco que, ao assumir um lugar de reflexão, através da Teoria da Decolonialidade, estou assumindo uma posição política e ideológica engajada em suas propostas ontológica e epistemológicas. Sigo e abraço o que diz Quijano (2005:126): “É tempo, enfim, de deixar de ser o que não somos”.

Em português, de acordo com o Dicionário Houaiss, não se encontram as palavras ‘decolonial’ e ou ‘descolonial’. São neologismos que entram na língua nossa para dar conta desta nova episteme contrafática. É o que argumenta Walsh (2009: 14-15):

Suprimir la “s” y nombrar “decolonial” no es promover um anglicismo. Por el contrario, es marcar una distinción com el significado en castellano del “des”. No pretendemos simplemente desarmar, deshacer o revertir lo colonial; es decir, pasar de um momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones e huellas desistan de existir. La intención, mas bien, es señalar y provocar un posicionamiento – uma postura y actitud continua – de transgredir, intervenir, in-surgir e incidir. Lo decolonial denota, entonces, um camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridade e construcciones alternativas.

Bueno! Desde os anos 1990, em princípios acadêmicos, que a teoria decolonial entra em cena. Tem um percurso, acentuadamente, pelos países de fala espanhola no continente latinocentral-americano. No Brasil, a repercussão e o protagonismo desta teoria ainda não é de destaque. Várias são as autorias e nomes que se salientam, dentre outrxs, estes: Anibal Quijano, Edgardo Lander, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Maria Lugones, Fernando Coronil, Arturo Escobar, Santiago Castro-Gómez, Nelson Maldonado-Torres, Catherine Walsh.

Muito se tem escrito e publicado sobre esta temática. Lander (2005) organiza uma publicação que, oriunda do simpósio ‘Alternativas ao eurocentrismo e colonialismo no pensamento social latino-americano contemporâneo’, abrange e engloba espaços onde múltiplas epistemes estabeleçam diálogos. Em livro recentemente publicado e organizado por Nick Shepherd, Cristóbal Gnecco & Alejandro Haber (2015) é destacado que a arqueologia tem estado ausente dos debates contemporâneos sobre decolonialidade e suas críticas ao projeto da modernidade. O livro pretende, então, a partir de suas reflexões e propostas, uma abertura, uma sinalização de articular a teoria da decolonialidade com a arqueologia. Seguindo por este rumo, destaca Miglievich-Ribeiro (2014: 68), ao falar de uma ‘razão decolonial’ que esta visualizaria: “... alguns desafios postos à epistemologia moderna a partir dos saberes do Sul”. É o que destaca Santos (1995:508): “Uma epistemologia do Sul assenta em três orientações: aprender que existe o Sul; aprender a ir para o Sul; aprender a partir do Sul e com o Sul”.

Fecho aqui esta síntese em que apresento tal teoria. Trago aqui a reflexão de Alex Restrepo & Axel Rojas (2010) que, numa dobra conceitual, tratam da teoria da decolonialidade sob o conceito de inflexão decolonial. Inflexão diz respeito à mudança de direção, a dobra, ao ponto em que a concavidade se inverte, ao escutar a mudança de tom e de acento na voz. Assim, de teoria da colonialidade à inflexão decolonial, os autores esclarecem, de maneira peculiar e abrangente, o que propõe tal teoria e o que abarca este desafio de enfrentamento ao projeto da modernidade. Concorde e siga, no rumo por aonde vou pesquisando ainda, o que dizem Restrepo & Rojas (2010: 37):

La inflexión decolonial puede ser entendida de manera amplia como el conjunto de los pensamientos críticos sobre lado oscuro de la modernidad producidos desde 'los condenados de la tierra' que buscan transformar no sólo el contenido sino los términos-condiciones en los cuales ha se producido el eurocentrismo y la colonialidad en el sistema mundo inferiorizando seres humanos (colonialidad del ser), marginalizando e invisibilizando sistemas de conocimiento (colonialidad del saber) y jerarquizando grupo humanos y lugares en un patrón de poder global para su explotación en aras de la acumulación ampliada del capital (colonialidad del poder). De una manera más restringida, pero también más precisa, la inflexión decolonial se refiere a una serie de categorías y problemáticas acuñadas y decantadas en los últimos diez años por un colectivo de académicos, predominantemente latinoamericanos, que buscan visibilizar los efectos estructurantes en el presente de la colonialidad. (grifos no original).

Uma grande citação que me aproprio para dar conta de meu entendimento da teoria e da inflexão decolonial.

Vamos à próxima teoria!

Já vem de longa data a instauração de uma zona de conforto na teorização arqueológica. No território desta zona, ao se fazer ilações, elucubrações e interpretações da cultura material muito se diz que esta 'representa'. Principalmente, quando se trata de materialidades que remeteriam ao sagrado, ao esotérico, ao religioso, ao mítico e ao místico. Nos objetos estaria a representação de tais lugares. O que vem a ser representar? Quem representa quem e o que? (CARDOSO & MALERBA, 2000). Vou ao verbete 'representar', no Dicionário Houaiss, onde encontro o seguinte: ser a imagem ou a reprodução de; trazer à memória; figurar como símbolo; aparecer numa outra forma; tornar presente; encenar. Seria por aí, nestas veredas, que as materialidades ameríndias encontrariam as possibilidades de serem representadas? O que e quem está representado nestas materialidades que não elas mesmas, em dobras de outras maneiras de se ver e estar no mundo?

Desde as propostas da Arqueologia Pós-Processual, lá dos anos 1990, que se vem acentuando que cultura material não é reflexo, mas é ativamente manipulada e simbolizada pelos grupos humanos que a produz. Os objetos são usados e simbolizados pelas pessoas das mais diversas maneiras e em função das mais distintas estratégias sociais. Estas propostas vêm avançando teoricamente no sentido de propor que os objetos agem. Existe agências, biografias, vidas sociais, potências mágicas, intensidades sagradas nos objetos (SANTOS-GRANERO, 2013). Neste contexto teórico, a zona de conforto que me refiro diz respeito à epistemologia da representação que envolveria as materialidades. Como se sempre houvesse 'um lugar de', um sentido que remetesse a algo que ali está, na materialidade. Mesmo o que não está presente, estando. O que falta nesta fronteira entre a materialidade e sua pretensa representação? Há um vácuo aí, uma fenda que separa uma presença ausente. Afinal, quem, como e de onde é possível uma lâmina de machado lítico polido chorar e gritar?

Há uma longa, talvez a principal, tradição no pensamento sociológico que tem Émile Durkheim como patriarca e mentor. Desta tradição forjou-se o conceito de

‘representação social’ que tem por origem o conceito de ‘representação coletiva’ de Durkheim. Este pensou sobre categorias básicas do pensamento como tendo origem na sociedade. Só a partir da experiência social é que se poderia identificar conhecimento. Pensamento que seria formulado e organizado na vida social e a partir desta (Alexandre, 2004).

A longa tradição que acima me refiro é aquele que Collins (2009) denomina de ‘tradição durkheimiana’. A partir desta tradição foi pensada e elaborada ampla gama epistemológica e conceitual da chamada teoria da representação social. Esta tradição teve dobras, inflexões, combates acadêmicos. No que diz respeito à tradição durkheimiana me interessa pelo que Collins (2009: 157) destaca:

A tradição que veremos agora é, ao contrário, a tradição das excitações genuínas. Aqui também há uma realidade mais superficial e uma outra profunda. Mas, nesse caso, a superfície é constituída pelos símbolos e rituais, e bem no fundo estão a irracionalidade e o subconsciente. Essa tradição intelectual enfoca temas como as forças irracionais, a moralidade, o sagrado, o religioso – e declara que tudo isso constitui a essência de tudo o que é social.

Muito interessante esta tradição! Ai está a zona de conforto da arqueologia quando diz que a materialidade representa o que ali está não estando: estas forças irracionais, simbólicas, estranhas ao cânone da cientificidade. Seria mesmo assim? É o que busco elucidar com o que estudo sobre as materialidades das cosmologias ameríndias.

Em sua abordagem sobre a dimensão sagrada da representação Blázquez (2000) traz considerações sobre esta e a magia do sagrado enquanto instância de também ser representada. Diz Blázquez (2000: 192) o seguinte:

A magia de *fazer com a palavra* se vale, então, da energia do espírito dos mortos que expulsam o espírito dos corpos dos vivos utilizados para produzir representação. Nessa operação – que tem a ameaça da violência por trás – gera-se um espírito livre para acreditar nos espíritos dos mortos que voltam nas sacralizadas representações.

Aqui uma referência à zona de conforto da arqueologia ao se abastecer da teoria da representação no que diz respeito às materialidades dos amuletos, dos sepultamentos, dos objetos mortuários, do sagrado da vida e do após a vida nas dimensões da morte, do além da vida.

Na arqueologia, no entanto, já vem sendo desmantelada essa zona de conforto. Os ditos saberes e ou conhecimentos tradicionais já vão chegando pela porta da frente do velho rancho aonde o conforto da representação vem habitando a arqueologia. É o que tão hábil e belamente trabalhou Cabral (2014) em suas experiências de arqueologia com pessoas da etnia Wajãpi. Fazendo referências aos conhecimentos tradicionais desta etnia e suas materialidades, salienta Cabral (2014: 34) que:

Diferentemente da Ciência, os conhecimentos tradicionais não podem ser agrupados em uma unicidade; eles são plurais. Sua manutenção ocorre com o uso cotidiano, portanto, sempre em atualização, com invenções. Daí a noção de que tradicionais não são os produtos, mas os processos envolvidos na produção. Sua fonte de produção e inovação recai sobre as qualidades sensíveis, sobre as percepções. Eles [os conhecimentos tradicionais] compõem ‘regimes de conhecimento’ distintos do científico, por isso não podem ser fundidos com o último, sob o risco de se perder seu grande valor: a diferença.

Aqui, Mariana Cabral acentua em uma palavra o desconforto da representação, para a arqueologia, contida nas materialidades: a diferença. O que vale para os conhecimentos tradicionais, não tem ressonância no conhecimento científico da arqueologia. Conforme salienta Cunha (2007:78):

Há pelo menos tantos regimes de conhecimento tradicional quanto existem povos. É só por comodidade abusiva, para melhor homogeneizá-lo, para melhor contrastá-lo ao conhecimento científico, que podemos usar no singular a expressão ‘conhecimento tradicional’. Pois enquanto existe, por hipótese, um regime único para o conhecimento científico, há uma legião de regimes de saberes tradicionais”.

Assim, retomo aqui outra expressão que está no título deste texto – “regimes de conhecimentos” - no plural mesmo. A hipótese referida por Manuela Carneiro da Cunha é de que exista apenas um regime único de conhecimento científico. Acrescento, por minha conta, que este regime dito único é o do projeto da modernidade que assentou praça na Arqueologia. Pois, para estabelecimento de novos outros regimes de conversação, há que se desmontar este único e enfrentar este dito regime autocentrado na modernidade eurocêntrica da produção de conhecimento (QUIJANO, 2005). Assim, no meu entendimento, regimes de conhecimentos são aqueles plurais, que englobam epistemes em perspectivas – em perspectivismos (Viveiros de Castro, 2002b) – para além das fronteiras que a ciência racional ocidental eurocêntrica trouxe com a invasão colonial e aqui estabeleceu o tal regime único. É o que tão claramente expõe Gnecco (2015), com o qual concordo e me aproprio, como linhas de pensamento em buscas de novos outros regimes de conhecimentos que imbricam cosmologias ameríndias e suas materialidades, de um lado, e a cultura material arqueológica, de outro.

Por isso, a grande limitação que a Arqueologia se refere como representação na materialidade, de um lado, – os produtos, o registro arqueológico – de outro, para os conhecimentos tradicionais, está o processo de sua produção que finaliza nas mesmas materialidades. Portanto, nelas não há representação. Ali está um processo. De onde poderíamos saber sobre este processo que faria estimular regimes outros de conversação e de conhecimentos entre arqueologia e materialidades?

Concluo esta simples digressão por teorias. Fecho dizendo que concordando com, após isto que apresentei, e parafraseando o apontado por Viveiros de Castro (2002a), que enquanto o conhecimento moderno ocidental tem por base a objetivação (ou a dessubjetivação)- incluo aqui a reflexão sobre a ‘decolonialidade do ser’ - o modelo ameríndio é o oposto: para conhecer é preciso subjetivar, é preciso criar relações entre sujeitos. Sujeitos estes que podem ser humanos e ou não humanos por entre suas relações.

2. SORVENDO O MATE!

No prosseguir desta escrita, apresento e relato o que já estudei e com o que já me deparei em relação a situações, impasses, constatações que possam promover o tal diálogo entre os regimes antes salientados.

Início este relato a partir de uma palestra proferida pela professora e arqueóloga Tania Andrade Lima, na Universidade Federal do Rio Grande (FURG), para alunxs e professorxs do bacharelado em Arqueologia, em 2013, sobre suas pesquisas arqueológicas no Cais do Valongo, na cidade do Rio de Janeiro. Por este cais entraram milhares de seres humanos escravizados e traficados da África para o Brasil. Era o ponto de entrada para o ingresso no trabalho escravo nas propriedades rurais e na escravidão urbana. Após a conclusão dos trabalhos de campo vieram os tradicionais trabalhos de laboratório sobre o registro arqueológico encontrado nas escavações do

cais. Conforme apresentou na conferência, foi exumado um conjunto de pequenos seixos desconhecidos na geologia brasileira e também pelos pesquisadores envolvidos nos trabalhos. Visando esclarecimentos de tal materialidade, Tania entrou em contato com mães-de-santo de terreiro de candomblé, do Rio de Janeiro, para possível identificação. Tais pessoas foram ao laboratório onde as referidas materialidades estavam já condicionadas e analisadas de acordo com os princípios básicos da metodologia arqueológica. Para espanto e perplexidade da professora Tania as mães-de-santo, diante dos pequenos seixos, afirmaram: “Isto aí não são pedras. Isto aí são orixás ancestrais. Desde sempre ouvimos falar deles e eles estão presentes em nossos rituais.”. Duas epistemes em confronto pelo espanto de um diálogo ainda antitético na Arqueologia. De um lado, o registro metodologicamente arqueológico de pequenos seixos. De outro, estes seixos enquanto orixás e não ‘representações’ dos mesmos.

A propósito de pedras sagradas, para além de seixos ou de líticos, outra situação. Sansi (2013) diz que, entre pais e mães de santo do candomblé, é comum afirmarem que as ‘as pedras crescem’. Seu texto é sobre a *otã*, que é uma pedra sagrada dos rituais do candomblé. Esta sacralidade implica em seu ocultamento ao público. Isto é, tal pedra nunca deve ser mostrada e exibida, principalmente, em museus – tema de seu texto. A *otã* tem seu valor sagrado e sua agência a partir de rituais genéricos que a consagram e também a processos de suas histórias particulares. “A *otã* não pode ser exibida em local público. Diferentemente dos outros objetos, não é uma obra de arte, não é um artefato, e seu poder imanente deve ser respeitado – a pedra deve ser escondida e não pode nem ser vista”, de acordo com o que relata Sansi (2013:116). Bem, este não é um exemplo que trago de cosmologias ameríndias. No entanto, se adéqua para se perguntar quanto de “respeito” é emulado ao se expor, em museus e outras instituições, a tal cultura material para divulgação científica da arqueologia. Será que, se de fato o respeito fosse originado de regimes de conversação entre as partes – arqueologia e ‘donos’, no sentido amazônico¹ – tais materialidades, da pedra, nos exemplos citados, estariam onde estavam e como estavam, arqueológica e museologicamente?

Volto às materialidades ameríndias!

Ana Gabriela Morim de Lima (2013) escreveu sobre o *kàjre*, a dita e famosa machadinha Krahô. Na língua desta etnia *kaj* é machado e *re* diminutivo masculino. Numa possível descrição no jargão de cultura material arqueológica, tal machadinha se apresenta como sendo lítico polido, em formato semilunar, fixada a um cabo em formato cilíndrico, acompanhada de ornamentação composta por pendentos de algodão trançado. Esta é a voz da conversação científica da arqueologia. Por outro lado, destaca Lima (2013: 185) que:

Entretanto, na maioria das vezes em que perguntamos sobre as origens do *kàjre* não é essa a explicação habitual dada pelos Krahô. (...) eles evocam um extenso *corpus* de mitos que narram os sucessivos “roubos” e “conquistas” da machadinha – e se misturam com acontecimentos recentes da contemporaneidade Krahô. Evocam também os cantos *kàjre*, que foram “pegos” de seus antigos donos, seres desconhecidos, certos animais e plantas que nos tempos míticos possuíam e cantavam com ele.

Ao se perguntar aos Krahô sobre a tal machadinha polida, vem outra resposta, oriunda de outro regime de conhecimento.

Vou a outra constatação!

¹ “Dono, ou mestre, é uma categoria de ampla dispersão na Amazônia, indicando um modo de relação entre humanos e não-humanos que está na base da sociabilidade indígena amazônica. (...) A existência de um dono supõe que ele cuida de um coletivo” (CABRAL, 2014:44, nota 8).

Paisagem é um tema saborosamente digerido há já bastante tempo pela Arqueologia. Tem até nome e sobrenome: Arqueologia da Paisagem. Tal temática é um dos lugares epistêmicos mais queridos pela Arqueologia Processual. Esta vem centrando suas discussões e investigações numa série de questões que envolvem a trilogia: ambiente, apropriação e construção da paisagem. A voz da cientificidade arqueológica. Será que a tal paisagem é apropriada e construída somente advinda da tal trilogia citada? E quando o tal ambiente paisagístico é no interior de uma aldeia? Será que a construção de paisagem é de ordem ambiental? De acordo com Tempas (2012) os Mbyá-Guarani designam coletivos produtores e consumidores de alimentos como sendo ‘unidades de comida’. Diz Tempas (2012: 112): “As unidades de comida são facilmente identificadas entre os Mbyá-Guarani, posto que para cada uma delas existe apenas um fogo. Mesmo composta por várias casas, a ‘unidade de comida’ sempre terá apenas um fogo”. Neste caso, é possível a remissão a uma das categorias tão amplamente salientadas pela cientificidade arqueológica ao tratar de paisagem: as tais ‘áreas de atividades’, quando se trata dos tais caçadores-coletores-pescadores-agricultores. Aqui, o caso de aldeia mbyá-guarani onde atividades de produção e consumo de alimentos, fogo para tais e comida são identificadas como ‘unidades de comida’, portanto, outro sentido em outro regime de conhecimento no que concerne à paisagem.

Dos Mbyá-Guarani vou aos Araweté. Segundo Viveiros de Castro (1986) é trivial a tentativa de se estabelecer considerações formais e ou funcionais, de origem institucional ou de representação, em relação aos Araweté e sua vida cotidiana. Salienta o autor que, diante da simplicidade que abarca a complexidade da sociedade Araweté, hipóteses oriundas de problemática que trate de depopulação ou de regressão populacional, bem como hipóteses de ordem histórica ou ecológica não dão conta de entendimento da paisagem como constitutiva da sociedade Araweté. Em relação a estas considerações, trago alguns exemplos que o autor apresenta:

... é a agricultura do milho que causa, produz o agregado aldeão; na super-estrutura, é o xamanismo que, como instituição central dessa sociedade, garante sua integração e reprodução simbólica. O milho e o xamã são os pilares do mundo Araweté; uma roça de milho e um xamã bastam para definir uma aldeia, e um horizonte de vida. (VIVEIROS DE CASTRO, 1986:49).

... uma das funções das periódicas excursões à mata, ou dos acampamentos temporários junto às roças, que congregam pequenos grupos de parentes, é justamente a liberação de tensões provenientes da convivência em uma aldeia. (VIVEIROS DE CASTRO, 1986:59).

... a maior parte da vida Araweté se passa fora das casas, nos pátios – é lá que se trabalha, se cozinha, se come, se deita à noite para conversar, é lá que se dançam e cantam as canções do cauim. (VIVEIROS DE CASTRO, 1986:60).

Por fim, incluo a voz do regime de conversação que vem de um indígena de certa etnia – que não lembro qual - do norte do Peru, liderança de sua comunidade. Foi apresentada em um simpósio sobre ‘Arqueologia Comercial’ no recente 8º TAAS, acontecido em La Paz/Bolívia, em 2016. Tecendo considerações sobre seu entendimento das relações entre arqueologia e sua vida cotidiana na sua comunidade, o indígena falou de outro confronto antagônico entre a episteme científica da arqueologia e as concepções de materialidade de sua etnia. Disse que na região onde habita foram identificadas, no subsolo, importantes jazidas minerais a serem exploradas por empresas multinacionais. A arqueologia foi chamada para os tradicionais trabalhos de arqueologia contratada. A partir destes trabalhos foi afirmado que, num dos cerros

próximos aonde vivem os membros desta etnia, nada havia de importância e de relevância enquanto vestígios arqueológicos. Os trabalhos de mineração, em tal cerro, do ponto de vista da pesquisa arqueológica, estavam liberados. O indígena, em sua apresentação, demonstrava sua indignação para com a arqueologia. Tal cerro 'liberado' pela arqueologia comercial é o cerro sagrado de sua comunidade. É onde habitam os seres de suas narrativas cosmológicas. Neste cerro - onde só tem pedras, terra e pó, segundo as palavras do indígena - sem valor nenhum para arqueologia é onde se realizam todos os principais rituais, oferendas e cerimônias que mantêm a coesão e as relações míticas com os ancestrais desta comunidade. Aqui outro tipo de encontro antitético. De um lado, já que o tal cerro não tem registro arqueológico, não tem relevância para a pesquisa arqueológica. De outro, as pedras, a terra e o pó são locais sagrados com total relevância para a vida e a sobrevivência de tal comunidade étnica. Sem abertura para novos e outros regimes de conversação entre arqueologia e comunidades tradicionais instala-se tal confronto, deletério total para a comunidade indígena envolvida.

Bueno!

Pois trago aqui narrativas, situações, exemplos como simples argumentos para justificar a relevância do trabalho que está em andamento. Estudar as materialidades das cosmologias ameríndias justifica-se como possibilidades de dirimir e de dissolver tais distâncias antitéticas entre os discursos acadêmicos e científicos da arqueologia e as vozes contidas – reprimidas - em tais cosmologias. Não se trata de um trabalho inédito. Ainda que não por um caminho semelhante ao que estou trilhando, pesquisas outras já abriram possibilidades. A pioneira foi Fernanda Tocchetto (1996) que pesquisou na arte gráfica guarani a comunicação de mensagens relacionadas à vida em sociedade, a esferas da cultura, encontradas na cosmologia e na mitologia Guarani. Mais recentemente, André Prous & Tania A. Lima (2010) organizaram e publicaram uma obra em três volumes sobre temática dedicada ao estudo dos ceramistas tupiguarani. No terceiro volume, são apresentados textos que também demonstram relações entre as cosmologias Guarani materializadas nas cerâmicas. No entremeio, no entanto, um percurso de mesma similitude já vem sendo trilhado por Sérgio B. Silva (2001; 2010; 2013) que vem pesquisando sobre relações entre materialidades e as narrativas cosmológicas dos Guarani moradores da região sul do Brasil. Do pioneirismo citado a este trabalho recente é ainda tênue o diálogo entre arqueologia e cosmologias. Circunstância que me estimula e justifica, também, realizar a pesquisa que venho realizando.

A voz indignada do líder indígena peruano, as contundentes afirmações das mães-de-santo no Rio de Janeiro estão cada vez mais marcando e trazendo um protagonismo que se faz presente e estão batendo na porta da frente da casa dos saberes científicos produzidos pela arqueologia. Querem entrar e também falar de si mesmos e como são produzidas suas maneiras de ver o mundo, suas cosmologias, por exemplo. Para a arqueologia este protagonismo assusta as casamatas científicas consagradas e clássicas neste campo do conhecimento. Este protagonismo 'ameaçador e desestabilizador' de postulados enraizados na pesquisa arqueológica vem chegando como um "excesso" no dizer de La Cadena (2010). Tal excesso foi expresso com temor no 7º TAAAS, em San Felipe/Chile, no ano de 2014, em conferência intitulada "*Ontological Predation in Archaeological Theory*" pelo arqueólogo inglês Benjamín Alberti. Tal excesso que protagoniza as vozes das comunidades tradicionais assusta. Por que? A agência destes grupos é excessiva por que abala os cânones do que se consagrou até agora no âmbito da chamada cultura material enquanto registro arqueológico. Por que abala em excesso? Por que traz, através destas falas e suas cosmologias, as dimensões do sagrado, do mito,

do simbólico que não está estão representadas, mas, que é e que são as materialidades destas dimensões. Isto é o que destaca Eliade (1991: 21) ao afirmar que:

...como a Europa positivista e materialista do século XIX poderia ter sustentado um diálogo espiritual com as culturas “exóticas” que se diziam, sem exceção, escolas de pensamento diferentes do empirismo ou do positivismo?(...)...os símbolos fazem parte do ser humano e é impossível não os reencontrar em qualquer situação existencial do homem no cosmos.

Então! Desde a construção do projeto da modernidade – ‘a Europa positivista e materialista do século XIX’ – vem sendo sustentado este encontro antagônico entre o exótico, o sagrado, o cosmológico e o empírico do registro arqueológico. Parafraseando o que salienta Eliade acima é “impossível” não reencontrar tais dimensões que me deparo nos estudos das cosmologias e suas materialidades. Neste sentido é pertinente o que salienta Pansica (2008: 22): “Tomar o animismo ameríndio como uma projeção do mundo humano consiste em tratar estas cosmologias pela chave da crença. Ora, tratar as ideias dos outros como crença constitui-se muitas vezes como uma forma de neutralizar o pensamento alheio (não o levando a sério).” Para não correr o risco de ser tachado de preconceitos e ou de politicamente incorreto, as cosmologias ameríndias ao se achegarem afirmativas diante do científico, para a Arqueologia, chegam com o pejo de ‘excesso’.

Por fim, volto e concordo com Cabral (2014: 37) ao se referir sobre como os Wajãpi se situam diante da cultura material arqueológica, quando diz que:

Os potes não são um vestígio arqueológico no sentido usual da Arqueologia, ou melhor, não são um vestígio arqueológico ‘puro’ ou purificado (...). De fato, para os Wajãpi, parece que eles não teriam o mesmo interesse se não houvesse justamente esse emaranhado que conecta o vestígio, com saberes, com lugares, com pessoas.”

Encerro por aqui, estas considerações!
Vou ao como ando fazendo este trabalho.

3. ENCILHANDO O MATE!

Em qualquer manual de introdução à pesquisa científica é dito que método é caminho pelo e através do qual tal pesquisa se realiza. É o que orienta Sposito (2004:25): “... método englobaria regras certas e fáceis, graças às quais todos os que as observam exatamente jamais tomarão como verdadeiro aquilo que é falso e chegarão, sem se cansar com esforços inúteis, ao conhecimento verdadeiro do que pretendem alcançar.” Não tenho esta pretensão no que posso encaminhar enquanto metodologia de minha pesquisa. Já foi questionada a aspiração de que a metodologia científica conteria princípios firmes, imutáveis e absolutamente obrigatórios na condução dos saberes à sua cientificidade. Já foi proposto um ‘anarquismo metodológico’ do qual me inspirarei para meu trabalho. Este dito anarquismo propõe que é possível pesquisar e interpretar os frutos de qualquer pesquisa com as próprias maneiras – métodos – de quem investiga e oriundas das possíveis tradições de pertencimento dxs pesquisadorxs. É o que encontro e tomarei como rumo, em Feyerabend (2011: 42):

Está claro, então, que a ideia de um método fixo ou de uma teoria fixa da racionalidade baseia-se numa concepção demasiado ingênua do homem e de suas circunstâncias sociais. Para os que examinam o rico material fornecido pela história não tem a intenção de empobrecê-lo a fim de agradar a seus baixos instintos, a seu anseio por segurança intelectual na forma de clareza, precisão, “objetividade” e “verdade”, ficará claro que há apenas um princípio que pode ser defendido em *todas*

as circunstâncias e em todos os estágios do desenvolvimento humano. É o princípio de *tudo vale*. (grifos no original)

Sigo por estas veredas e digo que a minha metodologia é muito simples. Trabalho com etnografias publicadas e direcionadas para as cosmologias ameríndias: livros, teses, dissertações, artigos em publicações, relatos. Não pretendo nenhum recorte espacial e ou temporal. Dada a imensidão brasileira e, por isso, o grande número de etnias, inicio minha pesquisa estudando as publicações acima citadas relacionadas a etnias amazônicas, principalmente aquelas relacionadas aos habitantes dos atuais estados do Amazonas, Pará, Maranhão, Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. Também vou me dedicar aos Guarani e aos Kaingang do Sul brasileiro. Ressalto! Isto não é um recorte metodológico. São escolhas aleatórias e disponíveis ao meu trabalho. Destas leituras faço os devidos fichamentos, anotações, comentários de onde extrairei, listarei e classificarei as materialidades que me levarão ao que estou propondo tendo vista elucidar as possibilidades de novos regimes de conversação entre arqueologia e estas narrativas pesquisadas. Afinal, classificar faz parte intrínseca de nossa humanidade. Os Yawalapiti, etnia habitante no sul do Parque Nacional do Xingu, têm quatro denominações para o réptil ‘cobra’ (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b). Em nossa língua portuguesa temos uma única palavra comum para designar este réptil escamado. Assim, traço meu caminho metodológico de maneiras bem simples. Com o que me deparo? Com as narrativas etnográficas dxs antropólogos. É delas que extraio as referências sobre as materialidades. Acredito na possibilidade de simetrias entre estas narrativas e aquelas que são advindas da voz dos chamados nativos informantes, de onde, também, são obtidas tais narrativas. Confio em tais narrativas etnográficas e corro este risco! Não discuto aqui o lugar de tradutor e de autor que desempenham xs antropólogos. Remeto ao que já foi assunto desta temática e que é encontrado, dentre outras autorias, em Geertz (2009), Silva (2015) e Gonçalves (2010).

Desde esses andares, faço meu caminho ao caminhar e inspirado no que citei acima de Feyerabend. Por outro lado, estimulado pelas propostas da teoria da decolonialidade, sigo o que também compele Santos (2006; 2010) ao propor críticas às epistemologias positivistas enquanto situação de término e crise de paradigmas dominantes, ao apresentar rumos de paradigmas emergentes para os fazeres ditos científicos.

Na minha simplicidade de como estou já fazendo utilizo-me do que é denominado de “pesquisa bibliográfica” (LIMA & MIOTO, 2007; SALVADOR, 1986). A pesquisa bibliográfica é uma possibilidade de amplo acesso as mais variadas informações. Facilita a utilização e a reunião destas informações que estão contidas nas mais variadas publicações, conforme indiquei acima. Seguindo estas indicações, saliento e concordo com o que indicam Telma de Lima & Regina Mioto (2007:44):

Ao tratar da pesquisa bibliográfica, é importante destacar que ela é sempre realizada para fundamentar teoricamente o objeto de estudo, contribuindo com elementos que subsidiam a análise futura dos dados obtidos. (...).

... reafirma-se a pesquisa bibliográfica como um procedimento metodológico importante na produção do conhecimento científico capaz de gerar, especialmente em temas pouco explorados, a postulação de hipóteses ou interpretações que servirão de ponto de partida para outras pesquisas.

4 . AGRADECENDO O MATE PORQUE É TARDE E VEM CHUVA! TÁ NA HORA DE IR EMBORA!

Termino por aqui. Acredito que estudar as e pelas cosmologias está sendo um processo pessoal de transformação e de clareamento também nos rumos de meu exercício cotidiano de professor e de pesquisador. Enuncio aqui, com minhas palavras e diferente do que encontrei em Rousseau (1986), que, neste texto, expus com ingenuidade emoções, - em linguagem dita coloquial, quando sentamos para prostrar e tomar chimarrão – minhas opiniões, minhas concepções e os caminhos que prossigo na busca de um fazer científico aqui apresentado. Por mais enfáticas, paradoxais, contraditórias, repetitivas que possam ter sido minhas palavras, não argumento em busca de provas e nem estou buscando persuadir a ninguém com estas. Escrevo para dar conta do que aqui me propus.

Quanto ao que tanto enfatizei e salientei, neste texto, sobre arqueologia e suas imbricações no projeto da modernidade, sigo e concordo com o que diz Quijano (1992:19):

La critica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable, Mas aun, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negacion simple de todas sus categorias; en la disolucion de la realidad en el discurso; en la pura negacion de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de eso, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad/modernidad con la colonialidad, en primer termino, y en definitiva con todo poder constituido en la decision libre de gentes libres. Es la instrumentalizacion de la razon por el poder, colonial en primer lugar, que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogro de las promesas liberadoras de la modernidad.

As cosmologias nos jogam em tempestades onde conceitos de tempo, de presente, de passado e de futuro provocam ondas de força como aquelas que batem contra as rochas nos costões marítimos, bufando e espumando em suas exuberâncias. Assim, volto à companhia de Borges (2013: 120), no fechamento deste texto, imbricando muito bem em relação às cosmologias ameríndias, no que diz assim:

Uma das escolas de Tlön chega a negar o tempo: argumenta que o presente é indefinido, que o futuro não tem realidade a não ser como esperança presente, que o passado não tem realidade a não ser como lembrança do presente. Outra escola declara que todo o tempo já transcorreu e que nossa vida é apenas lembrança ou refluxo crepuscular, e sem dúvida falseado e mutilado, de um processo irreversível. Outra, que a história do universo – e nela nossas vidas e o mais tênue detalhe de nossas vidas – é a escritura que um deus subalterno produz para se entender com um demônio. Outra, que o universo é comparável a essas criptografias nas quais nem todos os símbolos valem e que só é verdade o que acontece a cada trezentas noites. Outra, que enquanto dormimos aqui estamos acordados em outro lugar e que assim cada homem é dois homens.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a atenção de Andrés Zarankin; a constante disponibilidade, cuidados e amor de sempre da Fernanda Tocchetto; a ajuda generosa de Luis Felipe Botelho e de Elisa Salengue. Também agradeço aos comentários, as sugestões e as indicações enviadas pelas pessoas que fizeram seus pareceres a esta escrita, de minha única e exclusiva responsabilidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, B. e RAMOS, A. R. 2002. *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, Unesp.
- ALEXANDRE, M. 2004. Representação social: uma genealogia do conceito. *Comum*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 23, jul/dez, pp. 122-138.
- APPADURAI, A. 2008. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói, RJ: EdUFF.
- ARMSTRONG, K. 2005. *Breve história do mito*. São Paulo, Companhia das Letras.
- BARCELOS, A. H. F. 2009. De cultura material, memória, perdas e ganhos. *Revista Methis: História e Cultura*. v.8, n.16, Caxias do Sul, EDUCS: 39-45.
- BARROS, E. P. de. 2003. *Os Filhos do Sol. História e cosmologia na organização social de um povo Karib: os Kurā-Bakairi*. São Paulo, EDUSP.
- BLÁZQUEZ, G. 2000. Exercícios de apresentação: antropologia social, rituais e representações. In: CARDOSO, Ciro F. e MALERBA, J.(orgs.). *Representações –contribuição a um debate interdisciplinar*. Campinas, Papirus, pp. 169-198.
- BORGES, J.L. et al. 2013. *Antologia da Literatura Fantástica*. São Paulo, Cosac Naify.
- BUCHLI, V. 2010. Architecture and Modernism. In: *Handbook of Material Culture*. Tilley, C. et all. Los Angeles, SAGE.
- CABRAL, M. P. 2014. No tempo das pedras moles: arqueologia e simetria na Amazônia. *Tese de Doutorado*. Belém, PPG em Antropologia/UFGA.
- CARDOSO, C. F.; MALERBA, J.(orgs.). 2000. *Representações –contribuição a um debate interdisciplinar*. Campinas, Papirus, 2000
- CESARINO, P. de N. 2011. *Oniska – poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Perspectiva.
- CHAISSON, E.J. 2001. *Cosmic evolution: the rise of complexity in nature*. Cambridge (MA), Harvard Univ.
- CLASTRES, H. 1978. *Terra sem mal – o profetismo tupi-guarani*. São Paulo, Brasiliense.
- COLLINS, R. 2009. *Quatro tradições sociológicas*. Petrópolis, Vozes.
- CRAIG, W.L. 2001. *The cosmological argument from Plato to Leibniz*. Eugene, Stock.
- CRIADO BOADO, Felipe. 2001. Problems, function and conditions of archaeological knowledge. *Journal of Social Archaeology*, vol. 1, n. 1:126-146
- CUNHA, M. C. da. 2007. Relações e dissensões entre sabers tradicionais e saber científico. *Revista USP*, São Paulo, n. 75, setembro/novembro: 76-84.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. 2010. *O que é a Filosofia?* São Paulo, Ed. 34.
- DOUGLAS, M. e ISHERWOOD, B. 2004. *O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- ELIADE, M. 1991. *Imagens e símbolos. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo, Martins Fontes.
- FEYERABEND, P. 2011. *Contra o método*. São Paulo, EDUNESP.
- FRÓES, André L. D. 2013. Modificações vetoriais da Relatividade Geral: aplicações cosmológicas e no sistema solar. *Tese de Doutorado*. São Paulo, UNICAMP.
- GALLOIS, D. T. 1988. O movimento na cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do universo. *Tese de Doutorado*. São Paulo, USP.
- GAZOLLA, R. (org.). 2008. *Cosmologias –cinco ensaios sobre filosofia da natureza*. São Paulo, Paulus.
- GEERTZ, C. 2009. *Obras e vidas – o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.
- GLEISER, M. 2004a. *A ilha do conhecimento. Os limites da ciência e a busca por sentido*. Record, Rio de Janeiro.
- GLEISER, M. 2004b. *Criação Imperfeita. Cosmo, Vida e o Código Oculto da Natureza*. Rio de Janeiro, Record.
- GNECCO, C. 2017. *Antidecálogo Diez ensayos (casi) arqueológicos*. Popayán : Universidad del Cauca. Sello Editorial.

- GNECCO, C. 2015. La arqueología (moderna) ante el empuje decolonial. In: Gnecco, C.; Haber, A. y Shepherd, N. (orgs.). *Arqueología y decolonialidad*. Buenos Aires, Del Signo, pp. 71-122.
- GONÇALVES, M. A. 2010. *Traduzir o outro – etnografia e semelhança*. Rio de Janeiro, 7Letras.
- GONÇALVES, M.A. 2001. *O Mundo Inacabado. Ação e criação em uma Cosmologia Amazônica. Etnografia Pirahã*. Rio de Janeiro, UFRJ.
- GRANGER, G.G. 2002. *O Irracional*. São Paulo, Unesp.
- GREENE, B. 2005. *O tecido do cosmo. O espaço, o tempo e a textura da realidade*. São Paulo, Companhia das Letras.
- GREENE, B. 2011. *La realidad oculta. Universos paralelos y las profundas leyes del cosmos*. Barcelona, Critica.
- GUATTARI, F. 1919. Fondaments ethico-politiques de l'interdisciplinarite. *Journal Unesco*, Paris, Unesco: 1-13.
- HABER, A. 2016. *Al otro lado del vestigio: Políticas del conocimiento y arqueología indisciplinada*. Popayán : Universidad del Cauca. SelloEditorial.
- HABER, A. 2011. Nometodología Payanesa: Notas de Metodología Indisciplinada. *Revista de Antropología*, n° 23, 1er Semestre: 9-49
- HAWKING, S. 2015. *Uma breve história do tempo*. Rio de Janeiro, Intrínseca.
- HEGEL, G.W.F.-[1816]1991- *Introdução à História da Filosofia*. Lisboa, Ed. 70.
- HETHERINGTON, N.S. (ed.). 1993. *Cosmology: hisotorical, literary, philosophical, religious, and scientific perspectives*. New York, Routledge.
- HUIZINGA, J. 2004. *Homo ludens – o jogo como elemento da cultura*. São Paulo, Perspectiva.
- JECUPÉ, K. W. 2001. *Tupã Tenondé. A criação do universo, da terra e homem segundo a tradição Gurani*. São Paulo, Peirópolis.
- KOPENAWA, D. e ALBERT, B. 2015. *A Queda do Céu. Palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo, Companhia das Letras.
- LA CADENA, M. de. 2010. Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond “politics”. *Cultural Anthropologist*, v. 25, n. 2: 334-370.
- LANDER, E. (org.). 2005. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, CLACSO.
- LEPELTIER, T. 2014 *La face cachée de l'Univers – une autre histoire de la cosmologie*. Paris, Seuil.
- LIMA, Ana G. M. de. 2013 Um biografia do Kàjre, a machadinha Krahô. In: Gonçalves, J.R.; Guimarães, R.S. e Bitar, N.P. (orgs.). *A alma das coisas – patrimônios, materialidade e ressonância*. Rio de Janeiro, Mauad/FAPERJ, pp.180-210.
- LIMA, Telma C. S. de e MIOTO, Regina C. T. Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. In: *Revista Katál*. Florianópolis, v. 10, numero especial, 2007: 37-45.
- LI ZHI, F. e SHU XIAN, L. 1994. *A criação do universo*. Lisboa, Gradiva.
- MCCRACKEN, Grant. 2003. *Cultura e Consumo*. Novas abordagens ao caráter simbólico dos bens e atividades de consumo. Rio de Janeiro: Mauad.
- MERLEAU-PONTY, J. 1971. *Cosmología del siglo XX – estudio epistemológico e histórico de las teorías de la cosmología contemporánea*. Madrid, Gredos.
- MIGLIEVICH-RIBEIRO, A. 2014. Por uma razão decolonial. Desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna. *Civitas*, Porto Alegre, v. 14, n. 1, jan/abr: 66-80.
- MIGNOLO, W. D. and ESCOBAR, A. 2013. *Globalization ant the Decolonial Option*. London, Routledge.
- MILLER, D. 2013. *Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre cultura material*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MORIN, E. 1994. *Ciência com consciência*. Mira-Sintra, Europa-América.
- MUSSA, A. 2009. *Meu destino é ser onça – mito Tupinambá recuperado*. Rio de Janeiro, Record.

- NAZARENO, E. e CARDOSO, Ludimila E. 2013. Crítica do dualismo ontológico racionalista ocidental a partir da decolonialidade e da enación. *Fragmentos de cultura*, Goiânia, v. 23, n. 3, jul/set: 245-254.
- NICHOLSON, S. 1998. O Cosmo Vivo. In: NICHOLSON, S. e ROSEN, B. *A vida oculta de Gaia: a inteligência invisível da terra*. São Paulo, Gaia.
- NOVELLO, M. 2006. *O que é Cosmologia? A revolução do pensamento cosmológico*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- OLSEN, B. et al. 2012. *Archaeology. The discipline of things*. Berkeley, Univ. of California Press.
- PAGELS, Heinz R. 1970. *Simetria perfeita*. Lisboa, Gradiva.
- PANSICA, Rafael R. 2008. Sobre o perspectivismo ameríndio e vice-versa. *Dissertação de Mestrado*. Florianópolis, UFSC.
- POVINELLI, E. A. Do Rocks Listen? 1995. The Cultural Politics Apprehending Australian Aboriginal. *American Anthropologist, New Series*, Vol. 97, No. 3, Sep.: 505-518.
- PROUS, A. e LIMA, Tania A. 2010. *Os ceramistas guarani – volume III – eixos temáticos*. Belo Horizonte, Superintendência do IPHAN em Minas Gerais.
- QUIJANO, A. 2005. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. IN: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, CLACSO/Colección Sur Sur, pp. 107-130.
- QUIJANO, A. 1992. Colonialidad y modernidad/racionalidade. *Peru Indígena*, 13 (29): 11-20.
- RESTREPO, E. e ROJAS, A. 2010. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayan, Univesidad del Cauca.
- ROSA, J.G. 1980. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- ROUSSEAU, J. J. 1986. *Os devaneios do caminhante solitário*. Brasília, Ed. Da Universidade de Brasília.
- SALVADOR, Angelo D. 1986. *Métodos e técnicas de pesquisa bibliográfica*. Sulina, Porto Alegre.
- SANSI, R. 2013. A vida oculta das pedras: historicidade e materialidade dos objetos no candomblé. In: Gonçalves, J.R.; Guimarães, R.S. e Bitar, N.P. (ogs.). *A alma das coisas – patrimônios, materialidade e ressonância*. Rio de Janeiro, Mauad/FAPERJ, pp. 116-129.
- SANTOS, B. dos. 1995. *Toward a New Common Sense: law, Science and politics in the paradigmatic transition*. New York, Routledge.
- SANTOS, B. dos 2010. *Um discurso sobre as ciências*. São Paulo, Cortez.
- SANTOS, B. dos. 2006. *Conhecimento prudente para uma vida decente*. São Paulo, Cortez.
- SANTOS-GRANERO, F. 2013. *The occult live of the things. Native amazonian, theories of materiality and personhood*. Tucson, Univ. Arizona Press.
- SHALINS, Marshall. 2003. *Cultura e razão pratica*. Rio de Janeiro: Zahar.
- SHEPHERD, N. 2016. *La mano del arqueólogo: Ensayos 2002-2015*. Popayán : Universidad del Cauca. Sello Editorial.
- SHEPHERD, N.; GNECCO, C. e HABER, A. 2015. *Arqueología y decolonialidad*. Buenos Aires, Del Signo.
- SILVA, B.(coord.) et al. 1987. *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas.
- SILVA, S. B. da. 2001. Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang: um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê Meridionais. *Tese de Doutorado*. São Paulo, USP/FAFICH/PPG em Antropologia Social, 2001.
- SILVA, S.B. 2010. Iconografia e ecologia simbólica: retratando o cosmo Guarani. In: Prous, A. e Lima, T.A. *Os ceramistas tupi-guarani. Volume III – eixos temáticos*. Belo Horizonte, Superintendência do IPHAN em Minas Gerais.
- SILVA, S.B. da. 2013. Cosmo-ontológica Mbyá-Guarani: discutindo o estatuto de “objeto” e “recursos naturais”. In: *Revista de Arqueologia*, v.26, n.1: 42-54.
- SILVA, V.r G. da. 2015. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo, EDUSP.
- SMOLIN, L. 1997. *A vida do cosmo*. São Leopoldo, UNISINOS.

- SPOSITO, E. 2004. *Geografia e Filosofia. Contribuição para o ensino do pensamento geográfico*. São Paulo, UNESP.
- SOUZA, José C. A. de. 2005. *O Projeto da Modernidade*. Brasília, Liber Livro Ed.
- SOUZA, Ronaldo E. de. 2004. *Introdução à Cosmologia*. São Paulo, EDUSP
- STALLYBRASS, P. 2008. *O Casaco de Marx*. Belo Horizonte: Autentica Editora.
- STRATHERN, M. 2014. *O efeito etnográfico e outras histórias*. São Paulo, Cosac Naify.
- TEMPAS, Martin C. 2012 *A doce cosmologia Mbyá-Guarani: uma etnografia de saberes e sabores*. Curitiba, Appris.
- TERRÉ-FORNIACCIARI, D. s.d. *As sereias do irracional*. Lisboa, Instituto Piaget.
- THOMAS, J. 2002. *Archaeology and Modernity*. Londres: Routledge.
- TILLEY, C. (Editor). 1990. *Reading Material Culture: Structuralism, Hermeneutics and Post-Structuralism*. Cambridge, Basil Blackwell Ltd.
- TILLEY, C.. *meta archaeology project. On Modernity and Archaeological Discourse*. Encontrado em: <http://archaeology.kiev.ua/meta/tilley.html>.
- TILLEY, C. et al. 2010. *Handbook of Material Culture*. Los Angeles, Sage Publications Ltd, 2010.
- TOCCHETTO, F. B. 1996. Possibilidades de interpretação do conteúdo simbólico da arte gráfica guarani. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnografia*, São Paulo, v.6: 33-45.
- TORRANCE, Robert M. 1994. *The spiritual quest. Transcendence in myth, religion and science*. Berkeley, Univ. California Press.
- UNKEL, Curt N. 1987. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo, Hucitec.
- VAN VELTHEN, Lucia H. 2003. *O Belo é a Fera*. Lisboa, Assirio Alvim.
- VIDEIRA, A.P.-2000- Para que servem as definições. In: Nino El-Hani, C. e Videira, A.P. *"O que é vida?"- para entender a Biologia do século XXI*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, pp. 17-29.
- VILAÇA, A. 1992. *Comendo como gente. Formas do canibalismo Wari*. Rio de Janeiro, UFRJ.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 1986. *Araweté – os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2002a. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac Naify.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2002b. O nativo relativo. *Mana*, vol., n. 1: 113-148.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2015. *Metafísicas canibais – elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo, Cosac Naify.
- WALSH, C. 2009. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya-Yala.
- YAMÃ, Y. 2007. *Sehaypõri. O livro sagrado do povo Saterá-Mawé*. São Paulo, Peirópolis.