

REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 34 No. 3 Setembro – Dezembro 2021
Edição Especial: Tecnologias Perecíveis

ARTIGO

CORPOS QUE EMERGEM: VEGETAIS TRANÇADOS E SUA PERSISTÊNCIA ENTRE OS POVOS DO RIO MAPUERA

Igor Morais Mariano Rodrigues*

RESUMO

Com base em um estudo etnoarqueológico sobre a tecnologia dos trançados dos povos do rio Mapuera (noroeste do Pará), este artigo discute materiais e o conceito moderno de cultura material, submetendo-os a cosmovisões e ontologias ameríndias. Articulando conceitos de cosmopolítica, ecologia das práticas, transdução e individuação, argumentar-se-á que trançar não é um saber-fazer exclusivamente humano. Trançados são corpos feitos basicamente de vegetais metamorfoseados e suas vidas emergem de operações técnicas permeadas de negociações. A agência dos trançados vincula-se às suas respectivas corporalidades e às subjetividades e potências de parte dos vegetais que compõe seus corpos. Embora perecíveis, trançados são persistentes na vida dos povos ameríndios do rio Mapuera.

Palavras-chave: tecnologias perecíveis; vegetais trançados; ontologias ameríndias.

* Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo; Laboratório de Estudos Interdisciplinares sobre Tecnologia e Território – LINTT; Bolsista FAPESP; e-mail: igor_mmrodrigues@hotmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4793-8157>.

DOI: <https://doi.org/10.24885/sab.v34i3.915>

BODIES THAT EMERGE: PLAITED VEGETABLES AND THEIR PERSISTENCE AMONG THE MAPUERA RIVER PEOPLES

ABSTRACT

Based on an ethnoarchaeological study on plaitworks technology of the Mapuera River peoples (northwest of Pará state of Brazil), the present paper discusses materials and the modern concept of material culture, submitting both to Amerindian's ontology and cosmovision. Articulating cosmopolitics, ecology of practices, transduction, and individuation concepts, the paper proposes that to plait is not an exclusively human's know-how. Plaitworks are bodies basically made of metamorphosed vegetables and their lives emerged from technical operations permeated by negotiations. The plaitworks agency is linked to their respective corporealities and to the subjectivities and powers of part of the vegetables that make up their bodies. Although perishable, plaitworks are persistent in the lives of the Mapuera River Amerindian peoples.

Keywords: perishable technologies; plaited vegetables; Amerindian ontologies.

CUERPOS QUE EMERGEN: VEGETALES TRENZADOS Y SU PERSISTÊNCIA ENTRE LOS PUEBLOS DEL RÍO MAPUERA

RESUMEN

Basado en un estudio etnoarqueológico sobre la tecnología de trenzado de los pueblos del río Mapuera (noroeste del Estado de Pará, Brasil), este artículo discute los materiales y el concepto moderno de cultura material, sometiéndolos a las cosmovisiones y ontologías amerindias. Articulando conceptos de cosmopolítica, ecología de prácticas, transducción e individuación, se argumentará que el trenzado no es un saber hacer exclusivamente humano. Los trenzados son cuerpos hechos básicamente de vegetales metamorfoseados y sus vidas emergen de operaciones técnicas permeadas por negociaciones. La agencia del trenzado está ligada a sus respectivas corporalidades y a las subjetividades y potenciales de parte de los vegetales que componen sus cuerpos. Aunque perecederos, los trenzados son persistentes en la vida de los pueblos amerindios del río Mapuera.

Palabras clave: tecnologías perecederas; vegetales trenzados; ontologías ameríndias.

A floresta respira, mas os brancos não percebem. Não acham que ela esteja viva. No entanto, basta olhar para suas árvores, com as folhas sempre brilhantes. Se ela não respirasse, estariam secas. Esse sopro de vida vem do centro da terra... (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 472).

Nós não somos as únicas pessoas interessantes no mundo, somos parte do todo. Isso talvez tire um pouco da vaidade dessa humanidade que nós pensamos ser, além de diminuir a falta de reverência que temos o tempo todo com as outras companhias que fazem essa viagem cósmica com a gente. (KRENAK, 2019, p. 30-1).

INTRODUÇÃO

A conceituação moderna de cultura material reforça a separação entre natureza e cultura, pois pressupõe materiais inertes e passivos sendo ativamente trabalhados por humanos através de outra separação: mente/corpo (INGOLD, 2012, 2015; KNAPPETT, 2014; THOMAS, 2007). É como se os humanos¹, valendo-se de ideias prévias e desconectadas do mundo material, formatassem materiais sem vida, trazendo-os da natureza para a cultura (THOMAS, 2007). Outrossim, a noção de cultura material está fundamentada no hilemorfismo aristotélico, que enfatiza a união da forma conceitual (*morphe*) e substância material (*hyle*), contribuindo assim para a Arqueologia sobrevalorizar a preservação de formas em vez da persistência da vida com os materiais (INGOLD, 2010). Tal perspectiva desconsidera que o esquema hilemórfico é uma abstração criada por uma sociedade composta por cidadãos livres e escravos, em que os primeiros pensavam e ordenavam para que os segundos pudessem executar (SIMONDON, 2020).

Sabe-se que entre ameríndios a dicotomia natureza/cultura inexistente e tudo aquilo que encapsularíamos enquanto “cultura material” não resulta somente da invenção humana sobre a matéria objetificada. Além da transmissão de conhecimentos pelos demiurgos, as aquisições humanas ocorreram pelo roubo dos saberes ou pela transformação corporal de outros seres, e as técnicas essenciais à fabricação da pessoa humana sempre envolvem substâncias outras que humanas (e.g. BARCELOS NETO, 2008; CABRAL DE OLIVEIRA, 2012; LÉVI-STRAUSS, 1991; REICHEL-DOLMATOFF, 1985; SANTOS-GRANERO, 2009, 2012; SEGGER *et al.*, 1979; SILVA, 2019; TAYLOR e VIVEIROS DE CASTRO, 2019; VELTHEM, 2003). Sendo assim, o estudo das manufaturas ameríndias nos convida a superar o hilemorfismo. Insistir nesse esquema é impor noções alheias e perpetuar a colonização do saber acerca de outras realidades materiais. Conforme Gnecco e Rocabado (2010), uma forma de contribuir com a descolonização da Arqueologia é submeter suas bases filosóficas a outras cosmovisões e regimes de temporalidade e historicidade, subvertendo a ontologia colonial através de uma prática relacional que integre outros mundos e visões.

Inspirado por abordagens etnoarqueológicas e pela antropologia da técnica (e.g. BUNN, 2014; GONZÁLEZ-RUIBAL *et al.*, 2013; INGOLD, 2012; LANE, 2015; LEMONNIER, 2012; LYONS e CASEY, 2016, SAUTCHUK, 2015; SILVA, 2019; VELTHEM, 2003), neste texto repenso os materiais através de dados sobre a tecnologia dos trançados de povos do Mapuera. Articulando conceitos de cosmopolítica, pluriverso, ecologia das práticas (BLASER e DE LA CADENA, 2018; DE LA CADENA, 2018, 2019;

¹ Humanos ocidentais e modernos são arrogantes e acreditam agir sozinhos, esquecendo-se de outros atores (HARAWAY, 2016).

STENGERS, 2005, 2018), transdução e individuação (SIMONDON, 2020), argumento que trançar não é um saber-fazer exclusivamente humano. Trançados são corpos feitos basicamente de vegetais metamorfoseados e suas vidas emergem de operações técnicas permeadas de negociações.

Compostos de partes de corpos vegetais, que também são pessoas e não recursos passivos, trançados não deixam de ser uma continuidade de parte da vida vegetal em certo sentido, agora transformada em abanos, peneiras e tipiti, por exemplo. Sugiro então que as aptidões e características peculiares desses artefatos vinculam-se às suas respectivas corporalidades e às subjetividades e potências dos vegetais que compõe suas tramas e urdiduras. Se arumãs, palmeiras e cipós são seres ativos, com personalidades até perigosas, e parte disso permanece nos trançados, considero que a agência artefactual não se restringe apenas às vontades e extensões humanas. No Mapuera, trançados existem potencialmente na forma de outros seres desde a origem humana e isso ainda persiste, propiciando-nos, assim, uma boa oportunidade para repensar a importância dos materiais perecíveis e a própria ideia de preservação necessariamente imbricada ao esquema hilemórfico.

A ABORDAGEM ETNOARQUEOLÓGICA

Não há definição única para a etnoarqueologia e tampouco existe consenso sobre seus limites (BIAGETTI e LUGLI, 2016; DAVID e KRAMER, 2001; GONZÁLEZ-RUIBAL, 2003; LYONS e CASEY, 2016; POLITIS, 2015; SILVA, 2000). Embora continue auxiliando a Arqueologia a lidar com dados fragmentados, a etnoarqueologia não está exclusivamente a serviço do passado, produzindo correlatos para analogia (CUNNINGHAM, 2009). Materialidade e temporalidade de diversos povos são estudadas dentro da modernidade capitalista-industrial, incluindo relações com materiais perecíveis (LYONS e CASEY, 2016). Da mesma forma, ontologias indígenas estão sendo incorporadas para construção de uma Arqueologia mais crítica que favoreça interesses acadêmicos e das populações interlocutoras, pois a pesquisa se faz *com* elas (GONZÁLEZ-RUIBAL, 2003; MACHADO *et al.*, 2020; SILVA, 2009a). Conforme Lyons e David (2019, p. 102), *“ethnoarchaeology comprises forms of ethnography carried out by archaeologists wishing to understand the relationships between people and their tangible, intangible and invisible worlds”*.

Integrar perspectivas nativas tem aproximado a etnoarqueologia da arqueologia indígena (LANE, 2015), e, no Mapuera, é significativo que as primeiras arqueologias feitas por indígenas tenham recorrido à etnoarqueologia (J. WAI WAI, 2017; C. WAI WAI, 2019). Por ser também prática etnográfica, nos sentidos de “teoria vivida” (PEIRANO, 2008), e “momento etnográfico” (STRATHERN, 2014), essa subdisciplina coloca abstrações arqueológicas em situações de choque epistêmico com experiências e vivências alternativas, possibilitando avaliar conceitos, reificações e até mesmo as motivações que nos levam até as diferentes populações.

Busquei inicialmente abordar a variabilidade tecnológica dos trançados, muito pouco estudados pela etnoarqueologia (cf. RODRIGUES, 2020), apesar de extremamente diversos (ADOVASIO, 1977; LEROI-GOURHAN, 1971; RIBEIRO, 1985). Antes de redigir um projeto, reuni imagens de trançados mantidos em museus e fui às lideranças indígenas explicar meus propósitos. As lideranças autorizaram a pesquisa, pois entenderam que ela reuniria informações capazes de contribuir com a revitalização da produção para o mercado externo, podendo ainda estimular os jovens sobre esse saber.

Abrangendo o máximo de variedade funcional, morfológica e de técnicas de manufatura, selecionei fotografias de trançados e levei para as aldeias². Foi um ótimo ponto de partida para a interação com as pessoas, pois já cheguei com algo para trocar e me aproximei de quem se interessou pelo assunto. Entre 2018 e 2020, totalizei 186 dias de imersão etnográfica e visitei 10 aldeias das 14 existentes até março de 2020 (Figura 1). Distingo a estadia no Mapuera em dois momentos. O primeiro, de menor duração, foi junto ao Instituto de Pesquisa e Formação Indígena-IEPÉ, colaborando para o Plano de Gestão Territorial e Ambiental. No segundo, de maior duração, dedicado exclusivamente para pesquisa, fiquei majoritariamente na Aldeia Mapuera com os acadêmicos Jaime e Roque Wai Wai, colaborando com suas pesquisas e eles com a minha. Sem eles, jamais acessaria informações mais profundas em pouco tempo. Eles foram tradutores em questões linguísticas e conceituais, pois, além de moradores, são pesquisadores com os quais mantive e ainda mantenho constante diálogo sobre nossos problemas e questões de pesquisa.

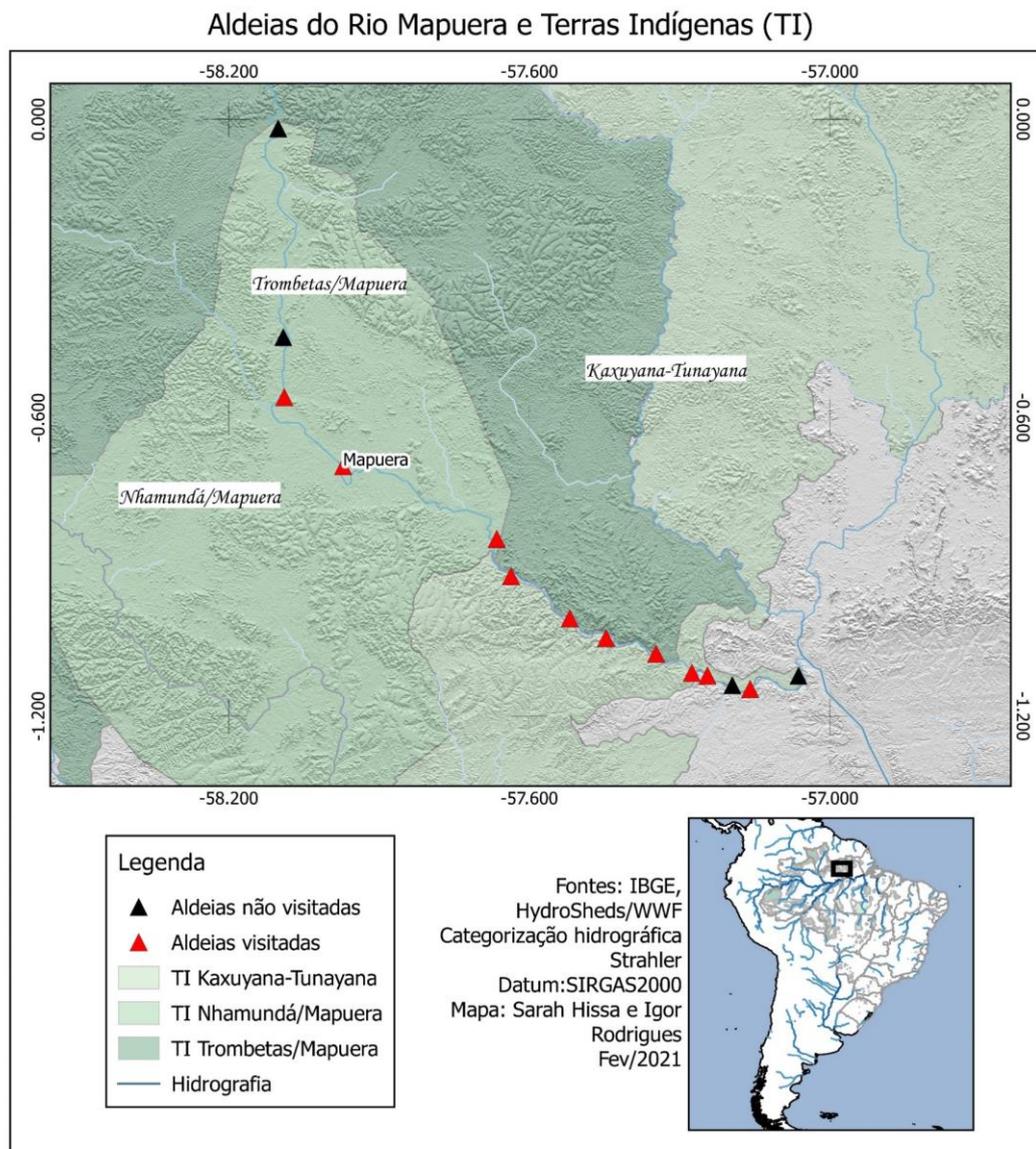


Figura 1. Aldeias do rio Mapuera.

² Para detalhes das coleções estudadas, ver Rodrigues e Gaspar (2020).

Em 2019 ambos ficaram em minha casa para seus estudos de pós-graduação. Nesse período, estabelecemos inúmeras conversas desprovidas de intencionalidade de pesquisa. Eram meus hóspedes, estavam com minha família. Não contei os dias que ficaram comigo, tampouco os interroguei e anotei seus comportamentos. Construimos amizade e parceria. Aprendi e ensinei. Se pensada nos próprios termos nativos, como discutido por Howard (1993), essas trocas cultivaram o estabelecimento de relações mais amplas e duradouras que também envolveram minha paulatina socialização e aprendizado de condutas e conhecimentos apropriados. Nesse processo, me abri a outras formas de enxergar o mundo e isso fez toda diferença quando fui conviver com os parentes deles; me expus ao conhecimento e fui afetado (cf. FAVRET-SAADA, 2005). Foi assim que aprendi que, para entender bem o que são os trançados dos povos do Mapuera, é preciso compreender quem são os vegetais e como interagir com eles.

Estudei, portanto, trançados em museus e nas aldeias. Conheci vegetais na mata, acompanhei e experimentei processar e trançar. Vivenciei procedimentos necessários à aquisição de capacidades tecelãs, entendendo melhor com quem estava lidando.

POVOS DO MAPUERA E OS TRANÇADOS

Diferentes pesquisas informam que os atuais povos do Mapuera descendem de populações que habitam a região de fronteira entre Brasil e Guiana pelo menos desde o século XVIII, interagindo entre si através de guerras, casamentos e trocas, resultando, em meados do século XX, numa ampla identidade Wai Wai. Todavia, as pessoas se identificam como Wai Wai (ou Waiwai), Xerew, Katwena, Tunayana, Hixkaryana, Mawayana, dentre outros *yana* (“gente” ou “povo”), majoritariamente falantes de línguas Karib. Suas identidades são situacionais e caracterizadas mais pela contínua transformação de recursos externos em meios de reprodução social interna do que por uma identidade fixa. (BOS, 1985; CAIXETA DE QUEIROZ, 2008, 2015; C. WAI WAI, 2019; GRUPIONI, 2009; HOWARD, 2001; JÁCOME, 2017; J. WAI WAI, 2017; PORRO, 2008).

Conforme suas *yehtoponho*³, os humanos descendem de Mawary, o filho de uma jabota com um gavião/gafanhoto/espírito que foi criado por uma avó *Kamarayana* (“gente onça”). Mawary se casou com uma *Okoimoyana* (“gente cobra-grande”) após pescá-la, e diversos *yana* surgiram dessa união perigosa. Festas *Shodewika*, compostas de várias gentes-animais, também ampliaram as diferenciações de povos (FOCK, 1963).

Antes de adquirir sua esposa, Mawary pescou com flecha diversos trançados básicos para a produção alimentar. Isso realça a importância desse saber para um homem se casar. Ainda, indica que trançados resultam de transformações de seres aquáticos e o caminho inverso também é possível, fechando um ciclo. Por exemplo, uma *weeci* (“bandeja”) pode virar arraia (FOCK, 1963) e ouvi que Mawary teceu um *wayapamsi* (“abano”) e jogou na água juntamente com dentes de ralo para os transformar em piranhas. Conforme os pais de Jaime Wai Wai, uma mulher foi levada pelos *Okoimoyana* e voltou posteriormente à aldeia Warwa em princípios do século XX, no Alto Mapuera. Ela conheceu a casa desse povo, nas profundezas do rio, constatando que o jamaxim para ela era na verdade o jacaré-açu, o tipiti era a sucuri, o pente era o peixe cará e assim por diante. Assim, muito do que os humanos enxergam como artefatos existe ainda potencialmente em forma de outros seres.

Além de variantes publicadas (FOCK, 1963; ROE, 1989), registrei versões da história de Uruperi, uma cobra-grande, que pode ter patas e pelos, emite forte luz através

³ Termo traduzido como “histórias” numa obra de professores indígenas (SEDUC, 2003).

dos olhos, causa ventania e cospe fogo. Foi morta outrora por humanos através de flechas com curare. Em sua caverna-casa, foram encontrados arumãs (*Ischnosiphon* sp) fundamentais para trançar. Sua pele tinha muitos desenhos e a partir dela os homens fixaram em suas mentes os grafismos ao confeccionarem diversos trançados⁴. Disseram-me que ainda existem muitos Uruperi.

Trançados surgiram numa relação deveras perigosa, emaranhada com as cobras de alguma forma. Sua origem “réptil” se estende parcialmente aos humanos, descendentes de Mawary e uma *Okoimoyana*. Portanto, trançados vinculam-se à água e a transcendem, pois emergem através de metamorfoses para conviver com os humanos na terra. Enquanto ciclo inexorável, retornam à terra e até às águas⁵. Isso ocorreu no passado e ainda persiste.

VEGETAIS: OUTROS QUE HUMANOS

Plantas são excelentes para testar os limites do antropocentrismo (HARTINGAN, 2019). Existem debates e controvérsias atuais sobre evidências de que vegetais têm inteligência distribuída, capacidades de escolhas, respostas, aprendizado, memorização, mimetização, intencionalidade, linguagem e cooperação entre si, além de manipular quimicamente os animais (GAGLIANO e GRIMONPREZ, 2015; MANCUSO, 2019; MARDER, 2012). Comunicam-se em redes subterrâneas, e “árvores mãe” fornecem quantidades diferentes de elementos para cultivar mudas ao seu redor, criando ainda um sistema de imunização coletivo (SIMARD, 2018). Para Jones e Cloke (2008), vegetais são autônomos e possuem formas de agência ativa que costumam ser atribuídas apenas aos humanos.

Essas noções assemelham-se à compreensão humana acerca dos vegetais no Mapuera. A principal diferença é que, para meus interlocutores, não há dúvidas de que plantas são seres ativos, sencientes e dotados de intencionalidade.

Não há na língua waiwai uma categoria equivalente ao que a Ciência entende como Reino Plantae. Existe “cultivares” (*naati mko*), “erva daninha/arbusto” (*peen*), “árvores/madeiras” (*weewe komo*) e outros (VALENTINO, 2019, p. 93). Exceto termos para raiz, folha, espinho, flor, semente e fruto, a onomástica dos corpos vegetais que registrei é idêntica à dos corpos animais e humanos. Plantas podem ter pernas, pés, joelho, virilha, canela, corpo/carne, ombro, costela e osso, dentre outras partes. Todavia, nem todas as plantas têm essas partes e tampouco o arranjo corporal é análogo aos demais seres. O arumã tem pé, corpo e joelhos, a partir dos quais se projetam ombros conectados às pernas, sustentando folhas que possuem ossos em seu centro (Figura 2). As conexões corporais vegetais são peculiares e variáveis. Corroborando outros trabalhos (CABRAL DE OLIVEIRA, 2012; MORIM DE LIMA, 2017; SHIRATORI, 2018), observa-se que plantas não são completamente iguais e nem totalmente diferentes dos animais e humanos, realçando a ausência de fronteira rígida entre todos esses seres.

⁴ Grafismos são inerentes aos trançados (BARCELOS NETO, 2011; REICHEL-DOLMATOFF, 1985; RODRIGUES, 2020; VELTHEM, 2003).

⁵ Em Caixeta de Queiroz (1999) há relatos de que xamãs lançaram/perderam seus cestos na água.

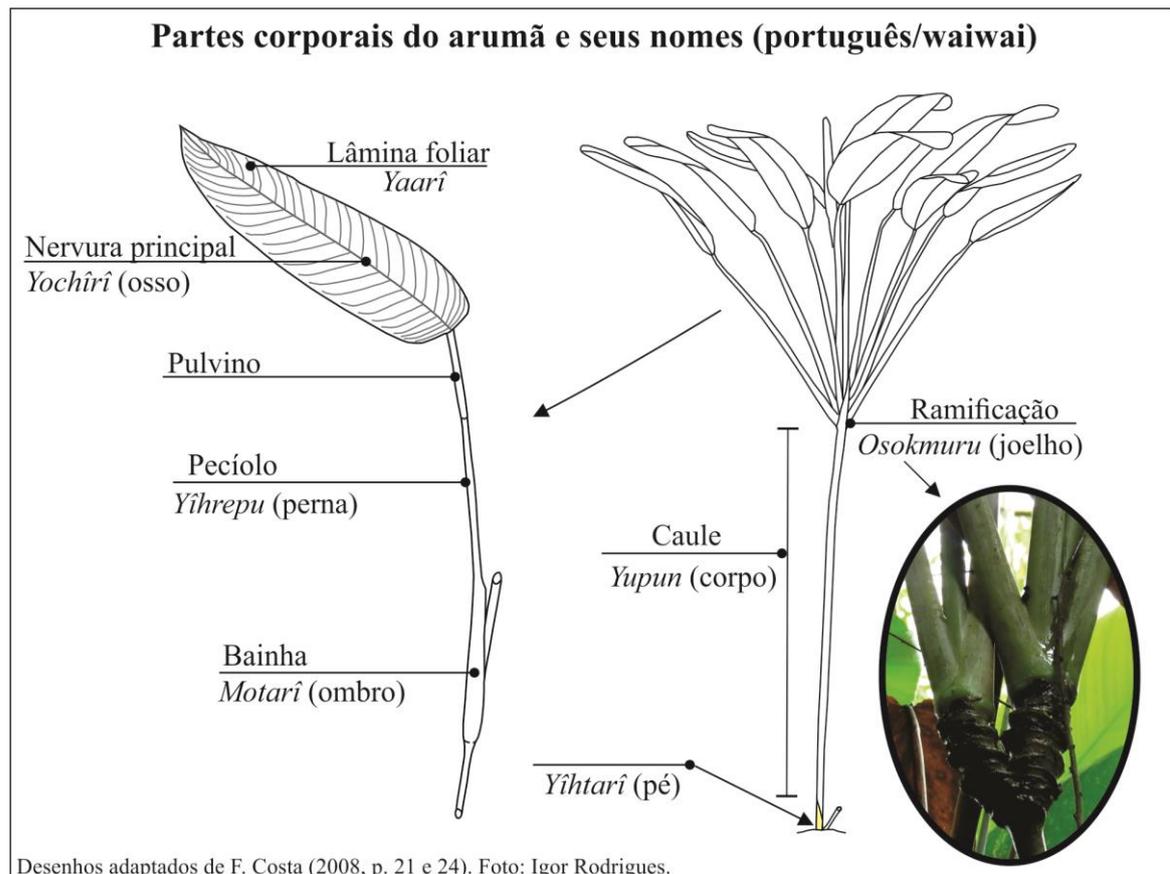


Figura 2. Esquema das partes corporais do arumã. Desenhos e fotos do autor.

No arumanzal, por exemplo, há pais, filhos e lideranças. Vermes que vivem em meio à carne dos arumãs são suas mães. A quantidade de joelhos e aspectos do revestimento do pé indicam a idade dos arumãs e se estão aptos para serem cortados. Saber disso é crucial para interagir adequadamente com eles, porquanto não devem ser manipulados aleatoriamente e de qualquer maneira. Segundo um experiente artesão, vegetais são como os humanos, quando seus parentes se vão, eles envelhecem, seu corpo endurece e depois morrem.

Além de pais, vegetais possuem outros/as donos/donas (*osom*), no sentido discutido por Fausto (2008). São seres extremamente possessivos que os plantaram, adotaram e cuidam deles⁶. *Osom* podem se apresentar visíveis, como os pais e animais, e invisíveis, enquanto entidades específicas, como a ampla categoria dos “espíritos do mato” (*worokyam*⁷). *Worokyam* podem estar em forma de minerais, vegetais, animais, e alguns aparecem provisoriamente enquanto humanos para nos enganar, como o caso daqueles que possuem plantas poderosas⁸. Um exemplo é o *aimará natirî* (“planta do trairão”), que pode até matar os humanos se não for bem tratado. Em suma, “o mundo dos espíritos não pressupõe imaterialidade” (BARCELOS NETO, 2008, p. 80) e a compreensão das relações nas Guianas, por ser mais cosmocêntrica do que sociocêntrica, requer considerarmos os “agentes do invisível” (SZTUTMAN, 2005, p. 174).

⁶ Para a noção de que a floresta é tão cultivada quanto a roça humana, ver Cabral de Oliveira (2012), Descola (2016) e Shiratori (2018). Para compreensão de propriedade nas Guianas, ver Brightman (2010).

⁷ Para pormenores sobre *worokyam* e sua ressignificação cristã, ver Fock (1963), J. Wai Wai (2017), W. Wai Wai (2017) e Valentino (2019).

⁸ Denominadas *bina* genericamente nas Guianas (DALY, 2015).

Entre os Wai Wai da Guiana, Laura Mentore (2012) observou que a forma vegetal da mandioca é a materialização de sua Mãe. Caso a interação com esses seres não ocorra adequadamente, os humanos sofrerão retaliações. Conforme aprendi no Mapuera, um vegetal é ser/ter espírito com diversos *osom*. É um todo conectado que envolve *ekati* (alma/energia vital), *osom* e *worokyam*. Quando se comunica com uma planta, se interage na verdade com uma totalidade que ultrapassa ela mesma. Assim, todo cuidado é pouco na interação para evitar picadas de cobra, fortes ventanias ou até mesmo agressões dos vegetais, a depender de quem são.

Para os Macuxi, plantas são seres volitivos com personitude (*personhood*), visto que possuem *ekaton*, essência que anima os seres vivos (DALY, 2015). *Ekaton* equivale ao *ekati* dos Wai Wai, conceito substancial definido como alma, sombra, duplo, imagem, força, energia, essência vital ou vitalidade espiritual (FOCK, 1963; G. MENTORE, 2005; HOWARD, 2001). Ouvi que vegetais reagem e se manifestam por terem *ekati*. Sem ele ninguém se comunica e interage (VALENTINO, 2019). Um pouco de *ekati* pode ser encontrado, por exemplo, em pegadas das pessoas, assim como pode ser transferido parcialmente (FOCK, 1963; G. MENTORE, 2005) e, conforme meus interlocutores, para afetar alguém, basta usar os restos de comida deixados em seu prato ou pegar algo que essa pessoa usa frequentemente. Ainda, *ekati* de diversos seres são manipulados na construção dos humanos no Mapuera. Não detalharei isso aqui, destaco apenas que substâncias e subjetividades vegetais incorporadas pelos humanos na fabricação da pessoa existem em diversas etnografias, e parece ser consensual entre os ameríndios que plantas têm perspectiva, demandam negociações e afetam os humanos (e.g. CABRAL DE OLIVEIRA, 2012; DALY, 2015; L. MENTORE, 2012; MORIM DE LIMA, 2017; SANTOS-GRANERO, 2012; SHIRATORI, 2018; SILVA, 2000).

Parece-me adequado pensar os vegetais no Mapuera enquanto outros que humanos. Hallowell (1960) utilizou o termo “*other-than-human*” para realçar que a noção de pessoa não se restringe aos humanos entre os Ojibwa. Para Stengers, outro que humano “*aponta para pessoas* que não achavam que eram humanas” (DIAS *et al.*, 2016, p. 175, *grifo nosso*), enquanto para Blaser e De La Cadena (2018), outros que humanos indicam atores participantes de relações políticas. As interações com eles são afetivas e não representacionais, pois são existentes e não devem ser reduzidos a metáforas e crenças (DE LA CADENA, 2019). Precisamos ultrapassar a tolerância e o “Antropo-cego” no qual apenas um mundo é criado, suprimindo mundos heterogêneos e separando ontologicamente natureza e cultura (DE LA CADENA, 2018).

A noção de personitude dos vegetais permite entender melhor informações etnográficas sobre os Wai Wai, pontuais e espalhadas, de que algumas plantas têm espíritos com hábitos perigosos (MEGGERS, 1987); que folhas de palmeiras afastam temíveis *worokyam*, curam e protegem crianças, integram momentos de passagem para a vida adulta e, junto ao tabaco, permitem que o xamã acesse espíritos auxiliares (FARABEE, 1924; FOCK, 1963). Pinturas à base de urucum protegem corpos humanos; determinadas cascas de árvores ajudam um xamã a sonhar (FOCK, 1963; YDE, 1965). Frutos específicos fazem uma pessoa virar xamã e, ainda, humanas podem engravidar de árvores (VALENTINO, 2019). A relação entre humanos e mandioca não é simbólica, mas identitária e intersubjetiva (L. MENTORE, 2012). Esse tubérculo é o alimento humano quintessencial que fortalece o corpo, fixando o *ekati* (HOWARD, 2001). Entretanto, para transformar o veneno em alimento, é preciso dispor da ajuda de muitos outros vegetais trançados, como cestos-cargueiros, tipiti, coadores, abanos, dentre outros⁹.

⁹ Pormenores do processamento da mandioca-amarga estão em Yde (1965).

Trançados advêm de interações perigosas. Se outrora resultaram da pesca de Mawary e/ou do encontro com Uruperi, hodiernamente o perigo está na interação com os vegetais para transformá-los. Cada um é de um jeito e todos se vingam (*ñesepanihya*). O buriti (*Mauritia flexuosa*) possui um “espírito cobra-grande” e, se for ofendido, faz a pessoa vomitar e ter fortes dores de barriga; enquanto palmeiras do gênero *Astrocaryum* picam e furam como as formigas (FOCK, 1963). Arumãs são bravos e altamente cortantes. Se despropositadamente cortados, os cipós deixam as pessoas perdidas na mata. Vegetais são outros que humanos que ajudam ou prejudicam os humanos. Tudo depende da diplomacia estabelecida com eles.

TRANÇAR ENQUANTO EVENTO COSMOPOLÍTICO

Na cosmologia Wai Wai, o mundo é composto por cinco camadas conhecidas, uma abaixo e pelo menos três acima do plano em que estão os humanos, afora outras desconhecidas (FOCK, 1963). Cada camada é habitada por seres específicos, alguns dos quais transitam entre elas para ajudar e/ou agredir os humanos (FOCK, 1963). O desconhecimento faz parte de um mundo diverso e deveras perigoso, cuja latência da cooperação não está descartada.

A negociação com outros que humanos vegetais reforça que os humanos não são as únicas pessoas do mundo, como posto na epígrafe (KRENAK, 2019). Trata-se de uma perspectiva cosmopolítica (STENGERS, 2005), na qual o “cosmos” não corrobora um universo comum ao trazer insegurança por designar “o desconhecido, que constitui esses mundos múltiplos, divergentes...” (STENGERS, 2018, p. 447). Assim, a cosmopolítica com os vegetais no Mapuera é pluriversal, no sentido discutido por De La Cadena (2019). Pluriverso são múltiplos mundos imprescindíveis ao político: “*an analytic tool useful for producing ethnographic compositions capable of conceiving ecologies of practices across heterogeneous(ly) entangled worlds*” (BLASER e DE LA CADENA, 2018, p. 4).

Uma ecologia das práticas (STENGERS, 2005) é central ao estudo dos trançados, pois, ao descrever como as interações ocorrem através do ambiente, do habitat, incluindo etologias¹⁰ correlatas, articula necessariamente distintos seres¹¹. Proponho então que os trançados do Mapuera resultam de operações técnicas que integram um “evento cosmopolítico” (STENGERS, 2005), já que este envolve diferentes protagonistas que, separados por uma fronteira, produzem diplomaticamente uma nova proposição, uma mutação que não depende somente dos humanos, já que os expõe a obrigações.

Assim, humanos são mais um dos elementos emaranhados que fazem emergir os trançados. Como a dimensão técnica amplia as possibilidades de abarcar diferentes seres, correspondendo a diversas maneiras de relação e mediação irredutíveis à ação de um sujeito sobre um objeto (SAUTCHUK e MURA, 2019), trançar no Mapuera ultrapassa o ato, rítmico e coordenado, de entrecruzar tramas e urdiduras¹². Envolve conhecimentos ecológicos, de comportamentos e personitades vegetais: onde gostam de viver; quais são suas qualidades materiais¹³; quem são seus donos/donas; quais espécimes cortar; como cortar além do ato físico em si, incluindo maneiras de pedir permissão. Requer também específicas apreensões da paisagem, criando distintas *tasksapes* (INGOLD, 2000).

¹⁰ Etologia é o estudo do comportamento dos animais em seu meio natural.

¹¹ Para Stengers (2005, p.187), não há ecologia relevante sem uma etologia correlata, tal como não existe etologia sem uma ecologia particular.

¹² Trama corresponde ao elemento ativo, enquanto o passivo é urdidura (RIBEIRO, 1985).

¹³ Qualidade é subjetiva e envolve conhecimento com o material e não teorias acerca dele, característico da ideia objetiva de propriedade (INGOLD, 2015).

Quando alguém vai na mata adquirir vegetais, essa pessoa está sendo observada por distintos *osom*, por isso se deve pedir permissão a eles, seja para *worokyam*, já que tecer é fazer sua roupa (*worokyam ponon*), seja para Deus, o que é mais recorrente atualmente. Várias pessoas rezam antes de adentrar na mata, afora posteriores solicitações específicas visando impedir a vingança do coletivo de outros que humanos envolvidos. Ao encostar em cada vegetal, é preciso solicitar mentalmente, como: “me deixa cortar seu filho”. Um artesão relatou que, quando estava aprendendo a tecer, recebia a visita do *ekatî* do arumã em seus sonhos. Ele estava cortando o arumã e ouviu: “O que você está fazendo? Vai fazer *tuuwa* (coador), *kwahsî* (tipiti), *weeci* (bandeja), *awci* (jamaxim) e *manari* (peneira)?”. Ao responder que sim o arumã treplicou, “Está bem, por isso não vou cortar seu dedo”. Destarte, o artesão passou a avisar mentalmente, “Eu quero te cortar, quero te fazer como tipiti, jamaxim, *pakara*, eu posso?”. Evidencia-se assim a ideia de que parte da planta se transformará sem deixar de ser completamente quem é. Será feita em algo particular, mas apenas permitirá isso mediante condições que persistem ao longo de sua vida.

O corte na mata não encerra a diplomacia. O arumã, por exemplo, questiona e provoca constantemente o artesão. Na aldeia, quando não o seguram direito nas etapas de cortes mais refinados, ele reclama agredindo. Ainda, é normal adentrar no dedo dos humanos para conquistá-los. Se o humano não gostar disso, o arumã dificultará ainda mais o processo.

Há vegetais que demandam luz do sol em sua transformação para se firmarem e não deformarem, como as prefoliações (*yatkîrî*) de palmeiras *Astrocaryum* sp e *Attalea* sp. Já arumãs e cipós não gostam disso. Ressecam e racham. Além de sombra fresca, podem até ficar dentro d’água e ser hidratados ao longo da manufatura (Figura 3). Trançar não depende só da vontade humana, e as demandas vegetais são centrais para que novas proposições se concretizem, levando-nos a repensar os materiais.



Figura 3. Exemplos de procedimentos necessários para o bom relacionamento com os vegetais. Fotos do autor.

KAHXAPU E KAHSOM KAHTOPO: REPENSANDO OS MATERIAIS

Como observado noutras línguas ameríndias (REICHEL-DOLMATOFF, 1985; SILVA, 2000, VELTHEM, 1998), não há em waiwai palavra específica para cestaria/trançado, pois trata-se duma definição ocidental¹⁴. Em waiwai, o termo *kahxapumko* engloba trançados e outras produções, como o beiju, por exemplo. Trançados são referenciados por nomes próprios, como *kwahsi*, *wayapamsi*, dentre outros. Seguindo R. Hawkins (1998), pode-se decompor a palavra *kahxapumko* em *ka/kas* ('pensar'; 'dizer'; 'fazer'); *-xapu*, que indica algo que foi feito e persiste; *-mko*, sufixo coletivizador. Ainda carente de aprofundamento linguístico, traduzo *kahxapumko* como "feitos que persistem" ou, como sugerido alhures (RODRIGUES e GASPAS, 2020, p. 175, nota 3): "artefatos que foram feitos e ainda existem".

Manufatura ou artefato podem ser sinônimos de *kahxapu*, já que destacam a qualidade de feito com técnica, habilidade e arte, ressaltando que trançar envolve todo o corpo (WENDRICH, 2012). Para Velthem (2020, p. 4), o termo artefato, "feito com arte", manifesta adequadamente o propósito das produções indígenas. Todavia, Knappett (2014) considera essa palavra deficiente por destacar que somente as produções humanas são relevantes. *Kahxapu* enquanto artefato é uma aproximação que não carrega a ideia de superioridade humana sobre os materiais, pois se encontra, por exemplo, no *xakwaru mîin kahxapu*, "casa [ninho] feita pelo japim". O japim tece sua casa habilmente a partir dos ossos ("nervuras centrais") dos folíolos de palmeiras. Homologamente aos trançados humanos, a casa de um japim é composta de corpos vegetais transformados. Inclusive, humanos negociam com essa ave, a dona das *kahxapumko*, para amplificar sua destreza tecelã, adquirindo sua inteligência. A "tecnogênese" (SAUTCHUK, 2015) no Mapuera não é puramente humana, mas compósita. Para compreender *kahxapu*, portanto, deve-se considerar que arte e técnica não são opostas e ambas expressam um saber-fazer sensível, engajado e sobretudo habilidoso, irrestrito aos humanos (INGOLD, 2001).

Antes de tornarem-se *kahxapu*, materiais são denominados *kahsom kahtopo*. *Kahtopo* pode ser "algo para se fazer"¹⁵. Conforme meus interlocutores, *kahsom* é "material para fazer, para trabalhar". Assim, *kahsom* equivale à "matéria boa para", ou melhor, a "outro que humano com potencial de ser transformado em manufatura". Se tal entendimento for adequado, *Kah-som* pode ter ainda relação com dono/dona (*osom*). Em todo caso, compreende-se *kahsom kahtopo* como "material a ser transformado", que pressupõe solicitação prévia e diplomacia.

Correspondendo a outros que humanos, materiais vegetais no Mapuera evocam o sentido pré-moderno da palavra, derivado do latim *mater*, "mãe", personagem concomitantemente primordial e engendrador (WITMORE, 2021), a qual subjaz a noção de componente ativo de um "mundo-em-formação" (INGOLD, 2015, p. 61). Isso nos leva então ao encontro da "ecologia das práticas" (STENGERS, 2005) com a "ecologia dos materiais" (INGOLD, 2012) para pensar os trançados enquanto compostos vegetais, pois qualquer matéria vivente não é "*pura indeterminación y pura pasividad; (...) es vehículo de energía informada*" (SIMONDON, 2007, p. 81). Pensá-los enquanto recursos desubjetivados à espera do esquema hilemórfico é desapreço a beleza do devir.

¹⁴ Para recente revisão sobre definições de trançados/cestaria, ver Rodrigues (2020).

¹⁵ Vocábulo composto por *ka*, "fazer/pensar", mais *-topo*, que ligado a verbos forma substantivos, podendo ter significações de agente, de ação, de propósito ou de instrumento (W. HAWKINS, 1962, p. 12).

TRANÇADOS: CORPOS QUE EMERGEM

Trançados são parcialmente constituídos por materiais/substâncias/energias vitais (*ekati*) dos vegetais, ao mesmo tempo em que adquirem outras capacidades no fluxo da manufatura que agrega diferentes plantas, metamorfoseando-as num *kahxapu*, com corporalidade específica. Como trançar é fazer a roupa de *worokyam*, a técnica pode ser entendida enquanto transdução vegetal. Inspirada em Simondon (2020), transdução pressupõe que, ao longo do fluxo das operações técnicas, ocorre transporte de energia da matéria que, no decorrer da ação, se transforma de fase em fase na individuação de algo, em sua própria ontogênese¹⁶. Transdução é o devir da individuação, que é apenas uma fase do ser, pois toda matéria é “capacidade de devir” (SIMONDON, 2020, p. 44).

Tomemos como exemplo uma palmeira *Astocaryum sp*, como o tucumã ou murumuru, cujas prefoliações (*yatkîri*) podem compor um *wayapamsi*. Quando pequena, enquanto cria/filha (*yîmxîkri*), suas folhas diferem bem das que possuirá ao ser maior, momento em que seus *yatkîri* poderão ser trançados. Nessa ontogênese, as *yatkîri* deixam de ser o que eram antes, já que são parcialmente cortadas, mas carregam em si um pouco de sua fase anterior. Trata-se de mais um momento de suas vidas que, ainda, no decorrer de sua atuação enquanto *kahxapu*, se modificarão até deixarem de compor um trançado (Figura 4). Se plantas são organismos modulares, trançar segue a modulação, porquanto é adição paulatina e constante de fasquias (módulos), mediante fórmulas específicas, até serem arrematadas (Figura 5). A integração de tramas e urdiduras faz crescer qualquer trançado (BUNN, 2014), seguindo um crescimento típico vegetal.

¹⁶ “Por transdução, entendemos uma operação – física, biológica, mental, social – pela qual uma atividade se propaga de próximo em próximo no interior de um domínio. (...). A transdução corresponde a essa existência de nexos que nascem quando o ser pré-individual se individua; ela exprime a individuação e permite pensá-la; é, portanto, uma noção a uma só vez metafísica e lógica; aplica-se à ontogênese e é a própria ontogênese” (SIMONDON, 2020, p.29-30).



Figura 4. Esquema ilustrativo da sequência de fases da vida de uma palmeira *Astrocaryum*, cujas prefoliações são transformadas em trançado. Fotos do autor.

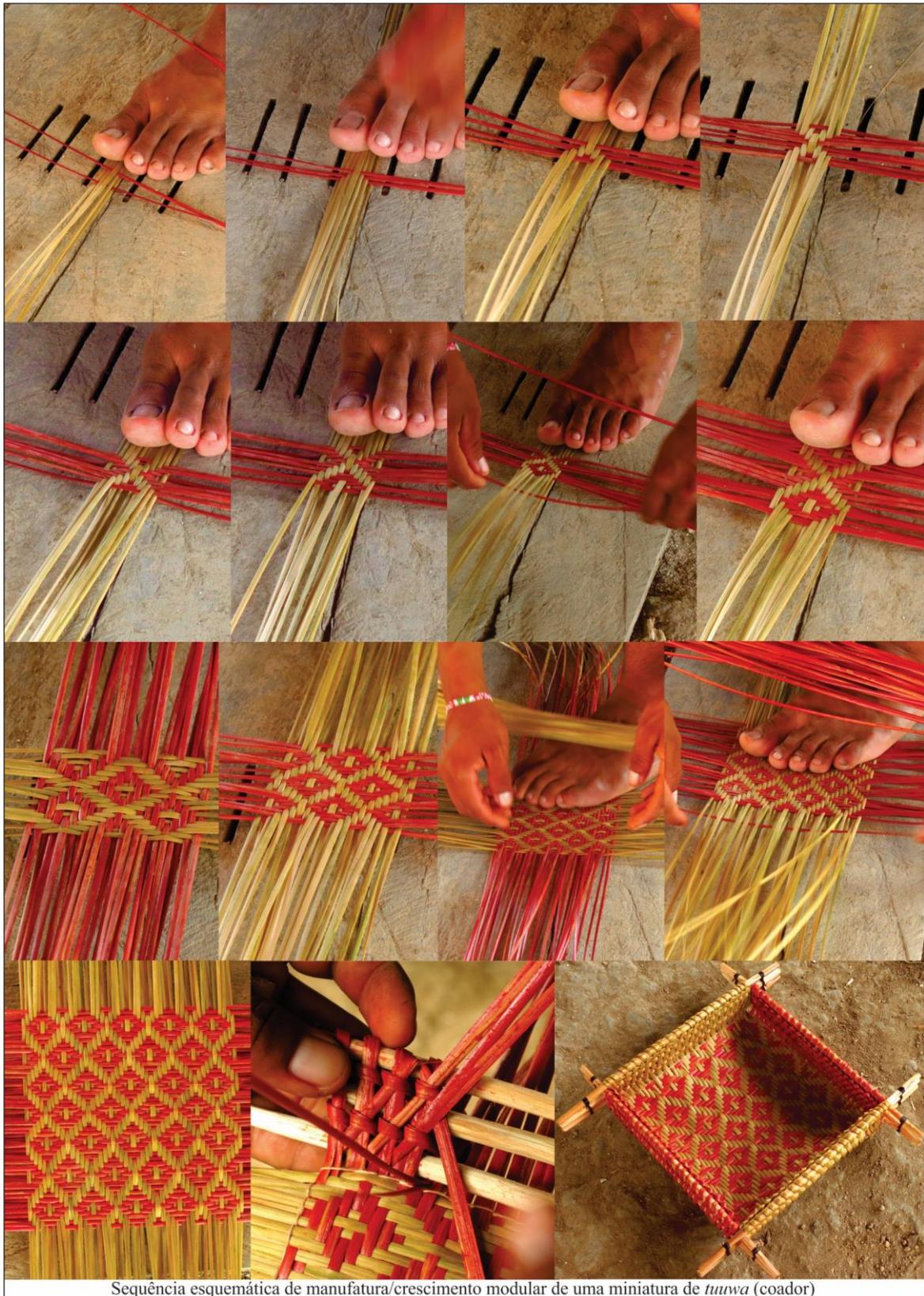


Figura 5. Fazer/crescer modularmente um trançado. Fotos do autor.

Visto que entre os ameríndios os corpos humanos são cuidadosamente fabricados de diferentes maneiras (SANTOS-GRANERO, 2012; SEGGER *et al.*, 1979), a própria individuação, enquanto teoria do ser polifasado que transcende o monismo ontológico

(SIMONDON, 2020), ajuda-nos a pensar essa construção. Além da convivência, nutrição, compartilhamento de substâncias e construção do parentesco, centrais na fabricação da pessoa Wai Wai e demais *yana* convivas (e.g. CAIXETA DE QUEIROZ, 2015; G. MENTORE, 2005; HOWARD, 2001; VALENTINO, 2019), a ecologia das práticas de um humano e seus vínculos construídos com outros seres também faz ele ser o que é. A individuação possibilita a tecnogênese (SAUTCHUK, 2015), e o potencial transformativo de materiais e artefatos sobre os humanos no Mapuera corrobora outros trabalhos (SILVA, 2000, 2019; VELTHEM, 2003, 2009) que abordam questões sociais de ensino-aprendizagem, também presentes no Mapuera, mas que ultrapassam este artigo.

Numa ecologia da vida orgânica e ativa, os seres assumem suas formas particulares uns em relação aos outros (INGOLD, 2000). Se trançar é facilitar a mudança de forma de vida vegetal, a própria interação com esses seres faz crescer concomitantemente cesto e pessoa cesteira (BUNN, 2014). Esta dimensão orgânica dos materiais transformados/transformadores transcende o antropocentrismo entranhado na ideia de “cultura material”, pois justapõe fazer e crescer enquanto “*making-in-growing, or growing-in-making*” (INGOLD e HALLAM, 2014, p.5). Trançados e humanos são feitos e crescem simbioticamente.

Considerar somente o resultado final de um feito é o que leva a reduzir materiais a objetos, pois se ignora que manufaturar é lidar *com* e não fazer *para* (BUNN, 1999). Existe entre os artesãos do Mapuera um plano geral do que se quer fazer, que pode ser estudado através da cadeia operatória¹⁷ (COUPAYE, 2017; LEMONNIER, 1992; LEROI-GOURHAN, 1964), incluindo as amplificações das habilidades humanas para tal. Contudo, o vir a ser *kahxapu* decorre no trançar. Não adianta aprender com os mais experientes, se vincular ao japim e não se engajar com o arumã. Se não for estabelecida uma boa relação, o arumã dificultará sua transformação pelo artesão, corroborando a ideia de que um gesto técnico é uma pergunta que causa resposta dos materiais (INGOLD, 2012). Como observei e experimentei no Mapuera, trançar não é fruto da mente que projeta separada do corpo que executa. Muitos artesãos, inclusive, mencionaram que são seus dedos que sabem fazer padrões específicos. Ao tecer um *tuuwa* (coador), por exemplo, a atenção incide sobre a fórmula de padronização entre tramas e urdiduras e não no ato de coar a massa de mandioca (uma atividade feminina).

Trançar não é impor uma elaboração estritamente humana aos vegetais. Artesãos consideram a ecceidade da matéria que “abriga a coerência da forma antes da tomada de forma” na individuação (SIMONDON, 2020, p. 60). Eles seguem com os vegetais (INGOLD, 2012) e isso, no Mapuera, alicerça a escolha de arumãs mais resistentes e compridos para fazer tipitis, em relação a outros menores e mais frágeis, bons para se transformarem em outros trançados. Em certa medida, isso também remete às características de performance esperadas (SCHIFFER e SKIBO, 1997), mas o pragmatismo que esse conceito pode evocar não deve ofuscar que fazer/crescer não se reduz apenas aos humanos.

Produção e uso de artefatos lembram que algumas coisas, histórias e gestos devem ser pensados conjuntamente, pois evocam as razões pelas quais estão vinculados (LEMONNIER, 2012). No Mapuera, trançar emaranha-se a outras tecnologias, desde a pescaria de Mawary. Trançados surgem de técnicas/padrões gráficos que exibem partes de muitos seres aquáticos, como “casca do tamoatá”, “brânquias do trairão”, “peito do

¹⁷ Apesar de críticas, como as de Ingold (2012; 2015), de que cadeia operatória separa teoria da prática através da “imagem mental” enfatizada em alguns de seus usos, ela é polivalente e de emprego flexível, possibilitando documentar, reconstituir, descrever e “qualificar as *relações humanos-matérias*, demonstrando seu caráter *intrinsecamente social*” (COUPAYE, 2017, p. 479).

jacaré”, etc., mas alguns padrões têm mais de um nome e há técnicas/grafismos com partes de outros seres, aprendidos da pele de Uruperi (Figura 6). Trançados nascem do umbigo (*puñuru*)¹⁸, e uma técnica significativa corresponde ao “rabo do pacu” ou “rabo da piranha”, conhecido como “umbigo ampulheta” (RIBEIRO, 1985, p. 63). Quando marchetado, ele é emoldurado por linhas escuras, denominadas *yxiwirin*, “o jeju dele”, afinal o jeju (*Hoplerythrinus unitaeniatus*) tem linha escura em seu corpo. Fazer esse padrão é “*xiwiri me*” em waiwai, que significa “tornando-o jeju” ou “colocando jeju”¹⁹. Trata-se, assim, duma transformação vegetal em padrões corporais de peixes na formação de um novo ser, por mais que isso seja temporário, já que o trançado desaparecerá um dia. Para isso é preciso *parata me*, equivalente a “tornar *parata*”, nome da flecha de três pontas usada na pesca de pequenos peixes (YDE, 1965, p. 110). *Parata me* denomina o ato transitório e ritmado de levantar e abaixar três urdiduras para passar as tramas, indicando o quão significativo são gestos técnicos. Portanto, para colocar ou transformar em *xiwiri*, é preciso antes tornar *parata*, demonstrando a pretérita conexão entre distintas tecnologias (Figura 7). A metamorfose em jeju é parte do estilo tecnológico (LEMONNIER, 1992) e vai além de si mesmo, já que retoma o passado, opera na individuação de um novo ser e menciona técnicas vinculadas a outras ecologias de práticas. Trançar não é impor, mas fazer emergir uma nova forma de vida através de relações entre humanos, vegetais e outros seres. Não por acaso que a explicação indígena enfatiza que Mawary pescou os trançados das profundezas das águas.



Figura 6. Exemplos de técnicas/grafismos com partes de diferentes seres. Foto do arremate do jamaxim: Sarah Hissa. Demais fotos do autor.

¹⁸ A denominação umbigo para o início também foi observada por Frikel (1973).

¹⁹ Conforme R. Hawkins (2002, p. 32), *me* “indica tornando-se, ou tornou-se”. Conforme Walter Wai Wai (2017, p. 16), *Waiwai me* significa “colocar Waiwai dentro da pessoa”.



Figura 7. Nascimento dos trançados e o entrelaçamento de gestos e padrões técnicos que conectam tecer e pescar. Desenhos e fotos do autor.

Ao emergir, mediante adições de diferentes partes de corpos vegetais, esses seres adquirem novas características corporais e comportamentais. Além de partes de outros animais postas no próprio ato técnico/gráfico, podem receber ainda outras partes, como osso de macaco feito em costas do pente e penas de aves enquanto brincos. Compostos de vegetais metamorfoseados, trançados têm partes corporais específicas, articuladas entre si de maneira própria. Ou seja, se nem toda planta tem canela, nem todo trançado tem perna. *Wayapamsi* tem cabeça, boca e corpo; *kwahsi* tem cabeça, boca, esteio da boca, corpo, nádegas e ânus; *manari* tem rosto e pintura facial, braço, perna e brincos de penas postos na extremidade de seu raio de nadadeira, elemento remanescente de quando era outro ser debaixo d'água (Figura 8).

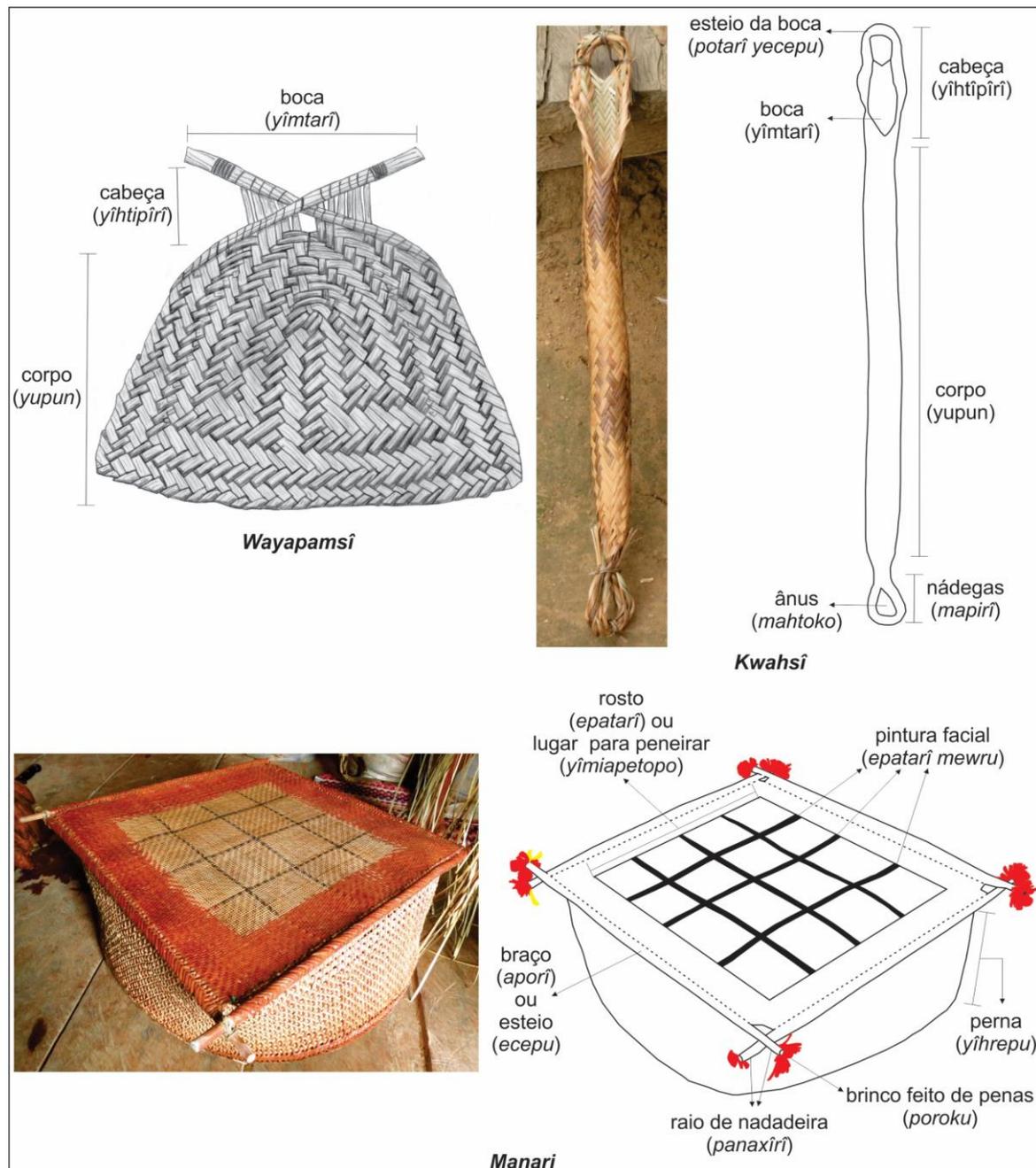


Figura 8. Exemplos das características corporais de alguns trançados. Desenhos e fotos do autor.

Enquanto seres, trançados têm aptidões específicas e, justamente por serem ainda vegetais, permanecem parados e quietos aos olhos humanos. Sua capacidade de reagir e afetar decorrerá do comportamento humano e isso é uma continuidade da diplomacia entre humanos e vegetais. Um ancião relatou que antigamente os xamãs orientavam as pessoas a não destratar os *kahxapumko* para evitar a vingança deles motivada por seus *ekati*. Muito provavelmente trata-se do *ekati* de diversos vegetais mantidos na transdução. Se enquanto *kahsom kahtopo* plantas têm energia/substância que alicerça a interação, não faz sentido que percam tudo ao tornarem-se *kahxapu*. O fato do arumã questionar o artesão, mesmo depois de cortado, reforça essa possibilidade. Contudo, um trançado é composto de diferentes vegetais e reage também por sua corporalidade que fundamenta

sua prosopomorfia²⁰, uma ideia semelhante à “imagem conceitual” que Velthem (2009, p. 214) usou para referenciar a “serpentinidade” do tipiti. Inclusive, essa prosopomorfia outrora era manipulada pelos xamãs que recorriam ao abano para convocar o vento e limpar o céu das chuvas, assim como ao tipiti para fazer chover. Outrossim, é possível que parte do *ekati* e subjetividade artefactual se relacione também de alguma forma à apropriação e ao contato íntimo com seu proprietário, como se fosse extensão deste, conforme discutido por Santos-Granero (2009).

Wayapamsi possui desenhos que formam linhas curvas²¹, que vão e voltam. Por isso, se um humano abanar a si próprio, o *wayapamsi* fará ele se perder na mata, fazendo-o ir e voltar, sem encontrar o caminho. Para evitar de ficarem orelhudas, crianças não podem sentar sobre o *wayapamsi* que, ainda, não pode ser xingado. Caso essa regra seja desobedecida, este tornará orelhudo/a o/a filho/a da pessoa que o ofendeu. Capaz de espremer e retirar líquido, *kwahsi* emagrece os futuros cônjuges de uma pessoa caso ela o estique/comprima despropositadamente. Mulheres jamais devem se alimentar sentada sobre ele para não defecar e urinar durante o parto. Se o *kwahsi* arrebentar em pleno uso e cair no chão, todo seu conteúdo deve ser descartado. Caso contrário, o marido da mulher que o estava manipulando cairá da árvore. Feita majoritariamente com arumã, *manari* fragmenta o que se põe sobre ela com seus pequenos buracos, peneirando a massa de tapioca, por exemplo. Por isso, causa feridas nas nádegas daqueles que se atrevem a sentar sobre ela; quando posta sobre a cabeça também causa feridas e ainda faz a pessoa ficar perdida na mata.

Existem muitos outros exemplos, porém interessa ressaltar que tais possibilidades acontecem pela aptidão dos *kahxapumko* não se restringir apenas à forma de seus corpos, mas também pelas características dos vegetais que os compõem. Partes do arumã feitas em *kwahsi* e *manari*, assim como de palmeiras *Astrocaryum sp* feitas em *wayapamsi*, continuam agressivas e me parece que isso também contribui para a eficácia desses trançados, tanto para ajudar quanto para revidar. *Manari* ainda é composta por cipós em sua perna e isso pode contribuir para a pessoa se perder na mata.

Trançados precisam ser estudados além do pragmatismo e de sua estética. Sendo assim, “*There is no message to be deciphered in the shape of the decorations on these artefacts*” (LEMONNIER, 2012, p. 13), já que, conforme este autor e Hurcombe (2014), as percepções e significações humanas são construídas ao longo da experimentação de produção e interação com diversos materiais. No Mapuera, o reconhecimento das características do arumã, antes e depois de trançado, é adquirido pela convivência com esses seres e não apenas por sua visualização. A corporalidade do trançado e as características comportamentais dos vegetais que o compõe indica que a agência artefactual não se restringe apenas às vontades e extensões humanas.

Materialidade e agência não são palavras mágicas que explicam tudo, é preciso qualificá-las (LEMONNIER, 2012). Uma noção corrente é a agência proposta por Gell (2018[1998]), que estabelece uma hierarquia entre agentes “primários”, os humanos, e “secundários”, as coisas e animais²². Para este autor, os “secundários” não são autossuficientes, mas mediadores da ação social dos primeiros e, apesar de enfatizar o fazer na compreensão da abdução da agência das coisas, sua ideia considera apenas a ação

²⁰ Prosopomorfia refere-se à possibilidade da morfologia indicar a pessoa e, conforme Viveiros de Castro (2004), os xamãs são especialistas nesse tipo de reconhecimento.

²¹ É o único trançado, no Mapuera, que apresenta linhas curvas.

²² Plantas sequer constam em sua argumentação: “A agência social pode ser exercida em relação às “coisas”, assim como pelas “coisas” (e também animais)” (GELL, 2018, p.47).

humana social que distribui e projeta sua agência através de índices²³. Para Ingold (2012, 2015), recorrer a tal noção só faz sentido quando a vida dos materiais foi conceitualmente retirada de antemão, pois eles são ativos e estão em movimento.

Conforme Bunn (2014), a capacidade de resposta vegetal ao longo de sua transformação não equivale à agência no sentido de Gell (2018[1998]), porquanto este conceito implica numa qualidade atribuída pelos humanos ao material, desconsiderando que na manufatura os humanos precisam ouvir e responder ao vegetal. Isso ocorre com o arumã que provoca aqueles que não sabem lidar com ele. Afora as capacidades de seus *osom*, a agência dos seres vegetais decorre de seu *ekati* e características corporais. Inclusive, a ideia de ser fez Barcelos Neto (2011) considerar que o sentido conceitual dos grafismos Wauja ultrapassa a discussão de Gell (2018[1998]). Em suma, o caso dos trançados no Mapuera corrobora a ideia de que, para os ameríndios amazônicos, a agência artefactual vincula-se à subjetividade e à alma/energia das coisas (SANTOS-GRANERO, 2009).

Não apenas os vegetais, trançados ou não, possuem capacidade própria. Outrora os Wai Wai recorriam aos poderes de seixos e até a lâminas de machado de pedra para cortar feitiços (FOCK, 1963). Ademais, conforme outros povos, lâminas de machado roncam e isso é um modo de expressão de seus donos (CABRAL, 2017); a argila é viva, tem subjetividade, intencionalidade e precisa ser morta para se transformar em pote (SILVA, 2019); o espírito do arco-íris indica o lugar e prepara a argila para a olaria (MACHADO, *et al.*, 2020).

Reduzir toda a agência aos humanos é desconsiderar as pessoas outras que humanas. Distinguir materiais modificados ou não pelos humanos é central para inferências arqueológicas, porém:

the problem is that we have tended to ontologize it. The hand-axe is no more material because it has been worked; nor does 'culture' inhere in it as a kind of substance. The stone has simply been transformed or crafted by human action. ...it does not mean that the axe contains the human agency that has been invested in its manufacture, or that it has become divorced from nature. (THOMAS, 2007, p. 15).

As teorias indígenas, quando tratadas como posições ontológicas e não como crenças, auxilia-nos a reconfigurar a teoria arqueológica (ALBERTI, 2016). Sua crítica à excepcionalidade humana é pertinente, pois a Terra é um organismo vivo, respira, tem coração e os humanos vivem com ela, junto a outras entidades (KOPENAWA e ALBERT, 2015; KRENAK, 2019). Agência não emana apenas dos humanos ou de suas extensões enquanto índice abdutores. Segundo a socióloga indígena Watts-Powless (2017), a agência é dada desde a criação do mundo e tudo que existe a incorpora física-espiritualmente enquanto extensão da própria Terra, pois nasce e habita o que ela chamou de “Lugar-Pensamento”.

A continuidade das vitalidades vegetais após metamorfose é uma possibilidade baseada no conhecimento indígena empírico, adquirido através da prática e convívio com outras formas existenciais. Os povos do Mapuera reconhecem as peculiares formas de ser vegetal e uma delas é a possibilidade de se transformar, combinando-se com diversos seres para vir a ser trançado. Isso requer desconstituição e reconstituição de corpos (SANTOS-GRANERO, 2009), sendo um processo de composição cujas tramas envolvem partes de pessoas vegetais. Reduzir isso a fetiche sobre o que rotulamos como cultura

²³ “...o índice é ele próprio visto como resultado e/ou o instrumento da agência social. Um “signo natural” como “fumaça” (...) não interessa aos nossos propósitos” (GELL, 2018, p.44).

material é reafirmar a suposta superioridade da razão ocidental para entender a materialidade de populações que não compartilham dessa visão e que acima de tudo convivem com esses seres muito antes da ciência reduzi-los a objetos: “Temos que abandonar o antropocentrismo; há muita vida além da gente...” (KRENAK, 2020, p.81).

A PERSISTÊNCIA DOS TRANÇADOS NO MAPUERA

As ponderações acima evidenciam que a agência de Gell (2018[1998]) tem limites a depender do contexto e das pessoas envolvidas. O que não significa invalidá-la. Nos casos de relações entre humanos mediadas por artefatos, o estudo de coleções etnográficas de trançados e cerâmicas Wai Wai (RODRIGUES e GASPAR, 2020) sugeriu que os indígenas recorreram a certos *kahxapu* enquanto “tecnologia do encanto” (GELL, 2005) dentro de suas práticas de trocas. Todavia, a existência dessas coleções, apesar dos inúmeros aspectos positivos, realça um pensamento que privilegia a preservação duma fase da existência material. Enquanto para os povos do Mapuera vegetais nascem, crescem – alguns podem ser feitos em trançados –, modificam-se paulatinamente e aos poucos retornam à terra/água, sua manutenção nos museus denota materialmente a ênfase ocidental na noção de cultura material.

Em entrevista, Jaime Wai Wai relatou que ele e seus parentes sentem-se incomodados ao saber que os museus guardam muitos feitos de seus antepassados e constantemente se pergunta “por que os brancos guardam nossas coisas? Por que a gente não guarda as coisas deles?” (RODRIGUES *et al.*, 2020, p. 118). Quando argumentei sobre a importância de manter os *kahxapumko* nos museus, por exemplo, para fins educativos e de registro de formas de fazer que se alteram com o tempo, ouvi que interessa as coisas continuarem a ser feitas, persistindo na memória das pessoas. Ainda temos muito a conversar, mas isso corrobora a discussão de que o futuro da Arqueologia depende da relevância, audiência e dos benefícios que pode trazer para as mais diversas comunidades (ATALAY, 2012). E ela não precisa restringir-se aos materiais denominados arqueológicos, já que integrar os “objetos etnográficos” é um potente caminho para ultrapassar a separação colonialista entre indígenas do presente e do distante passado arqueológico (GASPAR e RODRIGUES, 2020). Nesse sentido, a ficção provocativa de que a Arqueologia um dia transcenderá a obsessão hilemórfica e preservacionista, que anuvia a percepção de que o que persiste se origina o tempo todo, é pertinente:

In focusing on such things – persistent but not preserved, experientially ever-present yet ever absent from the record – current archaeology is interested not in their antiquity, not in how old they are, but in what we could call their ‘pastness’, recognizing them as carryings on along temporal trajectories that continue in the present. From the fixed standpoint of antiquity, what carries on also passes, and it thus ephemeral. If our interest is with ‘pastness’, however, it is the things that carry on that last, whereas the enduring constituents of the archaeological record, comprising the cast-offs of time and history, are ephemeral. (INGOLD, 2010, p. 164).

Entendidos como uma das tecnologias mais antigas e diversas da humanidade, os trançados persistem na vida de inúmeras populações (ADOVASIO, 1977, 2021; HURCOMBE, 2014; S. SILVA, 2003). Embora intelectualmente invisibilizados, há evidências arqueológicas espalhadas por todo Brasil (COSTA, 2016; RODRIGUES, 2020). Os ameríndios têm plena consciência da pretericidade (*pastness*) dos trançados, por mais que não expressem isso em forma de datas absolutas, próprias de uma compreensão linear de tempo. Entre os Wayana, por exemplo, trançados são corpos despedaçados que carregam em si informações dos tempos primevos (VELTHEM, 2003). No Mapuera,

vegetais trançados seguem na vida com os humanos e a cada vez que são tecidos é como se estivessem sendo pescados, como fez Mawary, ou adquiridos após encontro com Uruperi. Trançados, portanto, são multitemporais e multiespaciais. São evidências materiais de que as *yehtoponho* (“histórias”) permanecem atuais e estão revividas nas tramas de um trançado qualquer. O próprio entendimento de que trançar é fazer a roupa de *worokyam* realça a coexistência simultânea do passado e presente, pois esses seres são mais antigos que os humanos.

A etnoarqueologia é crucial para ampliarmos o conhecimento sobre os perecíveis, a exemplos de Silva (2000; 2009b), Baptista da Silva (2001), Caromano (2017) e Cascon (2017). Como as demais tecnologias perecíveis, trançados possibilita-nos acessar informações indisponíveis naquelas mais duráveis (JOLIE e MCBRINN, 2010). Embora pouco abordados pela etnoarqueologia, estudá-los não é simplesmente mudar os materiais, mas abrir outras janelas de percepção da vida para entender mais holisticamente as relações entre humanos e o mundo material (RODRIGUES, 2020).

Desde Ribeiro (1988), sabe-se que os ameríndios das terras baixas da América do Sul lidam majoritariamente com vegetais para fazer seus artefatos. Conforme Hurcombe (2014), vegetais possivelmente foram os primeiros materiais com os quais os humanos interagiram em sua evolução e, juntamente com outros orgânicos, constituem a maioria dos materiais integrantes de todos os aspectos da vida humana; sua recorrente ausência dos registros arqueológicos não deve refletir em nossas interpretações e os vestígios botânicos precisam ser pensados além da domesticação, alimentação e contextualização ambiental. Plurivalentes, vegetais propiciam diferentes materiais para moradia, combustíveis, vestimenta, recipientes, instrumentos e meios técnicos para alimentar o corpo e a alma, possibilitando ainda que outras facetas das identidades sociais sejam construídas (HURCOMBE, 2014).

Furquim (2018, p. 202, nota 25) acredita ser “necessária uma aproximação maior entre a arqueologia e a etnologia relativa à relação entre pessoas e plantas” que abarque donos/donas e demais espíritos. O presente trabalho corrobora e contribui para isso, reforçando ainda o potencial da etnoarqueologia em integrar ontologias indígenas na Arqueologia, trabalhando com diferentes aspectos da materialidade e temporalidade (LANE, 2015; LYONS e DAVID, 2019; SILVA, 2019). Quando feita com as pessoas e não apenas sobre elas, pode-se colaborar para a descolonização da Arqueologia, mesmo valendo-se dum tema corrente na disciplina: tecnologia.

A tecnologia dos trançados dos povos do Mapuera foi o caminho pelo qual compreendi a centralidade de considerar a cosmopolítica entre humanos e outros que humanos em suas respectivas ontogêneses, ultrapassando a ideia de representação. Sem isso é impraticável pensar “uma tecnologia através da qual as pessoas e as coisas se constituam mutuamente” (GONZÁLEZ-RUIBAL *et al.*, 2013, p. 130). Descentrar os humanos, integrando-os aos demais viventes não é ser pós-humanista, mas enxergar que todos os seres são compostos (HARAWAY, 2016). No Mapuera, vegetais são pessoas que se posicionam numa interação, e suas características físicas são pistas para compreender não só o que são, mas quem são. Resistência, comprimento e capacidade de corte do arumã são centrais para os transformar em *kwahsi* e *manari*, mas somente a realidade física não dá conta de compreender tudo, pois desconsidera sua personitude agressiva.

O caminho da preservação não necessariamente precisa ser o de acumular, de tentar controlar que a junção da forma e matéria permaneçam estáticos, mas o de prosseguir fazendo, mantendo as relações conforme diferentes gerações de pessoas se sucedem. Claro que em meio a continuidades existem mudanças e aquilo que se preserva em sítios arqueológicos e museus ajuda-nos a vislumbrar isso. Mas esse não deve ser o único foco da Arqueologia. Persistência é a característica dos trançados no Mapuera e isso é um bom

exemplo sobre a importância de prosseguir vivendo bem com outros seres, ressaltando ainda que humanos contribuem para continuar a emergência de outras formas de vidas e com isso modificam a si mesmos com e por elas.

AGRADECIMENTOS

Sou grato às pessoas do Mapuera, que autorizaram a pesquisa, me acolheram, ensinaram e cuidaram de mim, em especial a meus amigos Jaime, Roque, Cooni, Otekmi e Walter Wai Wai, por todas as conversas de pesquisa e ajudas com a língua waiwai. Agradeço também minha orientadora Fabíola Silva, meu co-orientador Ruben Caixeta de Queiroz, Meliam Gaspar e Marcony Alves, meus colegas e companheiros de LINTT, por suas leituras prévias e sugestões valiosas. Não poderia deixar de mencionar Débora Soares e Laura Furquim pelo compartilhamento de ideias e textos sobre cosmopolítica e vegetais. Muito obrigado! Agradeço também às pessoas que foram pareceristas deste artigo e aos financiamentos do Conselho Nacional de Pesquisa - CNPq (Processo n.144871/2017-3) e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo - FAPESP (Processo n. 2017/13343-4). Por fim, dedico este texto à memória do sábio *pooco* Renato Poriciwi Wai Wai, vítima da COVID-19.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADOVASIO, James. *Basketry Technology*. Chicago: Aldine Publishing Company, 1977.
- ADOVASIO, James. Fifty years with baskets. *North American Archaeologist*, v.42, n.2, p. 119-139, 2021.
- ALBERTI, Benjamin. Archaeologies of Ontology. *Annual Review of Anthropology*, n. 45, p. 163-79, 2016.
- ATALAY, Sonya. *Community-Based Archaeology*. Research with, by, and for Indigenous and Local Communities. Berkeley: University of California, 2012.
- BAPTISTA DA SILVA, Sergio. *Etnoarqueologia dos Grafismos Kaingang: um modelo para a compreensão das sociedades proto-Jê meridionais*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. *Apapaatai*. Rituais de máscaras no Alto Xingu. São Paulo: Edusp, 2008.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. A serpente de corpo repleto de canções: um tema amazônico sobre a arte do trançado. *Revista de Antropologia*, v. 54, n.2, p. 981-1012, 2011.
- BIAGETTI, Stefano; LUGLI, Francesca. (Eds.). *The Intangible Elements of Culture in Ethnoarchaeological Research*. Cham: Springer International Publishing AG, 2016.
- BLASER, Mario; DE LA CADENA, Marisol. Pluriverse: Proposals for a World of Many Worlds. IN: DE LA CADENA, Marisol; BLASER, Mario (eds.). *A World of Many Worlds*. Durham/London: Duke University Press, 2018. p. 1-22.
- BOS, Gerrit. Atorai, Trio, Tunayana and Wai Wai in early eighteen century Records. *Folk*, v. 27, p. 5-15, 1985.

- BRIGHTMAN, Marc. Creativity and control: property in Guianese Amazonia. *Journal de la Société des Américanistes*, n. 96, v. 1, p. 135-167. 2010.
- BUNN, Stephanie. Making Plants and Growing Baskets. IN: HALLAN, Elizabeth; INGOLD, TIM (Eds.), *Making and Growing: Anthropological Studies of Organisms and Artefacts*. FARNHAM: Ashgate, 2014. p. 163-181.
- BUNN, Stephanie. The importance of materials. *Journal of Museum Ethnography*, n. 11, p. 15-28, 1999.
- CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. *Entre Plantas e Palavras: modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- CABRAL, Mariana Petry. Sobre el Ronquido del Haca y Outras Cosas Extrañas: reflexiones sobre la arqueología y outros modos de conocimiento. IN: PELLINI, José; ZARANKIN, Andrés; SALERNO, Malisa (Eds.), *Sentidos Indisciplinados: arqueología, sensorialidad y narrativas alternativas*. Madrid: JAS Arqueología, 2017. p.221-249.
- CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben. A saga de Ewka: Epidemias e evangelização entre os Waiwai. In: WRIGHT, R. (Org.). *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999. p.256-283.
- CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben. Cosmologia e História Waiwai e Katxuyana: Sobre os Movimentos de Fusão e Dispersão dos Povos (Yana). In: GRUPIONI, D.F.; ANDRADE, L.M.M. (Orgs.) *Entre Águas Bravas e Mansas: índios & quilombolas em Oriximiná*. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo/Iepé, 2015. p. 104-132.
- CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben. *Trombetas-Mapuera. Território indígena*. Brasília: FUNAI-PPTAL, 2008.
- CAROMANO, Caroline. *Botando lenha na fogueira: um estudo etnoarqueológico do fogo na Amazônia*. Tese (Doutorado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
- CASCON, Leandro. *Indo à Raiz da Questão: repensando o papel de plantas cultivadas no passado Amazônico através da etnoarqueologia entre os Asurini do rio Xingu*. Tese (Doutorado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
- COSTA, Flávia R.C. *Guia de marantáceas da Reserva Ducke e da Reserva Biológica do Uatumã*. Manaus: INPA, 2008.
- COSTA, Rodrigo. *Palha e Tala: estudo da tecnologia do trançado entre grupos pré-históricos brasileiros*. Tese (Doutorado em Arqueologia) - Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.
- COUPAYE, Ludovic. Cadeia operatória, transectos e teorias: algumas reflexões e sugestões sobre o percurso de um método clássico. IN: SAUTCHUK, C.E (Org), *Técnica e Transformação: perspectivas antropológicas*, Rio de Janeiro: ABA publicações, 2017. p. 475-494
- CUNNINGHAM, Jerimy. Ethnoarchaeology beyond Correlates. *Ethnoarchaeology*, v.1, n.2, p. 115-136, 2009.
- DALY, Lewis. *The Symbiosis of People and Plants: ecological engagements among the Makushi Amerindians of Amazonian Guyana*. Tese (Doutorado em Antropologia) - Institute of Social and Cultural Anthropology, University of Oxford, Oxford, 2015.

- DAVID, Nicholas; KRAMER, Carol. *Ethnoarchaeology in action*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- DE LA CADENA, Marisol. Cosmopolítica indígena nos Andes: reflexões conceituais para além da “política”. *Maloca*, v.2, p.1-37, 2019.
- DE LA CADENA, Marisol. Natureza incomum: histórias do antropo-cego. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 95-117, 2018.
- DESCOLA, Philippe. Landscape as Transfiguration. *Suomen Antropologi*, v. 41, n. 1, p. 3-14, 2016.
- DIAS, Jamille; BORBA, Maria; VANZOLINI, Marina; SZTUTMAN, Renato; SCHAVELZON, Salvador. Uma ciência triste é aquela em que não se dança: conversações com Isabelle Stengers. *Revista de Antropologia*, v. 59, n. 2, p. 155-186, 2016.
- FARABEE, William Curtis. *The Central Caribs*. University Museum Anthropological Publications. Vol. 10. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum, 1924.
- FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, n. 13, p. 155-161, 2005.
- FOCK, Niels. *Waiwai religion and society of an Amazonian tribe*. Copenhagen: National Museum of Denmark, 1963.
- FRIKEL, Protásio. Os Tiriyó: Seu sistema adaptativo. *Völkerkundliche Abhandlungen des Niedersächsischen Landesmuseums Hannover*. Hannover: Kommissionsverlag Münsstermann-Druck KG, 1973.
- FURQUIM, Laura. *Arqueobotânica e Mudanças Socioeconômicas durante o Holoceno Médio no Sudoeste da Amazônia*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- GAGLIANO, Monica; GRIMONPREZ, Mavra. Breaking the Silence: language and the making of meaning in plants. *Ecopsychology*, v. 7, n. 3, p. 145-152, 2015.
- GASPAR, Meliam V.; RODRIGUES, Igor M. Mariano. Coleções etnográficas e Arqueologia: uma relação pouco explorada. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas*, v. 15, n. 1, p. 1-19, 2020.
- GELL, Alfred. *Arte e agência*. São Paulo: Ubu, 2018[1998].
- GELL, Alfred. A tecnologia do encanto e o encanto da tecnologia. *Concinnitas*, v. 1, n. 8, p. 41-63, 2005.
- GNECCO, Cristóbal; ROCABADO, Patricia Ayala. ¿Qué hacer? Elementos para una discusión. In: GNECCO, C.; ROCABADO, P. A. (Eds.). *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*. Bogotá: Universidad de Los Andes, 2010. p.23-47.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo. *La experiencia del otro: una introducción a la etnoarqueología*. Madrid: Akal, 2003.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo; HERNANDO, Almudena; POLITIS, Gustavo. Ontologia da pessoa e cultura material: manufatura de flechas entre os caçadores-coletores Awá. In:

- HERNANDO, A.; COELHO, E.M.B. (Orgs.). *Estudos sobre os Awá: caçadores-coletores em transição*. São Luís: Ed. EDUFMA/IWGIA, 2013. p. 91-130.
- GRUPIONI, Denise Farjado. The Guyanese Paradox. In: WHITEHEAD, N. L.; ALEMÁN, S. W. (eds.). *Anthropologies of Guayana: cultural spaces in northeastern Amazonia*. Tucson: The University of Arizona Press, 2009, p.102-112.
- HALLOWELL, Alfred Irving. Ojibwa Ontology, Behavior, and World View. IN: DIAMOND, Stanley (ed.), *Culture in History: essays in Honor of Paul Radin*. New York: Columbia University Press, 1960. p. 19-52.
- HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. *ClimaCom – Vulnerabilidade* [Online], v.3, n.5, 2016. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/rafa-carvalho-...e-uma-vergonha/>
- HARTINGAN, John. Plants as ethnographic subjects. *Anthropology Today*, v. 35, n. 2, p.1-2, 2019.
- HAWKINS, Robert E. *Dicionário Uaiuai-Português*. Boa Vista: MEVA (Missão Evangélica da Amazônia), 2002.
- HAWKINS, Robert E. Wai Wai. In: DERBYSHIRE, Desmond C.; PULLUM, Geoffrey K. (Eds.). *Handbook of Amazonian Languages*, v. 4. Berlin: Mouton de Gruyter, 1998, p. 24-224.
- HAWKINS, Willian Neil. A morfologia do substantivo na língua uaiuai. *Publicações avulsas do Museu Nacional*, n. 21. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1962.
- HOWARD, Catherine. Pawana: a farsa dos “visitantes” entre os Waiwai da Amazônia setentrional. In: VIVEIROS DE CASTRO, E.; CUNHA, M.C. (Orgs.) *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHI/USP, 1993. p. 229-264.
- HOWARD, Catherine. *Wrought identities: the Waiwai expeditions in search of the "unseen tribes" of Northern Amazonia*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Department of Anthropology, University of Chicago, Chicago, 2001.
- HURCOMBE, Linda. *Perishable Material Culture in Prehistory: investigating the missing majority*. London/New York: Routledge, 2014.
- INGOLD, Tim. Beyond Art and Technology: The Anthropology of Skill. In: SCHIFFER, M.B. (org). *Anthropological perspectives on technology*. New Mexico: University of New Mexico Press, 2001. p.17-31.
- INGOLD, Tim. *Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.
- INGOLD, Tim. No more ancient; no more human: the future past of archaeology and anthropology. In: GARROW, D.; YARROW, T. (eds). *Archaeology & Anthropology. Understanding similarity, exploring difference*. Oxford: Oxbow Books, 2010. p. 160-170.
- INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge, 2000.
- INGOLD, Tim. Toward an Ecology of Materials. *Annual Review of Anthropology*, v.41, p.427-442, 2012.

- INGOLD, Tim; HALLAM, Elizabeth. Making and Growing: an introduction. IN: HALLAN, Elizabeth; INGOLD, TIM (Eds.), *Making and Growing: Anthropological Studies of Organisms and Artefacts*. FARNHAM: Ashgate, 2014. p.1-24.
- JÁCOME, Camila. *Dos Waiwai aos Pooco – fragmentos de história e arqueologia das gentes dos rios Mapuera (Mawtohiri), Cachorro (Katxuru) e Trombetas (Kahu)*. Tese (Doutorado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
- JOLIE, Edward A.; MCBRINN, Maxine. Retrieving the perishable past: experimentation in fiber artifact studies. In: FERGUSON, Jeffrey (Ed.). *Designing experimental research in archaeology: examining technology through production and use*. Boulder, CO: University Press of Colorado, 2010. p.153-193.
- JONES, Owain; CLOKE, Paul. Non-Human Agencies: trees in place and time. IN: KNAPPETT, Carl; MALAFOURIS, Lambros (Eds.), *Material Agency: towards a non-anthropocentric approach*. New York: Springer, 2008. p.79-96.
- KNAPPETT, Carl. Materiality in Archaeological theory. IN: SMITH, CLAIRE (Ed.), *Encyclopedia of Global Archaeology*. New York/London: Springer, 2014. p. 4700-4708.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LANE, Paul. Peripheral Vision: Reflections on the Death and Rebirth of ethnoarchaeology. In: CROOK, R.; EDWARDS, K.; HUGHES, C. (Eds.). *Breaking Barriers*. The University of Calgary, 2015. p.19-34.
- LEMONNIER, Pierre. *Elements for an Anthropology of Technology*. Museum of Anthropological Research (88). Michigan: University of Michigan, 1992.
- LEMONNIER, Pierre. *Mundane Objects: materiality and non-verbal communication*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2012.
- LEROI-GOURHAN, André. *Evolução e técnicas: I- O Homem e a Matéria*. Lisboa: edições 70, 1971.
- LEROI-GOURHAN, André. *O gesto e a palavra: I- Técnica e Linguagem*. Lisboa: edições 70, 1964.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.
- LYONS, Diane; CASEY, Joanna. It's a material world: the critical and on-going value of ethnoarchaeology in understanding variation, change and materiality. *World Archaeology*, v. 48, n. 5, p.609-627, 2016.
- LYONS, Diane; DAVID, Nicholas. To Hell with Ethnoarchaeology... and Back! *Ethnoarchaeology*, v.11, n.2, p. 99-133, 2019.
- MACHADO, Juliana Salles; TSCHUCAMBANG, Copacâm; FONSECA, Jidean Raphael. Stones, Clay and People Among the Laklânô Indigenous People in Southern Brazil, *Archaeologies*, v. 16, p. 460-491, 2020.
- MANCUSO, Stefano. *Revolução das plantas: um novo modelo para o futuro*. São Paulo: Ubu, 2019.

- MARDER, Michael. Plant intentionality and the phenomenological framework of plant intelligence. *Plant Signaling & Behavior*, v.7, n.11, p. 1-8, 2012.
- MEGGERS, Betty. *Amazônia: a ilusão de um paraíso*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1987.
- MENTORE, George. *Of Passionate Curves and Desirable Cadences*. Themes on Waiwai Social Being. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2005.
- MENTORE, Laura. The Intersubjective Life of Cassava among the Waiwai. *Anthropology and Humanism*, v. 37, n. 2, p.146-155, 2012.
- MORIM DE LIMA, Ana Gabriela. A cultura da batata-doce: cultivo, parentesco e ritual entre os Krahô. *Mana*, v.23, n.2, p.455-490, 2017.
- PEIRANO, Mariza. Etnografia, ou a teoria vivida. *Ponto Urbe* [online], 2. 2008. Disponível em: <http://pontourbe.revues.org/1890>, acesso em: 10/11/2017.
- POLITIS, Gustavo. Reflections on Contemporary Ethnoarchaeology. *PYRENAE*, v. 1, n. 46 p.41-83, 2015.
- PORRO, Antonio. Notas sobre o antigo povoamento indígena do alto Trombetas e Mapuera. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Belém, v. 3, n.3, p. 387-397, 2008.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Basketry as metaphor: arts and crafts of the Desana Indians of the Northwest Amazon*. Los Angeles, CA: Museum of Cultural History, 1985.
- RIBEIRO, Berta. *A arte do trançado dos índios do Brasil*. Um estudo taxonômico. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi; Rio de Janeiro: Instituto Nacional de Folclore, 1985.
- RIBEIRO, Berta. *Dicionário do Artesanato Indígena*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed da Universidade de São Paulo, 1988.
- RODRIGUES, Igor M. Mariano. Por uma etnoarqueologia dos trançados ameríndios. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 34, p. 87-110, 2020.
- RODRIGUES, Igor M. Mariano; GASPAR, Meliam V. Tecnologias de trançados e cerâmicas dos Wai Wai em coleções etnográficas. *Indiana*, v.37, n.2, p. 171-203, 2020.
- RODRIGUES, Igor M. Mariano; KATER, Thiago; WAI WAI, Jaime Xamen. Arqueologia indígena dos povos do rio Mapuera: entrevista com Jaime Xamen Wai Wai. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 35, p.114-121, 2020.
- ROE, Peter G. Of Rainbow dragons and the origins of Designs: Waiwai and the Shipibo Ronin Ehua. *Latin American Indian Literatures Journal*, v.5, n.1, p.1-67, 1989.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. Beinghood and people-making in native Amazonia: a constructional approach with a perspectival coda, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 2, n. 1, p. 181-211, 2012.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. Introduction: Amerindian Constructional Views of the World. IN: SANTOS-GRANERO, Fernando (Ed.), *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Tucson: The University of Arizona Press, 2009. p.1-29
- SAUTCHUK, Carlos Emanuel. Aprendizagem como Gênese: prática, *skill* e individuação, *Horizontes Antropológicos*, v.21, n.44, p. 109-139, 2015.

- SAUTCHUK, Carlos Emanuel; MURA, Fabio. Technique, power, transformation: views from Brazilian anthropology. *Vibrant*, v.16, 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/1809-43412019v16d451>
- SCHIFFER, Michael; SKIBO, James. The explanation of artifact variability. *American Antiquity*, v.62, n.1, p.27-50, 1997.
- SEDUC. *Mapuera Pono Komo Yehtopono Karita/Livro de História dos povos do Mapuera*. Belém: Secretaria Executiva de Educação, 2003.
- SEEGER, Anthony; Da MATTA, Roberto, VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, n. 32, p.2-19,1979.
- SHIRATORI, Karen. *O olhar envenenado: da metafísica vegetal Jamamadi (médio Purus, AM)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro 2018
- SILVA, Fabíola Andréa. Arqueologia e Etnoarqueologia na Aldeia Lalima e na Terra Indígena Kayabi: reflexões sobre Arqueologia Comunitária e Gestão do Patrimônio Arqueológico, *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 19, p. 205-219, 2009a.
- SILVA, Fabíola Andréa. *As tecnologias e seus significados: um estudo da cerâmica dos Asurini do Xingu e da cestaria dos Kayapó-Xikrin sob uma perspectiva etnoarqueológica*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.
- SILVA, Fabíola Andréa. A variabilidade dos trançados dos Asurini do Xingu: uma reflexão etnoarqueológica sobre função, estilo e frequência dos artefatos. *Revista de Arqueologia*, v. 22, p. 17-34, 2009b
- SILVA, Fabíola Andréa. Ceramic Production Technology among the Asurini of Xingu: technical choices, transformations and enchantment. *Vibrant*, v.16, 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/1809-43412019v16d601>
- SILVA, Sónia. *A vez dos cestos*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/Europress, 2003.
- SIMARD, Suzanne. Mycorrhizal Networks Facilitate Tree Communication, Learning, and Memory. IN: BALUSKA, F.; GAGLIANO, M.; WITZANY, G.(Eds.), *Memory and Learning in Plants*, Cham: Springer, 2018. p.191-213.
- SIMONDON, Gilbert. *A individuação à luz das noções de forma e de informação*. São Paulo: Editora 34, 2020.
- SIMONDON, Gilbert. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2007.
- STENGERS, Isabelle. An Ecology of Practices. *Cultural Studies Review*, v.11, n.1, p.183-196, 2005.
- STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n.69, p.442-464, 2018.
- STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico. O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014. p.345-405.

- SZTUTMAN, Renato. Sobre a ação xamânica. In: GALLOIS, Dominique (Org). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2005, p.151-226.
- TAYLOR, Anne-Christine; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Um corpo feito de olhares, *Revista de Antropologia*, v. 62, n. 3, p. 769-818, 2019.
- THOMAS, Julian. The trouble with material culture. *Journal of Iberian Archaeology*, v. 9/10, p. 11-24, 2007.
- VALENTINO, Leonor. *As transformações da pessoa entre os Katwena e os Tunayana dos rios Mapuera e Trombetas*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.
- VELTHEM, Lucia Hussak van. Mulheres de cera, argila e arumã: princípios criativos e fabricação material entre os Wayana. *Mana*, v. 15, n. 1, p. 213-236, 2009.
- VELTHEM, Lucia Hussak van. *O Belo é a Fera*. A estética da produção e da predação entre os Wayana. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/Assírio e Alvim, 2003.
- VELTHEM, Lucia Hussak van. Longas viagens: canoas e intercâmbios nas Guianas. *Revista Hawò*, v.1, p.2-43, 2020.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Exchanging perspectives: the transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. *Common Knowledge* (Oxford), v.10, n.3, p. 463-484, 2004.
- WAI WAI, Cooni. *A cerâmica Wai Wai: modos de fazer do passado e do presente*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Arqueologia) – Instituto de Ciências da Sociedade, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2019.
- WAI WAI, Jaime Xamen. *Levantamento etnoarqueológico sobre a cerâmica Konduri e ocupação dos Wai Wai na região da Terra Indígena Trombetas-Mapuera (Pará, Brasil)*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Arqueologia) – Instituto de Ciências da Sociedade, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2017.
- WAI WAI, Walter Powci. *A mudança no ritual do povo Wai Wai*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Arqueologia) – Instituto de Ciências da Sociedade, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2017.
- WATTS-POWLESS, Vanessa. Lugar-pensamento indígena e Agência de humanos e Não humanos (a primeira mulher e a mulher céu embarcam numa turnê pelo mundo europeu!). *Espaço Ameríndio*, v.11, n.1, p. 250-272, 2017.
- WENDRICH, Willeke. *The world according to basketry: an ethno-archaeological interpretation of basketry production in Egypt*. Los Angeles: Cotsen Institute Press, 2012
- WITMORE, Christopher. Matter. IN: CALLAN, H. (ed.), *The International Encyclopedia of Anthropology*. Wiley Blackwell, 2021. <https://doi.org/10.1002/9781118924396.wbiea2434>
- YDE, Jens. *Material culture of the Waiwái*. Copenhagen: National Museum of Denmark, 1965.