

REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 38 No. 3 Setembro - Dezembro 2025

ARTIGO

NARRATIVAS PRÉ-COLOMBIANAS SOBRE AS SERPENTES: UM OLHAR SOB A ÓTICA DAS NOVAS MATERIALIDADES NA ARQUEOLOGIA

Alexandre Guida Navarro*

RESUMO

As serpentes são animais que aparecem com muita frequência na iconografia pré-colombiana, assim como nos relatos etnográficos e nas mitologias, de norte a sul do continente Americano. Foram estudadas, em sua maioria, como símbolos ou representações de esferas sociais e religiosas. Neste artigo busca-se rever esse tema sob o olhar das Novas Materialidades na Arqueologia, cuja agência da serpente se revela, por vezes, mais importante do que a agência humana. Busca-se, desse modo, uma visão menos antropocentrada de cosmologias em que a serpente teve um papel crucial, ora nos mitos de criação, ora na produção de cultura material. Examinam-se, de modo comparativo, três áreas culturais, a saber: Mesoamérica, Amazônia e Andes.

Palavras-chave: Serpente; Novas Materialidades; Amazônia; Mesoamérica; Andes.

* Professor Associado IV do Departamento de História e coordenador do Laboratório de Arqueologia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Email: altardesacrificios@yahoo.com.br
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-8223-2144>.

PRE-COLUMBIAN NARRATIVES ABOUT SNAKES: PERSPECTIVE FROM NEW MATERIALISMS IN ARCHAEOLOGY

ABSTRACT

Snakes appear very frequently in pre-Columbian iconography, as well as in ethnographic and mythological accounts, from the north to the south of the American continent. They have mostly been studied as symbols or representations of social and religious spheres. This article seeks to review this theme from the perspective of New Materialisms in Archaeology, in which the agency of the snake sometimes emerges as more important than human agency. In this way, the article seeks a less anthropocentric view of cosmologies in which the snake played a crucial role, whether in creation myths or in the production of material culture. For this end, three cultural areas are examined comparatively: Mesoamerica, the Amazon, and the Andes.

Keywords: Snake; New Materialities; Amazon; Mesoamerica; Andes.

NARRATIVAS PRECOLOMBINAS SOBRE SERPIENTES: UNA MIRADA DESDE LA PERSPECTIVA DE LAS NUEVAS MATERIALIDADES EN ARQUEOLOGÍA

RESUMEN

Las serpientes son animales que aparecen con mucha frecuencia en la iconografía precolombina, así como en los relatos etnográficos y las mitologías de norte a sur del continente americano. Se han estudiado, en su mayor parte, como símbolos o representaciones de esferas sociales y religiosas. Este artículo busca revisar este tema desde la perspectiva de las Nuevas Materialidades en Arqueología, cuya acción de la serpiente a veces resulta ser más importante que la acción humana. De esta manera, se busca una visión menos antropocéntrica de las cosmologías en las que la serpiente jugó un papel crucial, ya sea en los mitos de la creación o en la producción de la cultura material. Se examinan de manera comparada las áreas culturales de Mesoamérica, de la Amazonía y de los Andes.

Palabras clave: Serpiente; Nuevas Materialidades; Amazonía; Mesoamérica; Andes.

Vi descer dos céus um anjo que trazia na mão a chave do Abismo e uma grande corrente. Ele prendeu o dragão, a antiga serpente, que é o Diabo, Satanás, e o acorrentou por mil anos (Bíblia [...] 2008, Ap 20, 1-2, p. 3355-3356).

INTRODUÇÃO: SERPENTES POR TODOS OS LADOS

Serpentes são animais fabulosos. Pertencem à classe *Reptilia* (répteis), ou seja, não possuem um órgão que controle sua temperatura corporal, sendo conhecidas popularmente como “animais de sangue frio” (pecilotermos). Desse modo, necessitam do meio ambiente para regular a temperatura de seu corpo e, portanto, não podem viver em ambientes muito frios (Campbell; Lamar, 2004).

São dotadas de muitas peculiaridades, como não ter pálpebras, dormindo, portanto, com os olhos abertos; são rápidas e ágeis; trocam de pele periodicamente (ecidse); muitas espécies possuem veneno, outras constroem; algumas espécies possuem dimorfismo sexual, ou seja, têm tanto órgãos sexuais masculinos quanto femininos, sendo capazes de se autorreproduzir. Todas essas características biológicas foram transformadas em diversas agências por muitas sociedades do mundo antigo: guerra, realeza, fertilidade, transformação, por mencionar somente algumas (Mattison, 2007; Navarro, 2016).

No Egito Antigo, por exemplo, a serpente Naja era uma protetora do faraó, sendo figurada em sua coroa, formando um adorno conhecido como *ureu*. A escrita egípcia registrou, sobretudo no reinado de Ramsés II (1279-1213 a.C.), que a serpente tinha o poder de destruir os inimigos dos reis (Hart, 2005). Na Mesopotâmia, a serpente também teve agências importantes. O deus-serpente Ninguiszida era o protetor celestial do palácio do deus supremo Anu. Já Tiamate era uma deusa-serpente ou um dragão associado ao mundo aquático, aos mares e ao caos primordial. Sua descrição é complexa e aparecem diversas versões, mas a mais comum é um animal de grande porte com várias cabeças de serpente. Tiamate foi derrotada por Marduk, um jovem deus babilônio, que instaurou a normalidade da vida. Marduk cortou Tiamate ao meio, de sua cauda formou-se a Via Láctea, e de suas lágrimas, as águas que deram origem aos rios Tigre e Eufrates (Bertman, 2005).

É muito provável que parte da associação negativa da serpente no Novo Testamento da Bíblia tenha raízes em crenças baseadas em narrativas mitológicas mesopotâmicas. Em Apocalipse (Bíblia [...] 2008, Ap 12, 3-9, p. 3337-3338) pode-se ver a seguinte mensagem:

Foi visto também outro sinal no céu; eis um grande dragão vermelho com sete cabeças e dez chifres e nas suas cabeças sete diademas e a sua cauda arrastava a terça parte das estrelas do céu, e lançou-as sobre a terra. Houve no céu uma guerra, pelejando Miguel e seus anjos contra o dragão. O dragão e seus anjos pelejaram e não prevaleceram; nem o seu lugar se achou mais no céu. Foi precipitado o grande dragão, a antiga serpente, que se chama Diabo e Satanás, aquele que engana todo o mundo; sim, foi precipitado na terra, e precipitados com ele os seus anjos.

Parece que este dragão é uma associação à Tiamate, a serpente que governou o mundo instaurando o caos antes de ser derrotada por Marduk (Miguel?), que instaurou a paz.

Esta serpente do Novo Testamento é o próprio demônio. Já a serpente do Velho Testamento seduz Eva a comer o fruto proibido da árvore do conhecimento do bem e do mal, levando-a a ser expulsa por Deus, junto com Adão, do jardim do Éden. Em ambos os livros sagrados a serpente tem uma conotação maligna.

Este artigo tem como objetivo fazer uma leitura dos aspectos culturais associados às serpentes na América Pré-Colombiana. Evidentemente seria uma tarefa impossível contextualizar essa temática num só artigo; assim, apresentamos somente algumas culturas ameríndias em que a serpente parece ter sido um elemento cultural mais preeminente. Nesse sentido, abordaremos as áreas culturais compreendidas pela Mesoamérica, a Amazônia e os Andes. Será uma digressão geográfico-cultural por todo o continente Americano, mas considerando que não é objetivo realizar uma discussão exaustiva, mas, sim, apontar alguns direcionamentos teóricos.

NÃO REPRESENTO, EU SOU

Como embasamento teórico, abordaremos o tema sob a perspectiva da virada ontológica e das novas materialidades na Arqueologia. Esta é uma abordagem que permite entender que os artefatos com figuração de serpentes não representam ou simbolizam aspectos sociais de um determinado grupo humano (Geertz, 1973), mas sim são a própria materialização do que se pretende significar (Alberti, 2013; Lagrou; van Velthem, 2018). Aspectos da vida material associados às novas materialidades começaram a ganhar força sobretudo a partir com anos 2000, em que cientistas sociais começaram a questionar o antropocentrismo e a considerar o ser humano como somente mais um ser vivo na natureza, ou seja, outros seres vivos, como animais, e outros ditos inanimados, como uma rocha, passaram a ser percebidos como seres portadores de agentividade e com frequentes interações com seres humanos, sendo, muitas vezes, os protagonistas de narrativas (Descola, 1996; Viveiros de Castro, 2002; Gell, 2018; Navarro, 2022a; Grecco Pacheco, 2023). As novas materialidades, portanto, evidenciam um momento mais filosófico nas Ciências Humanas em geral, e é dentro desse contexto que pretendemos dialogar com o posicionamento teórico apresentado (Descola, 1996, 2016, 2023; Latour, 1994, 2012; Viveiros de Castro, 2002, 2006; Henare; Wastell, 2007).

Como bem explanou Thomas (2015), na arqueologia pós-processual os artefatos eram considerados “símbolos materiais”, cujos “significados” da materialidade eram alcançados a partir do seu *contexto*. Eram como *textos* e, portanto, podiam ser lidos, sendo os seres humanos agentes ativos da mediação dos objetos. Segundo Webmoor (2007), os cientistas sociais negligenciaram o papel das “coisas”, consideradas somente como inanimadas e inferiores aos seres humanos. Muitas vezes, foram os artefatos de longa duração que propiciaram a vida humana, a exemplo das rochas que deram origem aos diversos instrumentos de pedra utilizados pelos seres humanos ao longo de sua evolução. Dentro desse contexto, os objetos têm vida própria e podem atuar independentemente dos seres humanos. Gell (2018) já chamava a atenção para o fato de que os objetos são agentes inseridos em redes relacionais, cujas intenções humanas podem ser abduzidas a partir da agência desses artefatos. Assim, de acordo com Hodder (2012), os seres humanos e as coisas estão “emaranhadas” em uma associação em que as relações entre essas entidades não se dão apenas por meio das trocas de matéria, mas amarram teias de interação entre elas, provocando a interdependência de ambos.

No contexto das sociedades ameríndias, Santos-Granero (2009) observa que, ao longo da história, houve um interesse marcante pelo animismo presente nas cosmologias indígenas. Esse interesse visava ampliar a noção de sociabilidade na

Amazônia, ultrapassando as fronteiras das relações estritamente humanas para também incluir plantas, animais e entidades espirituais. De maneira semelhante, o perspectivismo ganhou destaque nas discussões sobre as interações entre os seres vivos, classificando-os principalmente em três grupos: humanos, animais e espíritos. Artefatos, por sua vez, eram geralmente considerados como tendo uma subjetividade de segunda ordem. Contrariando essa visão, o autor propõe que os artefatos ocupam uma posição central, desempenhando um papel essencial tanto nas cosmologias construtivistas quanto nas anatomias compostas dos povos indígenas. Desse modo, as ontologias amazônicas não se limitam às concepções animistas e perspectivistas, mas também incorporam aspectos fundamentais do construtivismo, ou seja, seu foco está na maneira como o indivíduo constrói sua percepção do mundo, destacando que o conhecimento não é passivamente absorvido, mas sim ativamente elaborado por meio da interação com o ambiente e das experiências de vida.

Desse modo, devido ao prestígio que adquirem enquanto objetos rituais, certos artefatos são investidos de poder. Santos-Granero (2009) aponta que esses objetos, assim como os seres e as pessoas, têm um ciclo de vida e uma trajetória singular, refletindo as classificações nativas sobre a subjetividade das “coisas”. Alguns são considerados portadores de uma alma própria, o que os torna agentes capazes de realizar ações significativas. Outros, embora tenham certa substância anímica, carecem da quantidade ou qualidade necessárias para agir de forma autônoma. Em muitos casos, esses artefatos são submetidos a processos específicos com o intuito de eliminar sua subjetividade e neutralizar possíveis riscos, tornando-os inanimados. Esses procedimentos podem envolver sua retirada de uso e armazenamento até que se decomponham naturalmente, ou ainda sua destruição ou mutilação antes do descarte, uma vez que tenham cumprido sua função. Essas práticas revelam que os artefatos indígenas seguem um ciclo de vida análogo ao dos seres vivos: são “nascidos” por meio do trabalho artesanal ou por ritos específicos, assumem funções ativas nos âmbitos econômico, social e cerimonial e, ao se desgastarem ou se tornarem inaptos para o uso, são abandonados ou “mortos” por meio de rituais. Assim como acontece com os seres humanos, esses objetos têm uma existência social própria – uma trajetória que inclui sua criação, a identidade do artesão ou do ritual que os produziu, as vivências acumuladas ao longo do tempo, os vínculos formados com outros seres e a maneira como sua vida chega ao fim.

Uma vez que os corpos das serpentes podem ser fluidos e mutantes, ou seja, podem se mesclar a outros tipos de corpos, estes passam a compreender seres multicompostos, em que o réptil passa a funcionar como uma parte anatômica do novo ser. Nesse sentido, um conceito importante aqui é o de “fabricação de corpos”. Em diversas sociedades ameríndias, diferentes tipos de corpos – sejam eles humanos, animais ou objetos – são concebidos como entidades fabricadas (Seeger *et al.*, [s. d.]). A fabricação dos corpos é, portanto, uma característica específica dos seres humanos, pois tem como objetivo diferenciá-los tanto de outros grupos humanos quanto de seres não humanos.

Conforme argumenta Viveiros de Castro (2002), esse processo de fabricação do corpo está diretamente ligado à noção de corpo como um espaço de alteridade. Isso significa que um corpo inicialmente genérico se torna particularizado por meio de práticas e transformações que o distinguem de outros grupos humanos e de diferentes espécies. Dessa maneira, o corpo não é apenas uma entidade biológica, mas um construto social e simbólico que define a identidade e a posição de um indivíduo dentro de um determinado contexto cosmológico, o que Turner (1980)

chamou de “social *skin*” entre os Kayapó, mostrando que os ornamentos corporais indígenas, por atuarem como identidade social, são uma “pele social”. Seeger *et al.* ([s. d.]) consideram a corporalidade o elemento primordial para entender a organização social e as cosmologias ameríndias.

Nesse sentido, as identidades sociais ameríndias como os mitos e ritos são construídas sobre os seus corpos, que são instáveis e transformacionais, por isso são fabricados como bem argumentou Lagrou (2007, p. 24):

Os Kaxinawa nunca consideraram as formas das coisas como dadas ou naturais, pois é na própria fluidez da forma perceptível que se baseia o conceito de agência e de poder kaxinawa. Os seres não humanos, yuxin e yuxibu, são os mestres da transformação da forma e a condição humana reside na conquista de uma determinada forma fixa no meio de uma multiplicidade de formas possíveis. A cuidadosa produção da forma apropriadamente kaxinawa de pessoas enquanto ‘corpos pensantes’, ou seja, de sujeitos com princípios sociais compartilhados, depende de uma lógica específica que rege a atenção dada ao poder das imagens e da forma.

O corpo é o resultado da vida material e imaterial, é o local da vivência social, como vêm sublinhando diversos autores (Barreto, 2017; Gomes, 2016; Lagrou, 2007; Lagrou; van Velthem, 2018; Navarro, 2022b; Polo, 2019; Santos-Granero, 2009; van Velthem, 2009, 2010; Vivieros de Castro, 2002). Desse modo, o corpo apreende diversas propriedades semânticas, qualificadas por uma ontologia compreendida por Viveiros de Castro (2002, p. 347) como multinaturalismo ou perspectivismo, em que “[...] o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas que o apreendem segundo pontos de vista distintos”. É importante comentar que o corpo humano não ocupa um lugar único e estável no esquema cósmico, pois sua forma é inteiramente relativa à perspectiva de outrem. Para Lagrou (2009), isso significa que a corporalidade implica na fluidez cosmológica dos seres, de acordo com a agência a que estão submetidos, podendo ser eles pessoas, animais ou espíritos.

Assim, no que tange à aplicação das teorias etnológicas à arqueologia, as figurações de corpos de serpentes podem ser interpretadas como as próprias divindades, seres mitológicos ou entidades espirituais que agenciam aquele suporte material (vasilhas cerâmicas, por exemplo). Assim, esses seres podem ser agenciados como pessoas, pois “entre os ameríndios artefatos são como corpos e corpos são como artefatos” (Lagrou, 2009, p. 39). Esse conceito apropriado da Antropologia ficou conhecido como artefato-corpo na Arqueologia (Barreto, 2017; Gomes, 2016; Polo, 2019). Desse modo, as iconografias ameríndias enfatizam divindades, pessoas e espíritos, mesclando diferentes corpos, pois essas vivências são múltiplas, plurais, transformacionais e imbuídas de sentido cultural.

SERPENTES EMPLUMADAS: ENTRE O CÉU E A TERRA

Na Mesoamérica, a serpente teve múltiplas agências. Neste artigo, exploraremos duas esferas associadas ao seu domínio: o político e o religioso entre os povos mesoamericanos, em especial os maias.

Os maias criaram verdadeiras cidades em meio à floresta tropical. Cidades com mais de 70 mil habitantes que tinham um sistema complexo de drenagem pluvial;

um rico mosaico arquitetônico em que predominavam pirâmides de mais de 60 metros de altura; intrincadas estradas que ligavam diferentes cidades entre si; palácios reais com uma refinada iconografia exaltando a vida da elite e suas festas; quadras de jogo de bola e o único sistema de escrita completamente fonético de toda a América Pré-Colombiana (Navarro, 2024; Sharer, 2003; Grube; Martin, 2002).

A organização política maia era baseada na formação de cidades-Estados independentes entre si e que estavam em constantes conflitos, seja por domínio de fontes de recursos naturais, como as jazidas de jade, ou pelo comando de territórios localizados em áreas estratégicas. Geralmente o poder era hereditário e havia preferência por governantes do sexo masculino, ainda que rainhas tivessem sido entronizadas, sendo a Rainha Vermelha de Palenque a mais famosa delas (Grube; Martin, 2002; Martin, 2022, 2024).

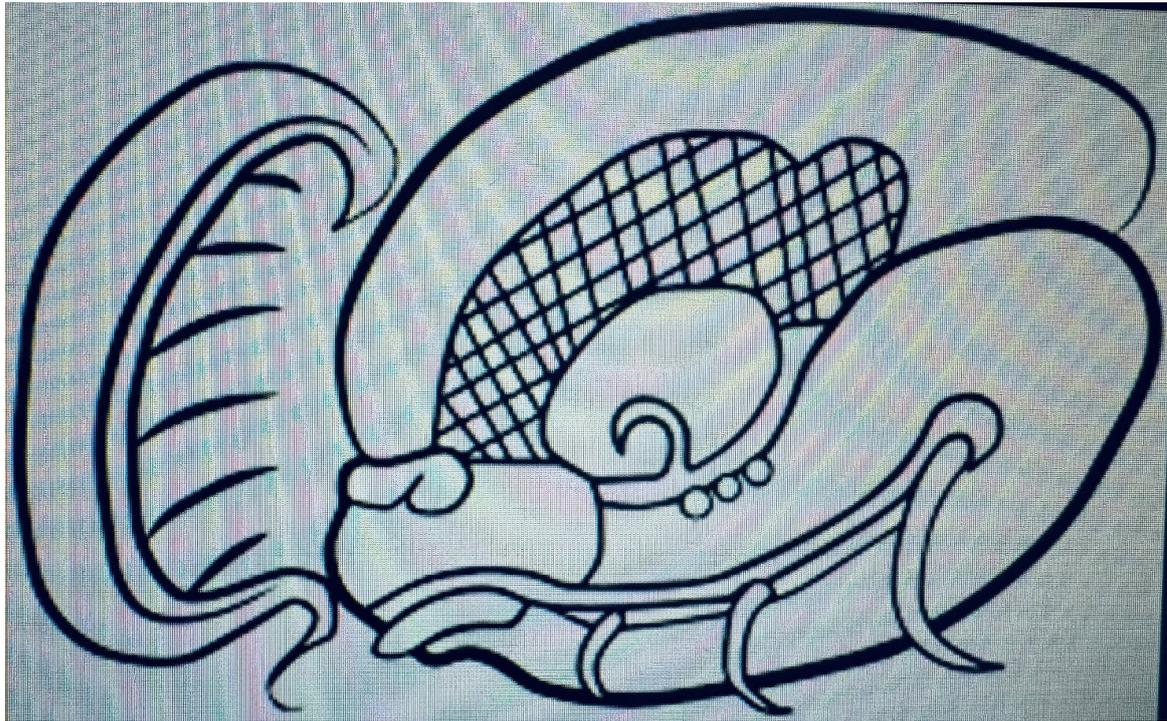
Os maias nunca alcançaram um império, como os astecas, mas seus governantes possuíam um poder centralizado ao ponto de formarem confederações em momentos de crise ou instabilidade política. Esta forma de controle estatal era vital, pois reinos com maior população e controle político sobre uma determinada região podiam recrutar cidades periféricas ou satélites menores como aliadas nos combates. Pinturas murais em cidades como Bonampak, no México, mostram o quão violentas foram as incursões militares maias (Navarro, 2024).

Um dos mais importantes suprarreinos da área maia, ou seja, potências político-militares com amplo espectro de poder para conseguir cidades-satélites como aliadas, foi a cidade de Calakmul, situada no atual sul do México (Grube; Martin, 2002). Seu glifo-emblema, ou seja, aquele que identifica uma entidade política ou cidade, é o Kaan, ou Serpente. Calakmul era, portanto, o Reino da Serpente. A cidade foi fundada aproximadamente no ano 410 d.C. e durou até 900 d.C. Governaram-na cerca de 19 reis ou *ahaws*. Calakmul exerceu um papel político importantes nas terras maias centrais durante o Período Clássico (300 a 900 d.C.), sobretudo na disputa pelo poder da região com sua rival, Tikal (Martin, 2024).

O conflito entre ambas as cidades durou mais de cem anos e foi responsável pela dinâmica social das terras baixas centrais durante esse período. Muitas cidades menores aliaram-se a ambas e provocaram conflitos de grande envergadura, conhecidos pelos arqueólogos como Guerra nas Estrelas (Schele; Freidel, 1989). A vitória final caiu sobre Tikal, e se pensa que parte do chamado “colapso maia” se deva, para além das questões ambientais já clássicas na literatura, ao desgaste político na região devido ao arrastado conflito entre as duas superpotências maias.

Certo é que a agência da serpente exerceu um papel preponderante na mensagem ideológica do conflito entre Tikal e Calakmul. Calakmul está situada numa reserva biológica de proteção federal e conta com muitas espécies de animais. Com relação aos répteis, destacam-se as serpentes venenosas do gênero *Bothrops* (jararacas), conhecidas como Najuaca (*Bothrops asper*), e as do gênero *Agkistrodon* (*Agkistrodon biliniatus*) (Figura 1a), conhecidas como Cantil ou Mocassim (Flores-Villela, 1993). As imagens referentes ao reino de Kaan são muito semelhantes a estas serpentes, e provavelmente sua natureza agressiva e ameaçadora estiveram associadas à mensagem que se queria transmitir por Calakmul: poder, belicosidade e subjugação (Figura 1b). Como lembrou Hodder (2012), as relações humanas com as dos animais estão emaranhadas, a tal ponto que Calakmul é a própria serpente venenosa na busca de dominar seus rivais, enquanto que as *Bothrops* e *Agkistrodon* fazem o mesmo, predando suas presas. A mensagem, portanto, é poderosa.

Figura 1a. Glifo emblema da cidade de Calakmul.



Fonte: Acervo do autor.

Figura 1b. Bothropsasperou Nauyaca.



Fonte: Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Bothrops_asper. Acesso em: 27 ago. 2025.

Já no que tange à esfera religiosa maia, a principal manifestação da serpente foi sob um corpo emplumado, *i.e.*, a serpente emplumada (Navarro, 2016). Esta manifestação

incorporava a agência de dois espaços geográficos importantes na cosmologia mesoamericana: o céu e a terra. As plumas são uma metáfora do mundo celestial, a morada divina, local onde os deuses realizam diversas tarefas, como a criação de seres humanos e animais; já a serpente era a própria terra, o mundo sacralizado da vida *per se*, onde se planta e colhe. Essa geografia sagrada foi vital para os povos mesoamericanos e amplamente figurada em diversos suportes: iconografia de vasilhas, pintura mural dos palácios, estelas e livros feitos em papel e pele de veado, os famosos códices.

A serpente emplumada ganhou mais popularidade entre as elites mesoamericanas durante o período Epiclássico, ou Clássico Terminal (800 a 1000 d.C.), tornando-se o que Ringle, Negrón e Bey (1998) chamam de um culto “internacional”, ou seja, participando de esferas de interação de amplo alcance territorial. Foi durante este período que a divindade foi associada ao poder dos reis, sendo comum que os governantes fossem figurados vestindo roupas de serpentes emplumadas enquanto eram entronizados.

O mais importante exemplo dessa epifania vem do sítio arqueológico de Chichén Itzá, em que diversos edifícios, como o El Castillo, ou Pirâmide de Kukulcán, foram edificadas para homenagear o rei entronizado figurado como serpente emplumada. Em umas das colunas do Templo Superior do Jaguar, é possível observar este personagem, conhecido na literatura como Capitão Serpente, sendo entronizado diante de seu sucessor, o Capitão Disco Solar. Embora a imagem esteja bastante apagada, pode-se notar uma serpente emplumada envolvendo o Capitão Serpente (Figura 2). Nesse sentido, a serpente emplumada não representa o rei, mas, sim, o próprio governante: o rei que sobe ao poder agora é divino. A serpente emplumada é o rei e o rei é a serpente emplumada.

Figura 2. O Capitão Serpente do lado direito da imagem. Note-se serpente emplumada por trás dele.



Fonte: Coggins e Shane III (1984).

A associação da serpente emplumada com a guerra e o sacrifício foi outro aspecto que se destacou no Clássico Terminal mesoamericano. A serpente emplumada e os guerreiros emplumados portando lanças, escudos e propulsores de dardos aparecem com frequência na pintura mural de cidades das terras altas do México, a exemplo de Cacaxtla e Xochicalco, e nas terras baixas maias, como em Chichén Itzá. A guerra era, portanto, o meio pelo qual se captura cativos para a realização de cerimônias em que se praticava o sacrifício.

Um dos principais elementos da religião maia antiga era o sacrifício, realizado com animais e seres humanos, sendo mais recorrente nos enterros reais. A principal maneira de sacrificar o animal era por meio da decapitação. Por exemplo, em uma tumba de Toniná, sul do México, foram encontrados restos de três crianças do sexo masculino, os esqueletos de um jaguar e de um falcão, e dois crânios de codornas acompanhando o governante inumado (Baudez, 2004; Grube, Martin, 2002).

Já o sacrifício humano era mais recorrente. No entanto, existe a discussão para saber exatamente em quais ocasiões eram realizados, com que frequência e em que quantidade. A ideia do sacrifício provém, basicamente, da crença de que o sangue era primordial para o funcionamento do universo, já que um dos elementos para a criação é justamente esse líquido vital (Baudez, 2004; López Austin, 2015). Era dever do ser humano, por conseguinte, manter esta ordem cósmica. Não obstante, as crianças do sexo masculino foram objetos de morte ritual. Essas crianças podiam ser sacrificadas por decapitação ou pela extração do coração. Muitas escavações arqueológicas evidenciaram os esqueletos decapitados e seus respectivos crânios. Por exemplo, na pintura mural de Chichén Itzá, encontra-se a representação de um sacrificador que submete a sua vítima, agarrando-a pelos cabelos e a degolando com um machado de obsidiana (Sharer, 2003) (Figura 3).

Figura 3. Cena de sacrifício humano em Chichén Itzá com o emblema da serpente emplumada.



Fonte Lombardo de Ruiz (1998).

A cena é marcada por uma grande serpente emplumada que se levanta por trás do sacrificador e cuja parte do corpo forma a banquetta em que está o sacrificado. A agência da entidade se impõe na iconografia, seu corpo serpentiforme corre a cena ao mesmo tempo que o sangue da vítima correrá para fora de seu corpo após a retirada do coração. A serpente emplumada parece ser, nesse contexto, a patrona dos rituais de sacrifício durante o Clássico Terminal na Mesoamérica. Em uma das cenas de sacrifício figurada na grande quadra de jogo de bola de Chichén Itzá, a maior da Mesoamérica, as próprias serpentes jorram do pescoço da vítima sacrificada, talvez do time perdedor do combate. Nesse caso, a serpente é o próprio sangue, ela mesma figura como o líquido vital. Nesse sentido, a serpente emplumada é a própria vida que pulsa em nossos corpos através do sangue (Navarro, 2021).

O PARAÍSO VERDE

Na Amazônia, a serpente que se destaca é a anaconda ou sucuri, sendo quatro as espécies, três delas encontradas no Brasil, sendo a mais comum a *Eunectes murinus* ou sucuri-verde. Cosmologias indígenas estão recheadas com o tema da anaconda, e não é difícil entender o porquê: trata-se de uma espécie que pode ultrapassar 8 metros de comprimento e pesar mais de 200 quilos. Sua associação com o mundo aquático, a rapidez e a força muscular, a boa camuflagem e os desenhos chamativos em sua pele a tornam um dos maiores predadores da floresta tropical amazônica (Colthorpe, 2009; Roe, 1982; Roosevelt, 2014) (Figura 4).

Figura 4. Aquarela de Feliciano Lana retratando a cobra-canoa.



Fonte: Disponível em: <https://museudaamazonia.org.br/pinturas-de-feliciano-lana/>. Acesso em: 19 ago. 2025.

Esta serpente é difícil de ser vista, pois se camufla muito bem no meio aquático, podendo ficar horas sem respirar. Na terra, é mais lenta, e quando vista por humanos,

pode ser abatida, infelizmente. Seus domínios são as águas, tanto que quando ataca sua presa, a mata parcialmente por constrição e termina o processo pelo afogamento da vítima, uma vez que a leva para um rio ou pântano próximo. Assim como as demais serpentes, também muda de pele (ecdise), e uma característica peculiar é que esta serpente pode praticar o canibalismo sexual, sendo os machos a fonte de proteína para as fêmeas após o acasalamento (De La Quintana; Pacheco; Rivas, 2011).

Alguns mitos amazônicos envolvendo a anaconda estão bem documentados, sendo a Cobra-Canoa ou Cobra-Grande o mais conhecido deles. Segundo Reichel-Dolmatoff (1971), para os povos Tukano Oriental, como os Desana, habitantes do Alto Rio Negro, os criadores do universo foram os irmãos gêmeos Sol e Lua. O Sol criou a Terra, assim como os animais e as plantas. Nesse tempo, os seres humanos ainda não existiam. Ao decidir povoar a Terra com humanos, o Sol fez um ser chamado Pamurí-mahsë, que tinha o poder de criar gente. Para chegar à Terra, este ser utilizou uma grande canoa pintada de amarelo e negro em forma de anaconda, chamada pamurí-gahspiru. Dentro dessa canoa estavam os Desana e todos os grupos indígenas. Foi uma longa jornada pelo rio Amazonas, e em cada nascente do grande rio, a partir de sua foz, Pamurí-mahsë desembarcava um grupo indígena até chegar ao Alto Rio Negro, onde ficaram os Desana (Figura 4). Após a conclusão do processo de habitação, própria canoa se transformou no rio Amazonas, não é à toa que o rio é serpentiforme. A versão narrada pelos irmãos Lana é muito semelhante (Lana; Lana, 1995). Assim, a sucuri é um animal central nos mitos de criação dos povos de língua Tukano oriental.

De acordo com C. Hugh-Jones (1979) e S. Hugh-Jones (1979), outras versões orais do mito de criação dos povos Tukano Oriental descrevem que a Cobra-Canoa se originou em uma ilha da foz do rio Amazonas, onde uma grande Mulher-Xamã governava. Nessa versão da criação, essa poderosa xamã seria uma deusa do céu noturno figurando a Via Láctea, que, também tem uma forma de serpente. A Mulher-Xamã teria criado a Amazônia com o leite espremido de seus seios, uma alusão ao formato da planta alucinógena *Banisteriopsis caapi* (Ayhuasca), cuja seiva também tem aspecto leitoso. A anaconda, portanto, era um poderoso espírito ancestral.

De acordo com Roosevelt (2014), esta ilha seria Marajó e a iconografia da arte Marajoara (400 a 1300 d.C.) seria uma alusão a essa Mulher-Xamã criadora. Diversos vasos cerâmicos e urnas policromas marajoaras apresentam grafismos abstratos que realmente lembram os desenhos geométricos da pele da sucuri. Às vezes, nestes vasos aparece a iconografia de uma serpente bicéfala (Schaan, 1997) (Figura 5).

Segundo Roosevelt (1991) e Schaan (1997, 2007a, 2007b), algumas das urnas funerárias figuram o sexo feminino, como as Pacoval Inciso e as Anajás Inciso. Algumas delas evidenciam mulheres com clara figuração do sexo, tendo algumas destas urnas pintura corporal policroma com motivos de serpentes; umas possuem até mesmo tiaras serpentiformes (Oliveira, 2020). Embora não muito comum, motivos serpentiformes também aparecem nas urnas Joanes Pintado, em alguns casos, os membros superiores apresentam o que Nobre (2019) denominou de “peixes-serpentilíneos”. Além destas, nas escavações foram encontradas tangas, igualmente com signos serpentiformes, “os motivos da pele da cobra grande” identificados por Schaan (2011, 2007a, p. 111, 2007b), supostamente usadas por mulheres em rituais e depositadas em seus enterramentos em urnas funerárias. Recentemente, Nobre (2020) discutiu, à luz da teoria *queer*, a presença de tangas em urnas funerárias com esqueletos masculinos; e em outro estudo (Nobre, 2019), considerou que essas imagens serpentiformes são abreviações do que ele denomina de “sauro”.

Figura 5. Vaso policromo marajoara figurando uma mulher com motivos da sucureli pelo corpo.



Fonte: Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Marajoaras>. Acesso em: 10 ago. 2025.

Assim como a Cobra-Canoa subiu o rio Amazonas, povoando-o com seres humanos, Carvajal descreve, em diversos momentos durante a navegação de Orellana no século XVI, grandes aldeias indígenas com produção dessa cerâmica policroma (e.g. Aldeia da Louça) conhecida entre os arqueólogos como pertencente à Tradição Policroma da Amazônia (Barreto, 2016; Belletti, 2016; Meggers; Evans 1957, 1961; Roosevelt, 1991; Tamanaha; Neves, 2014).¹

Assim, as fontes etnohistóricas relatam, ainda, mulheres guerreiras e com poder ao longo do rio Amazonas. Segundo Roosevelt (2014), estas narrativas dizem respeito à

¹ Aqui queremos ressaltar que não estamos de acordo com a exclusão da fase Marajoara da Tradição Policroma da Amazônia (TPA), pois: 1. Não há consenso entre os arqueólogos; 2. As únicas escavações sistemáticas realizadas em Marajó por Roosevelt (1991) e Schaan (2007b) mostram que a TPA nasce em Marajó e sobe o rio Amazonas, e isto parece claro tanto etnográfica, etnológica e arqueologicamente falando; 3. Embora com variações regionais, a cultura material da TPA, principalmente as urnas funerárias, são facilmente reconhecidas por suas semelhanças desde Marajó até o Napo, no Equador. Portanto, a proposta de se excluir a fase Marajoara da TPA parece-nos mais ideológica que real, uma vez que, até o momento, não encontra sustentação teórica robusta. Além disso, segundo Roosevelt (2014), os povos indígenas do noroeste da Amazônia afirmam ter vindo de uma grande ilha plana na foz do Amazonas, governada por uma mulher, em uma canoa em forma de sucureli. Assim, até mesmo os povos que ainda produzem cerâmica policroma na atualidade afirmam se originar da foz do rio Amazonas.

Mulher-Xamã ancestral, criadora dos seres humanos, a própria sucuri. De fato, na arte figurativa marajoara predomina a figuração feminina mais do que a masculina, de acordo com Roosevelt (1991) e Schaan (1997, 2007). Essas mulheres poderiam até mesmo ter sido as chefas ou cacicas serpentes, tendo gozado, portanto de poder e prestígio.

Ainda de acordo com Roosevelt (2014), a sociedade marajoara foi matrilinear, assim como hoje ainda são os Shipibo-Conibo, um grupo de língua Pano localizado no Rio Ucayali, entre o Peru e o Brasil, cujas mulheres têm um papel preponderante na sociedade. Seus vasos cerâmicos e tecidos ainda fabricados por elas figuram os padrões geométricos chamados de *ronin kene*, ou seja, os desenhos da sucuri (Belaunde, 2013; Gebhart-Sayer, 1984). Da mesma forma, para os Kaxinawá, o conhecimento do desenho (Kene) foi transmitido às mulheres pelo espírito da jiboia, enquanto as visões foram reveladas aos homens pela anaconda. Vale destacar que a jiboia e a anaconda são vistas como formas diferentes de uma mesma entidade (Lagrou, 2007, 2013) (Figura 6).

Figura 6. Vaso policromo Shipibo- Conibo fabricado por mulheres ainda aludem aos motivos geométricos dos corpos das anacondas.



Fonte: Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Shipibo-conibo>. Acesso em: 19 ago. 2025.

Desse modo a serpente sucuri é a própria cacica governante, e esta uma extensão deste ser criador. Não há, portanto, como separar o humano do animal, nesse caso, pois é justamente essa fusão que agencia o poder que tem essa mensagem que é ao mesmo tempo material e imaterial. Emaranhadas estão.

Assim, a Tradição Policroma da Amazônia que se originou em Marajó no ano 400 d.C. se expandiu rio Amazonas acima, e está presente em diversos pontos do rio,

como na Amazônia Central e no Alto Amazonas (Roosevelt, 1991, 1994), possivelmente chegando à baixada maranhense, com os povos construtores de palafitas e onde também se observa vasos policromos figurando a sucuri (Navarro, 2020).

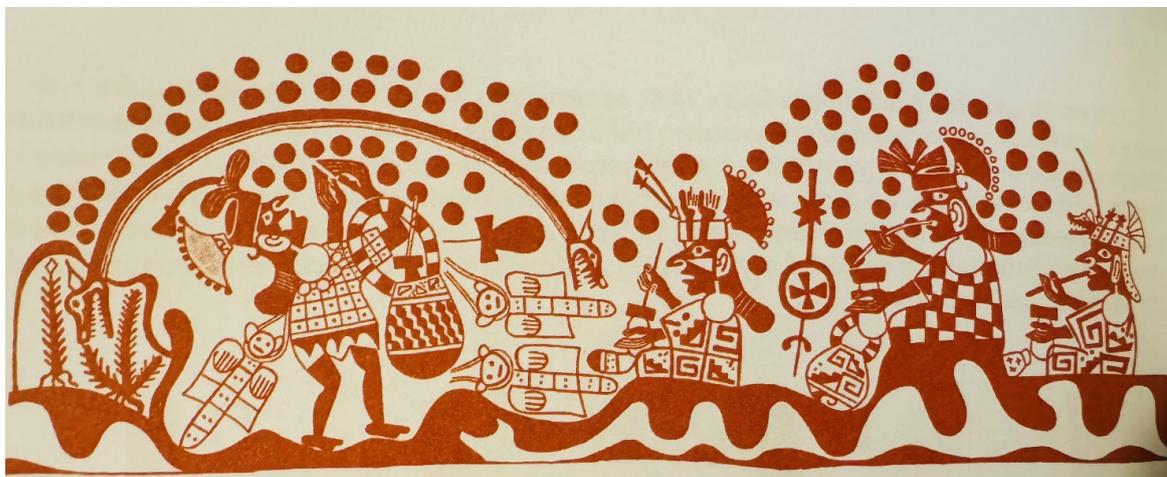
Desse modo, no que tange à etnologia amazônica em relação às novas materialidades, diversos autores pontuam que os animais podem ter agência tanto quanto os seres humanos (Lagrou, 2007; Miller, 2007; Taylor; Viveiros de Castro, 2019; Taylor; van Velthem, 2003, 2009; van Velthem, 2009; Viveiros de Castro, 2002). Os mitos da Cobra-Canoa e da Mulher-Xamã amazônica revelam, desse modo, a profícua relação entre humanos e serpentes e, diferentemente da Mesoamérica, o papel fundamental que as mulheres exerceram nos mitos de criação na Amazônia: uma cosmologia feminina, que ainda persistiu no período colonial em muitos grupos étnicos amazônicos e que suplantada pelos horrores do genocídio patrilinear colonizador (Roosevelt, 1994; Whitehead, 1994).

MONTANHAS DE NEVE

Na América do Sul, o mosaico de sociedades surgidas antes do Império Inca é, como ocorre na Mesoamérica, grande e complexo. Uma das primeiras culturas a surgir nos Andes foi Chavín de Huantar, localizada às margens do rio Mosna, no norte do Peru, e situada em uma área da cordilheira com mais de 3 mil metros de altitude. Com uma antiguidade de 1500 a.C., o estilo de arte Chavín inclui a figuração de animais, sobretudo felinos, nas esculturas e nos relevos dos edifícios públicos da cidade. Sua arquitetura religiosa arrojada consistia na construção de uma série de plataformas em forma de U, utilizadas para a realização de rituais. Dentro de uma dessas plataformas, pesquisadores localizaram uma escultura de granito de 4,5 metros de altura, conhecida como “El Lanzón”, representando um ser antropomorfo com presas de felino e cabeça e olhos serpentiformes. Trata-se de um monólito chamado *huanca* ou *wanka*, que significa religioso preeminente, seria como o “umbigo do mundo”, lugar da criação (Donnan, 1992; Weismantel, 2013).

Talvez a mais recorrente figuração de serpente nos Andes é a chamada serpente bicéfala (Golte, 2015). Este ser sobrenatural geralmente está associado a personagens que lembram sacerdotes em contextos rituais em que estes animais fazem parte da indumentária. Sua imagética é bastante dissipada entre a civilização Moche ou Mochica (300 a.C. a 800 d.C), compreendendo uma vasta região costeira no Norte do Peru (Figura 7).

Figura 7. Serpente bicéfala moche fabricada em corpo de sacerdote.



Fonte Golte (2015).

A capital mochica abrigava um imponente conjunto arquitetônico construído em um vale, em que se destaca a Pirâmide do Sol, segundo os estudiosos, o maior edifício de adobe já construído em toda a América Pré-Colombiana, com cerca de 40 metros de altura e 355 metros de comprimento. A erosão pela qual passa a região leva a crer que a altura do edifício tinha maiores proporções na época em que foi feito. A cultura Moche erigiu diversas cidades que tinham um avançado sistema hidráulico para a captação de águas que serviam para irrigar plantações, em especial de amendoim, batata, milho e algodão (Larco Hoyle, 2001).

Os mochicas confeccionavam objetos de cerâmica decorados com desenhos elaborados e pintados principalmente de vermelho. O destaque são os “vasos de estribo” (vasilhames com uma protuberância ou bico), cuja abertura possivelmente era utilizada para a inserção de algum líquido no vaso. Os vasos de estribo encontrados são, em sua maioria, bastante decorados e coloridos com tons fortes (não são muitos tons: são o creme e o vermelho, às vezes, um vermelho mais próximo do marrom). Alguns têm a forma de um rosto humano ou de um animal, sendo a felina a mais comum. O conjunto das cerâmicas mochicas compõe uma narrativa preocupada em relatar cenas míticas ou cerimoniais. Os temas mais frequentes são: cenas de caça; sacrifício humano e decapitação; guerra e atividades bélicas, com destaque para a captura de prisioneiros; confecção de tecidos em telares portáteis controlados por mulheres; relações sexuais; imagens do falo e cenas de mulheres dando à luz ajudadas por parteiras.

São nestes vasos que aparecem as imagens de serpentes bicéfalas. Na conhecida vasilha de Monique, por exemplo, um sacerdote vestido com serpentes bicéfalas, que também aparecem em seu toucado, parece entregar uma vasilha contendo sangue de um cativo de guerra que está à sua esquerda a um governante que está ricamente ataviado e sentado em um trono no centro da composição iconográfica (Golte, 2015). Às vezes, essa serpente forma um arco celestial interpretado como a Via Láctea, rodeado de estrelas, figurando um céu noturno em que os sacerdotes consomem alucinógenos e bebidas de coca (gênero *Erythroxylum*) (Golte, 2015). Em outras imagens, essas serpentes aparecem nas asas dos vasos estribos, acompanhadas de sacerdotes que parecem realizar rituais em que dançam. Em outras imagens, a serpente bicéfala aparece nos cinturões dos sacerdotes, figurando o mundo dos mortos ou inframundo, segundo Golte (2015).

Nesse sentido, a cultura material andina indica que a serpente está associada ao mundo religioso, sobretudo em seu aspecto de criação. A serpente bicéfala ao mesmo tempo que parece encarnar o sacrifício é também um ser sobrenatural que sustenta o universo como uma abóbada (Golte, 2015). As estrelas que aparecerem associadas a ela são de um céu noturno durante o momento em que os sacerdotes parecem realizar seus rituais salpicados de cenas que provocam o movimento do corpo, como as danças, provavelmente estimulados pelo uso de substâncias psicoativas.

TUDO ESTÁ EMARANHADO

As Ciências Humanas vivem um momento interessante no que tange à construção do conhecimento histórico. Ao mesmo tempo em que o Antropoceno apresenta características eloquentes da alteração da paisagem propiciadas pela ação humana, os fenômenos naturais provocados por mudanças climáticas, como furacões e secas, apesar de serem provocados por humanos, têm uma agência própria. Até que ponto esses fenômenos “naturais” seriam entidades que estão se vingando de seres humanos após tantas interferências antrópicas no meio ambiente?

Os estudos das Novas Materialidades têm mostrado que artefatos apresentam agência independentemente da ação humana, e que esta pode interagir com os humanos. Os objetos

não são mais interpretados à luz de uma antropologia simbólica de Geertz (1973), que buscava o “significado” do que se pretendia denotar. Assim, a imagem simplesmente é ou presentifica. Esse presentificar está ligado ao status de pessoa atribuído aos objetos – por serem considerados pessoas, eles têm agência própria: não representam, mas atuam.

A tendência sociológica parece realmente diminuir a importância humana na Terra. Nas narrativas contemporâneas, os artefatos têm assumido um papel cada vez mais central na constituição dos sujeitos, deixando de serem vistos como meros suportes materiais ou representações simbólicas. Essa virada ontológica encontra respaldo em autores como Bruno Latour (1994, 2012), que propõe a Teoria Ator-Rede, em que humanos e não humanos atuam como agentes igualmente relevantes na produção de mundo; Alfred Gell (1992), ao discutir a “agência da arte”; Philippe Descola (1996, 2023) e Viveiros de Castro (2002), que questionam a separação moderna entre natureza e cultura ao tratar das ontologias não ocidentais.

Tais perspectivas reconhecem os objetos como entidades com agência, capazes de afetar, transformar e constituir relações sociais. Como bem salientou Santos-Granero (2009), os artefatos têm vida social. Ao reconhecerem os objetos como sujeitos, as narrativas indígenas não apenas ampliam as fronteiras do que é considerado vivo e agente, mas também subvertem as hierarquias que tradicionalmente separam cultura e natureza, humanidade e artefatos, imersos em um processo contínuo de criação e transformação.

Estas vidas sociais estão muitas vezes emaranhadas, como demonstrou Hodder (2012). As figurações de serpentes na América Pré-Colombiana parecem revelar esse fenômeno. Mais que fruto de abordagens histórico-culturais, como difusão e migração, as serpentes parecem ter tido um fascínio, um poder de encantar o ser humano, como discorreu Gell (1992). E não é para menos. O animal apresenta muitos atributos notáveis que facilmente foram captados pela mente humana e transformados em agências: rapidez, vigilância ao não possuir pálpebra e permanecer com os olhos abertos, veneno, transformação do corpo ao mudar a pele e cores chamativas da pele, para citar alguns.

A vida social das serpentes e suas construções culturais estão emaranhadas em toda a América Pré-Colombiana. Tanto na Mesoamérica como nos Andes, a serpente ganhou uma conotação com o sacrifício e, portanto, com o liminar da vida e da morte. A serpente mesma pode ter o correlato sanguíneo, enquanto o réptil rasteja de forma longilínea, o sangue se rasteja em nossas veias. Teríamos, então, serpentes em lugar de sangue?

Isso nos faz refletir que o lugar da agência nas relações sociais é, também, nos corpos, pois estes são socialmente fabricados (Seeger *et al.*, [s. d.]). As ações sociais estão em nosso corpo, como bem salientaram os sociólogos do corpo (Shilling, 2005; Turner, 2008). Talvez seja por isso que, assim como os sacerdotes mochicas levam cinturões de serpentes bicéfalas, e corpos humanos se fundem com serpentes em urnas policromas da Amazônia, diferentes seres compõem a construção do corpo, convivendo e coexistindo num mesmo corpo, que é múltiplo, composto ou composto (Nobre, 2019; Santos-Granero, 2009). Desse modo, o importante é entender o que esse corpo multicomposto instancia ou presentifica, e não o que ele representa.

Por outro lado, a ciência moderna ocidental postulou sobre os diferentes astros que compõem o Universo. No entanto, para muitos grupos indígenas pré-colombianos, estes têm forma animal de acordo com associações dos desenhos celestiais, e não somente gases e poeiras cósmicas. É dentro desse contexto que a Via Láctea foi considerada uma anaconda ou sucuri na Amazônia pré-colombiana (Roosevelt, 2014). Sua extensão no céu realmente figura uma grande cobra. A mesma situação se aplica aos mochicas, que viram na Via Láctea uma serpente de duas cabeças (Golte, 2015). Essas conotações, que à primeira vista podem lembrar somente uma explicação mítica

do mundo, também é científica, pois estruturou o pensamento indígena para explicar a origem desse mundo.

Apesar da complexidade e extensão das três áreas culturais estudadas, a serpente, muitas vezes, está associada aos mitos de criação. Seres humanos, sobrenaturais e animais formam um emaranhado de contextos culturais em que a serpente tem um destaque primordial. Esta mensagem é muito poderosa, sobretudo no mundo contemporâneo, em que religiões monoteístas como Judaísmo, Cristianismo e Islamismo impregnaram a agência da serpente como uma figura demoníaca. São também essas religiões que historicamente perseguiram pessoas e mataram-nas em nome de Deus, quando não destruíram histórias culturais nos cruéis processos de evangelização, que até hoje acometem os grupos indígenas, sobretudo na Amazônia. É dentro desse contexto que Descola (2016) propõe investigar as variações entre ontologias distintas a partir das formas como estabelecem suas relações com outros seres do mundo, considerando os diferentes modos de figuração que lhes são associados.

Este artigo abordou somente um tema diante das numerosas possibilidades que o estudo das Novas Materialidades permite realizar. Quem sabe exercitar essa diminuição do poder humano em detrimento de outras formas de agência seja um pequeno passo em direção a um mundo mais diverso, plural e respeitoso.

AGRADECIMENTOS

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela bolsa de produtividade em pesquisa (Processo 302990/2024-0) e edital Universal (Processo 404601/2023-5), e à Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (FAPEMA), pelo fomento do edital Universal (Processo 06209/22). Agradeço, igualmente, à Anna Roosevelt, que enriqueceu o texto sobre a Tradição Policroma da Amazônia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERTI, Benjamin. Archaeology and Ontologies of Scale: The Case of Miniaturization in First Millennium Northwest Argentina. In: ALBERTI, Benjamin; JONES, Andrew M.; POLLARD, Joshua (eds.). *Archaeology After Interpretation: Returning Materials to Archaeological Theory*. Walnut Creek (US): Left Coast Press, 2013. p. 43-58.
- BARRETO, Cristiana. Figurine Traditions from the Amazon. In: INSOLL, Timothy (ed.). *The Oxford Handbook of Prehistoric Figurines*. Oxford (UK): Oxford University Press, 2017.
- BARRETO, Cristiana. O que a cerâmica marajoara nos ensina sobre fluxo estilístico na Amazônia? In: BARRETO, Cristiana; LIMA, Helena P.; BETANCOURT, Carla J. (orgs.). *Cerâmicas arqueológicas da Amazônia: rumo a uma nova síntese*. Belém: Iphan, 2016. p. 115-124.
- BAUDEZ, Claude-François. *Una historia de la religion de los antiguo mayas*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- BERTMAN, Stephen. *Handbook to Life in Ancient Mesopotamia*. Londres (UK): Oxford University Press, 2005.
- BELAUNDE, Luisa. E. Movimento e profundidade no *Kene Shipibo-Konibo*. In: SEVERI, Carlo; LAGROU, Els (orgs.). *Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013. p. 199-221.
- BELLETTI, Jaqueline S. A Tradição Policroma da Amazônia. In: BARRETO, Cristiana; LIMA, Helena; BETANCOURT, Carla J. (orgs.). *Cerâmicas arqueológicas da Amazônia: rumo a uma nova síntese*. Belém: Iphan, 2016. p. 34-365.

- BÍBLIA*. Tradução de João Ferreira Almeida. Rio de Janeiro: King Cross Publicações, 2008.
- CAMPBELL, Jonathan A.; LAMAR, William W. *The Venomous Reptiles of the Western Hemisphere*. Londres (UK): Comstock Publishing/Cornell University Press, 2004.
- COGGINS, Clemency C.; SHANE III, Orrin C. *El Cenote de los sacrificios*. Tesoros mayas extraídos del Cenote Sagrado de Chichén Itzá. México: FCE, 1984. p. 161.
- COLTHORPE, Kelly. *Eunectes notaeus* Yellow Anaconda. *Animal Diversity Web*, University of Michigan Museum of Zoology, 2009. Disponível em: https://animaldiversity.org/accounts/Eunectes_notaeus/. Acesso em: 15 out. 2024.
- DE LA QUINTANA, Paola.; PACHECO, Luis F.; RIVAS, Jesus. *Eunectes beniensis* (Beni Anaconda). Diet: Cannibalism. *Herpetological Review*, v. 42, n. 4, 614, 2011.
- DESCOLA, Philippe. *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. Londres (UK): Routledge, 1996.
- DESCOLA, Philippe. O avesso do visível: ontologia e iconologia. *Revista Arte & Ensaios*, n. 31, 2016.
- DESCOLA, Philippe. *As formas do visível: uma antropologia da figuração*. São Paulo: Editora 34, 2023.
- DONNAN, Christopher B. *Ceramics of Ancient Peru*. Los Angeles (US): University of California Press, 1992.
- FLORES-VILLELA, Oscar. *Herpetofauna mexicana*. Washington (US): Carnegie Museum of Natural History, 1993.
- GEBHART-SAYER, Angelica. *The Cosmos Encoiled: Indian Art of the Peruvian Amazon*. New York (US): Center for Inter-American Relations and Americas Society, 1984.
- GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures*. New York (US): Basic Books, 1973.
- GELL, Alfred. *Arte e agência*. São Paulo: UBU, 2018.
- GELL, Alfred. The technology of enchantment and the enchantment of technology. In: COOTE, Jeremy; SHELTON, Anthony. (eds.). *Anthropology, Art and Aesthetics*. Oxford (UK): Clarendon Press Publication, 1992. p. 40-63.
- GOLTE, Jürgen. *Moche, cosmología y sociedad*. Uma interpretación iconográfica. Lima (PE): Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 2015.
- GOMES, Denise M. C. O lugar dos grafismos e das representações na arte pré-colonial amazônica. *Mana*, v. 22, n. 3, p. 671-703, 2016.
- GRECCO PACHECO, Daniel. A arqueologia como prática Cosmopolítica: ideias preliminares a partir do enfoque ontológico recursivo. *Vestígios. Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, v. 17, p. 43-66, 2023.
- GRUBE, Nikolai; MARTIN, Simon. *Crónica de los reyes e reynas mayas*. La primera historia de las dinastias mayas. Cidade do México: Planeta, 2002.
- HART, George Wadjet. *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. Londres (UK): Routledge, 2005.
- HENARE, Amira, Holbraad, Martin; WASTELL, Sari. Introduction. In: HENARE, Amira; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari. (eds.). *Thinking Through Things: Theorizing Artefacts Ethnographically*. Londres (UK): Routledge, 2007. p. 1-37.

- HODDER, Ian. *Entangled: An Archaeology of the Relationships Between Humans and Things*. Londres (UK): Wiley-Blackwell, 2012.
- HUGH-JONES, Christine. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. New York (US): Cambridge University Press, 1979.
- HUGH-JONES, Stephen. *The Palm and the Pleiades: Initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge, (UK): Cambridge University Press, 1979.
- LAGROU, Els. The Crystallized Memory of Artifacts: A Reflection on Agency and Alterity in Cashinahua Image-Making. In: SANTOS GRANERO, Fernando (ed.). *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Tucson (US): The University of Arizona Press, 2009. p. 192-213.
- LAGROU, Els. *A Fluides da Forma. Arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.
- LAGROU, Els; VAN VELTHEM, Lucia H. As artes indígenas: olhares cruzados. *BIB - Revista Brasileira De Informação Bibliográfica Em Ciências Sociais*, n. 87: 133-156, 2018.
- LANA, Firmino Arante; LANA, Luiz Gomes. *Antes o mundo não existia. Mitologia dos antigos Desana-Kehíripōrã*. São João Batista do Rio Tiquié: UNIRT; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 1995.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34, 1994.
- LATOUR, Bruno. *Reagregando o Social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede*. Salvador: Edufba; Bauru: EDUSC, 2012.
- LARCO HOYLE, Rafael. *Los mochicas*. Lima (PE): Fundación Telefónica, 2001.
- LOMBARDO DE RUIZ, Sonia. La navegación entre los mayas. *Revista Arqueología Mexicana*, v. VI, n. 33, p. 40-47, 1998.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *La razones del mito. La cosmovisión mesoamericana*. Cidade do México: Ediciones ERA, 2015.
- MATTISON, Chris. *The New Encyclopedia of Snakes*. Princeton (US): Universidade de Princeton, 2007.
- MARTIN, Simon. *Ancient Maya Politics: A Political Anthropology of the Classic Period 150-900 CE*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2022.
- MARTIN, Simon. In search of the serpent kings: From Dzibanche to Calakmul. *Ancient Mesoamerica*, v. 35, n. 10, 2024.
- MEGGERS, Betty; EVANS, Clifford. *Archaeological Investigations at the Mouth of the Amazon*. Washington (US): Bureau of American Ethnology, 1957.
- MEGGERS, Betty; EVANS, Clifford. An experimental Formulation of Horizon Styles in the Tropical Forest Area of South America. In: LOTHROP, Samuel K. (ed.) *Essays in Precolumbian Art and Archaeology*. Cambridge (UK): Harvard University, 1961. p. 372-388.
- MILLER, Joana. *As coisas: enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara)*. 2007. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.
- NAVARRO, Alexandre G. *Cuando las serpientes se emplumam: distribución espacial e imaginaria en Chichén Itzá, México*. Curitiba: Prismas, 2016.

- NAVARRO, Alexandre G. Grafismos das águas: a arte das estearias do Maranhão. *Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia*, v. 10, p. 45-72, 2022a.
- NAVARRO, Alexandre G. Modos de fabricar o corpo nas estearias: estudo arqueológico das estatuetas dos povos palafíticos do Maranhão. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, v. 17, p. 1-30, 2022b.
- NAVARRO, Alexandre G. *Civilizações pré-colombianas*. São Paulo: Contexto, 2024.
- NAVARRO, Alexandre G. Navegando pelo Turiaçu: a reprodução cosmológica do rio Amazonas e o mito da cobra-canoa e sua relação com as estearias do Maranhão. *História (São Paulo)*, v. 40, e2021059, 2021.
- NOBRE, Emerson. As folhas de videiras das Evas da Ilha de Marajó e a (des)construção de narrativas arqueológicas. *Revista de Arqueologia Pública*, v. 13, p. 155-179, 2019.
- NOBRE, Emerson. A sintaxe dos corpos compósitos: agência e transformação na iconografia das tangas cerâmicas marajoara. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, v. 15, p. 1-27, 2020.
- OLIVEIRA, Erêndira. Corpo de barro, corpo de gente: metáforas na iconografia das urnas funerárias policromas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, v. 15, n. 3, e20190108, 2020.
- POLO, Mario J. *Corpo e Figuração na Arqueologia da Foz do Amazonas: uma abordagem pós-representacional aos conjuntos Maracá, Caviana e Cupixi*. 2019. Tese (Doutorado em Arqueologia) –Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Amazonian Cosmos*. Chicago (US): University of Chicago Press, 1971.
- RINGLE, William M; NEGRÓN, Tomás G.; BEY, George J. The Return of Quetzalcoatl: Evidence for the Spread of a World Religion During the Epiclassic Period. *Ancient Mesoamerica*, v. 9, n. 2, p. 183-232, 1998.
- ROE, P. *The Cosmic Zygote: Cosmology in the Amazon Basin*. New Brunswick: New Brunswick, 1982.
- ROOSEVELT, Anna C. *Moundbuilders of the Amazon: Geophysical Archaeology on Marajo Island, Brazil*. Studies in Archaeology. San Diego (US): Academic Press, 1991.
- ROOSEVELT, Anna C. The great anaconda and woman shaman: A dangerous and powerful ancestral spirit from creation to today. In: BARONE-VISIGALI, Visgalli (org.). *Colocataires d'Amazonie: Hommes, animaux et plantes de part et d'autre de l'Atlantique*. Paris (FR): Parution, 2014. p. 1-20.
- ROOSEVELT, Anna (ed.). *Amazonian Indians from Prehistory to the Present*. Tucson (US): University of Arizona Press, 1994.
- SANTOS-GRANERO, Fernando (ed.). Introduction: Amerindian Constructional Views of the World. In: SANTOS GRANERO, Fernando. *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Tucson (US): The University of Arizona Press, 2009. p. 1-29
- SCHAAN, Denise P. *A linguagem iconográfica da cerâmica Marajoara: um estudo da arte pré-histórica na Ilha de Marajó, Brasil, 400-1300AD*. Porto alegre: EDIPUCRS, 1997.
- SCHAAN, Denise P. A arte da cerâmica marajoara: encontros entre o passado e o presente. *Habitus*, v. 5, n. 1, p. 99-117, 2007a.
- SCHAAN, Denise P. Os Filhos da Serpente: rito, mito e subsistência nos cacicados da Ilha de Marajó. *International Journal of South American Archaeology*, v. 1, p. 50-56, 2007b.

- SCHELE, Linda; FREIDEL, David. *Uma selva de reyes*. La assombrosa historia de los antiguos mayas. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- SEEGER, Anthony *et al.* A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: Oliveira Filho, João Pacheco (org.). *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. [s. l.]: Editora UFRJ, [s. d.]. p. 11-29. Disponível em: https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aseeger-1987-construcao/Seeger_1987_AConstrucaoDaPessoa.pdf. Acesso em: 27 ago. 2025.
- SHARER, Robert J. *Civilización maya*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- SHILLING, Chris. *The Body in Culture, Technology and Society*. Londres (US): Sage, 2005.
- TAMANAHÁ, Eduardo K.; NEVES, Eduardo G. 800 anos de ocupação da Tradição Polícroma da Amazônia: um panorama histórico no Baixo Rio Solimões; um panorama histórico no Baixo Rio Solimões. *Anuário Antropológico* [Online], v. 39 n. 2, 2014.
- TAYLOR, Anne C.; VAN VELTHEM, Lucia H. *O belo é a fera: a estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia: Assírio & Alvim, 2003.
- TAYLOR, Anne C.; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo V. Um corpo feito de olhares (Amazônia). *Revista de Antropologia*, v. 62, n. 3, p. 769-818, 2019.
- THOMAS, Julian. The Future of Archaeological Theory. *Antiquity*, v. 89, n. 348, p. 1287-1296, 2015.
- TURNER, Terence. The social skin. In: J. Chermas & R. Lewin (Eds.) *Not work alone*, p. 112-140. Beverly Hills: Sage, 1980.
- TURNER, Brian S. *The Body and Society: Explorations in Social Theory*. Los Angeles (US): Sage, 2008.
- VAN VELTHEM, Lucia Hussak. Artes indígenas: notas sobre a lógica dos corpos e dos artefatos. *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, v.7, n.1, p. 55-65, 2010.
- VAN VELTHEM, Lucia H. Mulheres de cera, argila e arumã: princípios criativos e fabricação material entre os Wayana. *Mana*, v. 15, n. 1, p. 213-236, 2009.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: COSAC&NAIF, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal. *Cadernos de campo*, n. 14/15, p. 319-338, 2006.
- WEBMOOR, Timothy. What about 'one more turn after the social' in archaeological reasoning? Taking things seriously. *World Archaeology*, v. 39, n. 4, p. 563-78, 2007.
- WEISMANTEL, Mary. *Inhuman Eyes: Looking at Chavín de Huantar*. Londres (UK): Routledge, 2013.
- WHITEHEAD, Neil L. The Ancient Amerindian Polities of the Amazon, the Orinoco, and the Atlantic Coast: a Preliminary Analysis of Their Passage from Antiquity to Extinction; In: ROOSEVELT, Anna (ed.). *Amazonian Indians From Prehistory to the Present*. Tucson (US): University of Arizona Press, 1994. p. 33-54.