



## A vida dupla das coisas: perturbando arqueologias intangíveis<sup>1</sup>

*Lucas Marques<sup>2</sup>*

<sup>1</sup>Este trabalho foi realizado na disciplina “Métodos e Técnicas em Arqueologia”, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFBA, no segundo semestre de 2012, com o professor Gustavo Peretti Wagner. Apresentado na II Semana de Encontros Graduados de Ciências Sociais da UnB, em 2013. Agradeço ao debatedor e amigo Guilherme Moura Fagundes pelas instigantes questões levantadas. Agradeço igualmente às ricas sugestões dos pareceristas anônimos.

<sup>2</sup>Atualmente é mestrando em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ. Graduou-se em Ciências Sociais, com habilitação em Antropologia, pela UnB, com a monografia “Forjando orixás: técnicas e objetos na ferramentaria-de-santo da Bahia”, orientada pelo professor Carlos Sautchuk, em 2014.

A afirmação de que a arqueologia trata da relação entre pessoas e coisas não é de se causar espanto para a maioria dos arqueólogos. Entretanto, dentro desta declaração generalizada, caberiam inúmeras ressalvas e numerosos modos distintos de se tratar ora as pessoas, ora as coisas, ora a própria relação entre os termos. Portanto, natureza e sociedade, material e social, coisas e pessoas são dualismos que acompanharam a própria constituição da arqueologia (e, por que não, das ciências sociais como um

todo) enquanto matriz científica moderna (NEUMANN, 2008). O modo como esses dualismos são manejados na prática arqueológica e em sua formulação teórica é responsável pela criação de uma ampla variedade de perspectivas, aproximações e linhas de atuação (WITMORE, 2007), determinando “tipos” de arqueólogos e, conseqüentemente, de arqueologias (HILBERT, 2006).

Neste texto, pretendo enfocar – ainda que de maneira inicial e sumária – os diversos caminhos analíticos possíveis que

relacionam pessoas e coisas. Partindo de uma visada crítica e, principalmente, propositiva, inspirada pelos debates da chamada “arqueologia simétrica”, pretendo traçar um breve panorama das abordagens da chamada “escola processualista”, cujo maior expoente é Lewis Binford; do “pós-processualismo”, encabeçado por Ian Hodder; e dos estudos de cultura material exemplificados por Appadurai e Daniel Miller para, enfim, chegar às novas propostas (metodológicas e filosóficas) para lidar (ou desestabilizar) com a dualidade entre pessoas e coisas, encabeçadas pelo movimento simétrico, inspirado nas propostas de Bruno Latour. A partir daí, pretendo buscar nos debates atuais da antropologia – em especial, no chamado “paradigma ecológico” (VELHO, 2001) de Tim Ingold – alguns questionamentos que, ao menos, visam perturbar ontologias modernas que continuam a tratar natureza e sociedade como seres ontologicamente distintos. Obviamente, não se pretende, nesta breve síntese, responder a nenhuma das questões que já são tão longamente discutidas na arqueologia e nas demais ciências que lidam com o material. A proposta é, antes

de tudo, *perturbá-las* – no sentido etimológico de vibração, movimento. Por fim – ou melhor, para início –, este texto parte do mesmo questionamento exposto recentemente por Martim Holbraad (2011): pode a “coisa” falar?

### **Entre coisas e pessoas: para que lado pende a balança?**

Segundo Hilbert (2006), o arqueólogo (este, tal qual entendido pela chamada “escola processualista”) é alguém que estuda artefatos, em sua forma, tempo e espaço. Ou melhor, segundo uma formulação a que ele chega um pouco mais adiante, é alguém que negocia com artefatos. Há alguns mais radicais, como Binford (1989, apud HILBERT, 2006, p. 91), que diz: “*We do not study human behavior (...) we do not study symbolic codes, we do not study social systems, we do not study ancient cultures, we do not study ancient settlements, nor do we study the past. We study artifacts*”.

Desde já, pode-se depreender para qual lado está a balança que relaciona pes-

soas e coisas na arqueologia processual, representada por Binford: obviamente, nas coisas, ou melhor, nos artefatos. Isso porque não são quaisquer “coisas” estudadas pela arqueologia processual; são aquelas que, estudadas no presente, encobrem modos de vida do passado. Como ele nos diz (BINFORD, 1993), o arqueólogo traduz elementos estáticos (materiais) e os relaciona com elementos dinâmicos (comportamentos). Ele parte das coisas para, indiretamente, chegar às pessoas. A partir de uma visão supostamente “exterior” dos artefatos – onde estes poderiam ser explicados por leis gerais, manifestações extrassomáticas dos indivíduos biológicos (BINFORD, 1980) –, o autor acredita inferir positivamente padrões comportamentais, chegando, de fato, ao passado (ou ao que restou dele). Na arqueologia processual, a Sociedade se molda à Natureza – esta, transcendente. Há aqui – para falarmos como Latour (1994) – um movimento (moderno) de purificação que separa dois polos ontologicamente distintos (natureza e sociedade), negando o polo da sociedade em favor do polo da natureza. Ou seja, como nos diz Webmoor – numa crítica ao dualismo arqueológico

entre pessoas e coisas –, a arqueologia processual “*privilegia el polo de las cosas a lo largo del espectro arqueológico* (Figura 1), *lo que refuerza no sólo la idea de distinción entre personas y cosas, sino el propio dualismo en sí*” (2007, p. 298).

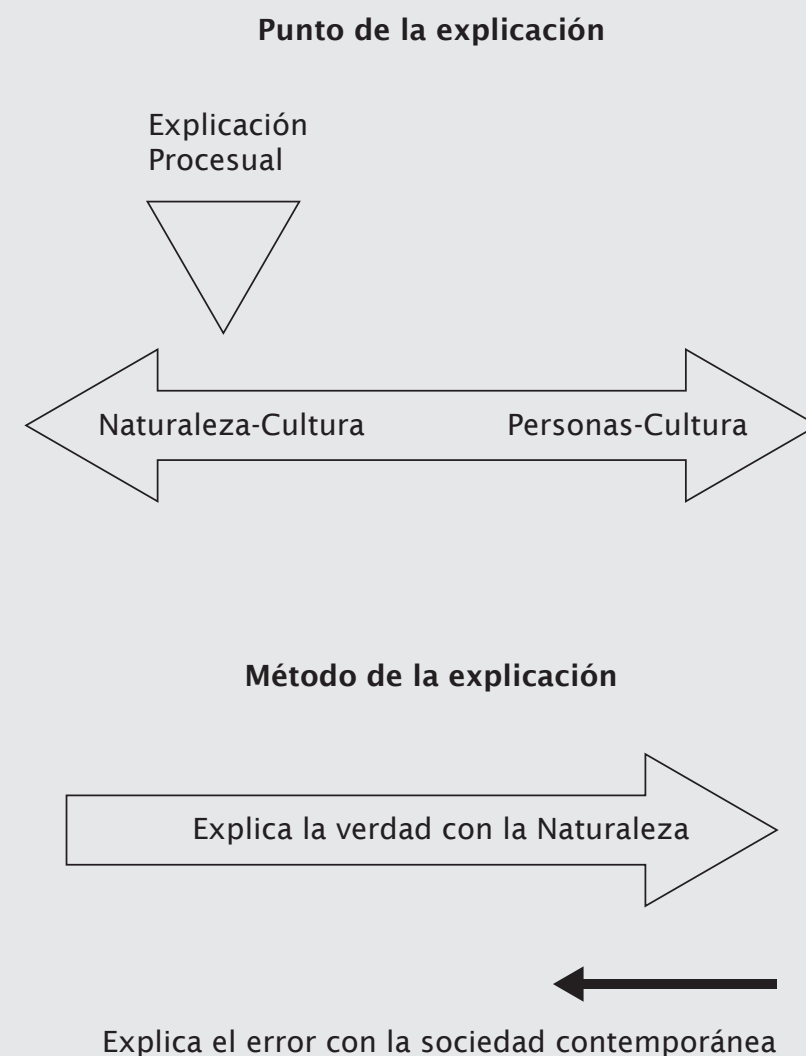


Figura 1. Explicação processual para a mediação de pessoas e coisas. Extraído de Webmoor (2007, p. 298)

O privilégio das coisas em detrimento

das pessoas foi, inclusive, uma das principais críticas feitas pelo movimento que ficou conhecido como “pós-processualista”. Já no início dos anos 1980, influenciado pela recente corrente pós-moderna e pelas teorias interpretativistas (que, na antropologia, estavam sendo encabeçadas por Clifford Geertz), o arqueólogo Ian Hodder tenta trazer de volta as pessoas, ou seja, resgatar os aspectos simbólicos para a análise arqueológica. Assim, os objetos passam a ser dotados de significados – que devem ser “lidos” como tais. Significados estes que são, antes de tudo, sociais. Trata-se, sobretudo, de uma transformação epistemológica interessante: agora, o social torna-se o transcendente; o mundo material passa a ser determinado exclusivamente pela subjetividade, modelado para materializar significados culturais (NEUMANN, 2008). As coisas são analisadas tão somente por suas qualidades enquanto portadoras de significado. Inverte-se, assim, o polo da balança pessoas-coisas (Figura 2).

Criticando os processualistas por serem deterministas ambientais, a arqueologia pós-processualista busca uma visão “in-

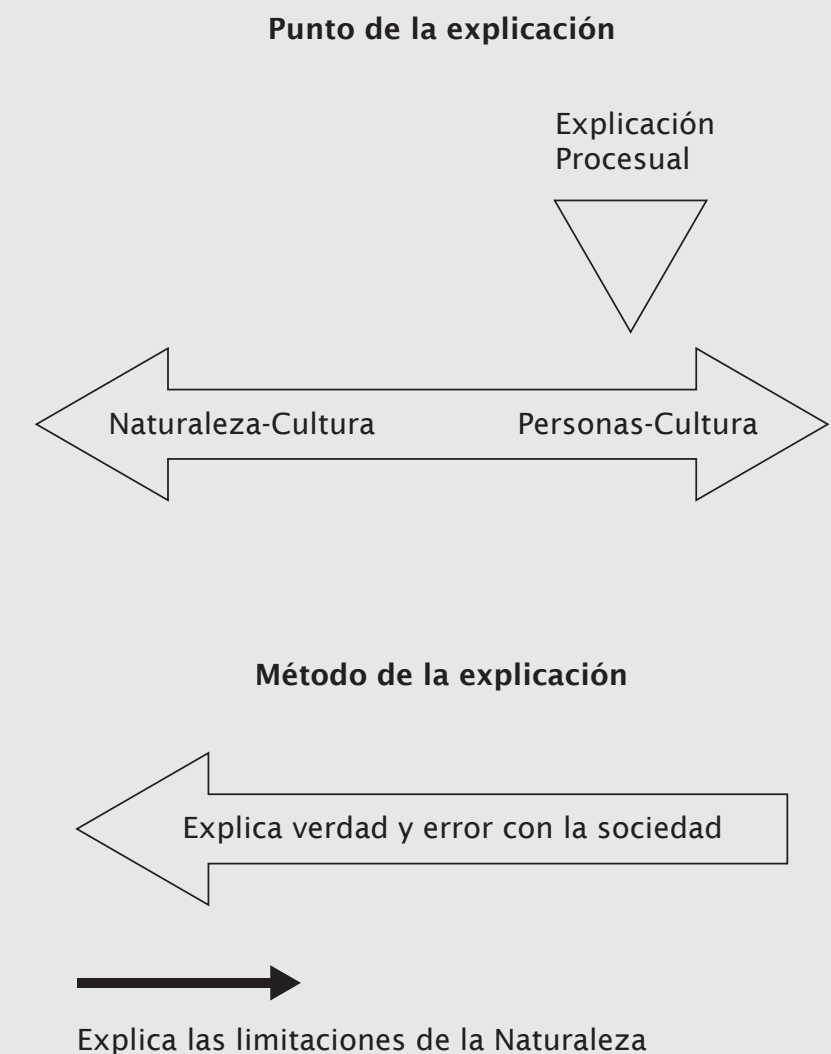


Figura 2. – Explicação pós-processual para a mediação de pessoas e coisas. Extraído de Webmoor (2007, p. 298).

terior” dos acontecimentos, vinculando-se de modo mais estreito às teorias e métodos da antropologia (HODDER, 1988). Assim, ao analisar os motivos que levam as cabaças da tribo Ilchamus, no Quênia, a serem deco-



radas, Hodder procura uma resposta social que dê conta dos significados internos da decoração das cabaças, buscando nas mudanças e na organização social dos Ilchamus a explicação do porquê da decoração dessas cabaças. Busca-se, assim, um “significado” por detrás do objeto – significado este que só poderia estar contido na sociedade. A interpretação desses significados vira, assim, a principal meta da arqueologia.

Nesta mesma época – e interligado a esses movimentos –, surgem os chamados “estudos de cultura material”, representados aqui pelas proeminentes figuras de Daniel Miller, Arjun Appadurai e Alfred Gell. Avançando um pouco no debate da relação entre pessoas e coisas, eles propõem uma espécie de “dialética” entre a agência dos termos. Ou seja, se as pessoas têm agência sobre os objetos, os objetos também agem sobre as pessoas. Segundo Gell (1998), as coisas possuem agência no mesmo sentido que os humanos o possuem; ou melhor, as coisas devem ser tratadas como *peças* – compósitos de relações que se distribuem no espaço e no tempo. As coisas, assim, adquirem “vida social”, ou mesmo “biografia” (KOPYTOFF, 2010), e o papel do pes-

quisador é, então, segui-las (APPADURAI, 2010). Desse modo, equilibra-se, ao menos aparentemente, a balança da relação entre pessoas e coisas.

Apenas aparentemente. Isso porque, seja na proposta de “vida social das coisas”, de Appadurai (2010), seja na construção dialética entre pessoas e coisas proposta por Daniel Miller (2005), ou até mesmo numa certa leitura da noção de abdução da agência (*agency*) de Alfred Gell (1998), a ação das “coisas” só tem sentido na própria significação humana, ou, como nos diz Webmoor (2007, p. 299), na proposta de Gell “*las cosas sólo tienen capacidad de acción en tanto que se encuentran insertas dentro de la interacción humana*”. Assim, os estudos da cultura material querem expurgar o império do social, mas apenas para colocar em seu lugar uma “melhor antropologia”, humilde o bastante para reconhecer os caminhos nos quais as coisas também contribuíram para *nossa própria* humanidade (HOLBRAAD, 2011). As coisas ficam, portanto, sempre em segundo plano. Ou seja, por trás do interesse na “agência” das coisas, está sempre subsumido o interesse em nossa própria sociedade. Continuava-

-se, desse modo, mantendo a assimetria entre atores típica da constituição moderna, como vai nos dizer Latour (2012, p. 110), em que

(...) os objetos não fazem coisa alguma sequer comparável ou mesmo *conectável* à ação social humana e que, se às vezes ‘expressam’ relações de poder, ‘simbolizam’ hierarquias sociais, ‘agravam’ desigualdades sociais, ‘transportam’ o poder social, ‘objetivam’ a igualdade e ‘materializam’ relações de gênero, não podem estar na origem da atividade social.

A balança não está equilibrada: pende sempre para o lado do social. Como nos diz Bjonar Olsen (2007), os estudos de cultura material mantiveram a distinção ontológica entre pessoas e coisas, onde o poder para definir o mundo e imputar-lhe significado continuou sendo uma propriedade soberana do sujeito que experimenta o mundo.

Eis, portanto, a vida dupla das coisas: ora sendo “reais”, elas estão condenadas a nunca entrar no reino social; ora sendo “constructos sociais”, têm sua matéria negada enquanto existência natural. Assim,

as arqueologias permanecem intangíveis: as coisas nunca poderão ser acessadas em si mesmas (ou melhor, nunca poderão “falar”); entretanto, elas também nunca poderão adentrar completamente no reino do social. Permanecerão sempre como sendo “quase-objetos” (LATOUR, 1991).

Manter a balança funcionando, ou seja, manter a distinção *a priori* entre pessoas e coisas, sociedade e natureza, vai nos dizer Latour (1991), faz parte do próprio discurso da modernidade para se afirmar enquanto tal, em que ora se pende para o lado da natureza, ora para o da sociedade. Entretanto, como nos lembra o autor, o mesmo movimento que “purifica” (ou seja, cria ontologias irreconciliáveis entre si) também opera por “tradução” (cria a todo tempo seres híbridos de natureza e cultura). Isso porque, na prática, arqueólogos, antropólogos e demais estudiosos da cultura material jamais conseguiram delimitar muito bem o que pertence a um reino e o que pertence ao outro. Para parafrasearmos Hilbert (2006), na prática, todos nós negociamos relações com coisas – coisas essas entendidas como híbridos, coletivos – “quase-objetos”, mas também “quase-sujeitos”.

Desse modo, se manter a balança entre pessoas e coisas funcionando não nos ajudará a sermos mais “realistas” com a prática científica, o que devemos fazer? Ou seja, “regressar às coisas” não nos obrigaria a buscar novas formas de mediação? Para as coisas falarem, devemos, pois, quebrar a balança? Eis o que propõe a chamada “arqueologia simétrica”.

#### **Para além de coisas e pessoas: quebrando a balança dos dualismos**

*El ser humano puede que sea un animal simbólico, como decía Glifford Geertz, pero al describirlo como tal nos hemos olvidado realmente de que es un animal. La arqueología simétrica trata de recuperar lo natural en lo humano – más bien, de deshacer la división radical entre naturaliza y cultura* (GONZÁLEZ-RUIBAL, 2007, p. 285).

Se durante os anos 1980, com o pós-processualismo e o surgimento dos estudos de cultura material, tivemos uma mudança de perspectiva no modo de relacionar pes-

soas e coisas na arqueologia – mudança esta que, como vimos, não alterou a dualidade entre estes termos –, recentemente podemos dizer que novos e interessantes caminhos despontam no horizonte. Entretanto, como nos lembra Michael Shanks (2007), não se trata de um novo tipo de arqueologia, tampouco de uma nova teoria ou metodologia emprestada. Essa mudança é, antes, de *atitude*. Ela trata, sobretudo, de *relações*. Visa a uma *atitude simétrica* frente ao mundo e à experiência, ou seja, uma recharacterização da ontologia primordial que separa natureza e sociedade (WEBMOOR, 2007).

Inspirados pela *Actor Network Theory*, do chamado *Science Studies* (representado por pensadores como Michael Callon, Bruno Latour, John Law etc.), alguns arqueólogos vêm tentando trazer a discussão sobre simetria para dentro da disciplina arqueológica, reivindicando um movimento por uma “arqueologia simétrica” (figuras como Webmoor, Witmore, Olsen, Shanks, Neumann, González-Ruibal etc.). Porém, em que consistiria essa nova atitude arqueológica?

A primeira e mais fundamental proposta da simetria é eliminar os *a priori* que

distinguem Natureza e Cultura, Material e Social, Coisas e Pessoas (NEUMANN, 2008). Negando essa divisão, ela parte da premissa de que coisas e pessoas não podem separar-se artificialmente desde o início, mas sim que devem ser tratados em termos de *igualdade* (WEBMOOR, 2007); ou seja, de modo a não impor a priori uma “*assimetria* espúria entre ação humana intencional e mundo material de relações causais” (LATOUR, 2012, p. 114). Ou, dito de outra forma, que qualquer separação prévia entre as pessoas e o mundo material deve ser considerada como um modo especificamente moderno de distribuir entidades e segmentar o mundo (WITMORE, 2007).

Trata-se, portanto, de partir de uma nova atitude metodológica, que privilegie não mais a balança coisas-pessoas, mas que parta da própria relação. Pessoas e coisas, nessa proposta, constituem-se mutuamente. Formam *coletivos* de interação, num eterno processo dinâmico de negociação e reorganização da rede. “En esta dinámica y mutua auto-constitución de pasado y presente, humanos y artefactos, *hacer cosas hace a las personas*”, conforme diz Michael Shanks (2007, p. 293. Grifos do autor).

Assim, o foco da arqueologia simétrica se dá na *mediação* e *tradução* entre coletivos. Essa mediação, vale lembrar, envolve o próprio processo de análise.

Desse modo, o que a arqueologia simétrica busca é uma nova atitude metodológica que negue a distinção inicial entre coisas e pessoas. Trata-se, para parafrasear Webmoor (2007), de um giro “para além de pessoas e coisas”. Em vez de partir de uma metodologia bem delimitada, essa atitude é, antes, uma proposta de seguir o curso da ação de um ator imbricado em uma rede de associações. Assim, a expressão hifenizada da chamada “Teoria Ator-Rede” serve antes para mostrar o caráter inextricável entre o ator e o conjunto de mediadores que o estabilizam, formando assim um *coletivo* de relações dos mais variados tipos (formado por humano e coisas). Como Latour mesmo nos diz: “a continuidade de um curso de ação raramente consiste de conexões entre humanos ou entre objetos, mas, com muito maior probabilidade, zigzagueia entre umas e outras” (LATOUR, 2012, p. 113).

Ademais, é importante ressaltar que os arqueólogos que se aventuram a de-

safiar os grandes divisores modernos não estão sozinhos nesta “jornada”. Esse “giro” faz parte de um movimento mais amplo que envolve vários campos disciplinares, e vem sendo chamado pela filosofia de “virada ontológica” (cf. BRYANT; SRNICEK; HARMAN, 2011). Na antropologia, esse giro pode ser representado pela coletânea *Thinking Through Things*, editado por Amiria Henare, Martin Holbraad e Sari Wastell (2007). Além disso, semelhantes movimentos (contra os dualismos cartesianos e a filosofia kantiana que dominaram durante séculos a constituição da ciência moderna) se espalham por disciplinas como a História, a Geografia, os Estudos Feministas, entre outros.

Como nos dizem Latour e os arqueólogos defensores da simetria, não se trata de negar completamente nem os “modernos” (representados aqui pelos processualistas), nem os “pós-modernos” (representados pelos pós-processualistas). A atitude simétrica, ao mesmo tempo em que critica os paradigmas anteriores, “canibaliza” os aportes teóricos que lhes sejam interessantes (GONZÁLEZ-RUIBAL, 2007; LATOUR, 1991). Não se trata, segundo os autores,

sequer da constituição de um novo paradigma (pós-pós-moderno), mas da busca de um modo mais “sincero” de tratar da relações entre pessoas e coisas tais quais elas se desenrolam. Pois se, na prática, as coisas e as pessoas variavam sempre na balança, tornando-se “quase-objetos”, a única coisa que temos que fazer é “segui-los”. Como nos diz Latour (1991, p. 87): “A partir do momento em que seguirmos de perto qualquer quase-objeto, este nos aparece algumas vezes como coisa, outras como narrativa, outras ainda como laço social, sem nunca reduzir-se a um simples ente”. Trata-se, assim, de *partir do centro*, do que realmente acontece na interação.

Deste modo, a proposta simétrica é, antes de tudo, uma atitude perante as coisas. Ou, como nos diz Olsen (2007), é nada mais do que uma tentativa de fazer nosso conhecimento e nossa autoimagem compatível com a prática, com o mundo tal qual o vivenciamos. Trata-se de aceitarmos que estamos em um mundo onde

*Los paisajes y las cosas no se sientan simplemente en silencio esperando a materializar (embody) significados socialmente consti-*

*tuidos, sino que poseen sus materialidades y competencias, propias y únicas, y que llevan consigo en su convivencia con nosotros. Lo que promete la arqueología simétrica es que si dejamos de tratar la acción, la influencia y el poder como posesiones raras de las cuales sólo disfrutaban los humanos, quizá sea-mos capaces de producir historias más justas, interesantes y realistas sobre los colectivos del pasado y del presente* (OLSEN, 2007, p. 291).

Na “prática” – ou na não distinção entre teoria e prática –, isso quer dizer que, além de partir do princípio de que passado e presente, natureza e sociedade, coisas e pessoas constituem-se mutuamente e não detêm uma divisão *a priori* entre elas, devemos partir do centro e, a partir da ação dos próprios coletivos, seguir as diversas ligações e negociações que eles realizam entre eles. Para citarmos um exemplo formulado por Webmoor (2007), sobre as cerâmicas de Teotihuacán produzidas durante sua ocupação (aprox. 100 a.C. – 600 d.C.), o autor vai se perguntar: é útil, para entendermos a prática pré-histórica, distinguir os usuários das onipresentes cerâmi-

cas das próprias cerâmicas? Ou, seguindo com o raciocínio do autor, é possível falarmos da população de Teotihuacán sem incluirmos nela a cerâmica em sua própria constituição?

Outro exemplo que também envolve cerâmicas – mas desta vez datadas do primeiro milênio d.C. e encontradas no noroeste da Argentina – é brilhantemente exposto por Alberti (2007). Partindo do princípio de que as cerâmicas antropomórficas utilizadas nas práticas funerárias e os próprios corpos que ali estiveram/estão presentes não são ontologicamente distintos (isto é, a cerâmica não “representa” os corpos, ela é parte deles), Alberti vai buscar inspiração na etnologia indígena amazônica para lidar com a própria *transformação* na matéria da cerâmica (sua “forma”). Assim, ele conclui que:

*Marking the body of the pot can be seen as equivalent to marking the body of the living, and not a representation of that act. The purpose of marking the human body – to ensure a minimum of stability to a chronically unstable body – was the same reason behind marking the pot: to ensure a minimum of*

*stability for the pot* (ALBERTI, 2007, p. 218)

Um terceiro e último exemplo poderia ser formulado a partir das reflexões obtidas em minha própria pesquisa, sobre a ferramentaria-de-orixás na Bahia. Como ainda considero demasiado precipitado para falar sobre, gostaria de me deter somente em pequenos pontos metodológicos que considero essenciais, quais sejam: ao lidar, por exemplo, com a construção de uma ferramenta de Exu, é possível separar a priori o ferro do próprio orixá, ou do adepto, da comida recebida ou do próprio ferreiro? Em uma ontologia que não partilha dos mesmos dualismos modernos que compartilhamos, separar a priori uma coisa da outra é, no mínimo, impor uma visão de mundo *nossa* sobre outras pessoas e coisas.

Após todo esse percurso que saiu de ambos os polos da balança coisas-pessoas para o centro, ou melhor, para além da própria balança, ainda nos fica a pergunta: é possível as coisas falarem? Ou, finalmente, escapamos da filosofia kantiana? Ou até que ponto a simetria realmente permite que as coisas falem? Pois se, por um lado, as coisas “falam” por meio dos conjuntos

relacionais que a ela estão implicados (de uma “ontologia”, se quisermos usar uma palavra em voga); por outro, elas só “falam” quando se conectam, quando atuam como mediadores em uma rede. Desse modo, como emancipar as coisas, ou seja, deixá-las falar em seus próprios termos? Pensando nisso, proponho – para finalizar – expor algumas inquietações e propostas feitas a partir de um paradigma ecológico, tal qual exposto por Ingold, a fim de avançar no ousado debate já tão extensamente trabalhado na proposta simétrica.

### **Quebrando a balança, transformando relações: redes ou malhas num mundo de coisas?**

Com o intento de derrubar os grandes divisores da ontologia moderna – dando primazia à relação entre coletivos –, podemos dizer que a arqueologia simétrica cumpre sua proposta de partir do centro, ou da conexão, para se chegar aos objetos (não mais entendidos como pessoas ou coisas, mas híbridos). Realizando essa virada ontológica, a arqueologia simétrica busca

ser orientada por objetos, regressando às coisas-mesmas, à materialidade crua dos objetos, despojada de significados prévios pelos quais são tão aficionados os arqueólogos pós-modernos (GONZÁLEZ-RUIBAL, 2007). Neste intento, ela busca ser “o mais real possível”, haja vista que a “realidade” é proliferada de híbridos. O caminho desta busca se dá na emancipação dos objetos, na sua materialidade.

Nesta tentativa de recuperar a fisicalidade do mundo material, a chamada “arqueologia simétrica” poderia ter se aproximado dos debates já propostos pela “antropologia ecológica”, pois ambas as propostas buscam repensar as dicotomias natureza/sociedade, biologia/cultura, material/social etc., a partir de uma visão que privilegie, antes, as conexões. Entretanto, esse diálogo, até então (ao menos por parte dos arqueólogos), não ocorreu. *Por que não?*

É com essa pergunta em mente que Ingold (2012a), em um de seus mais recentes textos, vai propor um diálogo entre a proposta simétrica da arqueologia e sua própria proposta, inserida num contexto ecológico. Para dar conta deste “divórcio”





<sup>3</sup>Como chamou a atenção Guilherme Fagundes, debatedor desse trabalho, Ingold, em seu livro seminal, *The Perceptions of the Environment* (2000), parece recuperar certo vitalismo presente na obra de Gregory Bateson, separando o mundo orgânico do mundo físico (a *criatura do pleroma*). Entretanto, em seus livros mais recentes, como *Being Alive* (2011) e *Making* (2013), a impressão é que, cada vez mais, esse vitalismo passa a ser generalizado e a ênfase não se dá mais no mundo “orgânico” mas, antes, nos movimentos que compõem o habitar. Em débito com o debate ocorrido, ainda fica a questão de correlacionar este conceito de vida com o próprio conceito de vida presente no universo do *candomblé* (vida enquanto um processo dotado de força, *axé*). Pretendo realizar esta relação em outra ocasião.

entre as matrizes (antropológica e arqueológica), Ingold elenca três diferentes “pontos de separação” que, segundo ele (2012a), precisam ser superados por meio de um foco sobre os materiais ativos que compõem o mundo da vida. O primeiro ponto é que os estudos da cultura material continuam a operar com uma concepção de mundo material, e de não-humanos, que foca no domínio artefactual, em detrimento dos organismos vivos. O segundo é que a ênfase na materialidade obstrui o entendimento de campos de força e circulação de materiais que são constitutivas da teia da vida (*web of life*). E terceiro, uma vez que as coisas são cortadas de seus fluxos de energia e matéria, sua geração, vivacidade, e as capacidades de percepção e resposta são obstruídas.

Assim, a crítica mais contundente de Ingold às abordagens seja da cultura material, seja da arqueologia simétrica diz respeito ao fato de que ambas utilizam-se do modelo hilemórfico para pensar a criação, o fazer mesmo. Isso porque, em ambas abordagens, os “objetos” ou “indivíduos” já aparecem constituídos, “prontos”. Ou seja, ambas pressupõem que existe

uma forma (*morphê*) impondo-se sobre uma matéria (*hyle*). Esse modelo, vai dizer Ingold (2011), retira as coisas do fluxo de vida, do mundo-em-formação. Segundo o autor, as coisas só poderiam ter “agência” se se pressupor, de alguma forma, que as elas estão de antemão “mortas”, retiradas desse fluxo. É essa, portanto, a “inversão” operada pelo autor: em vez de pressupormos que as coisas estão na vida (ou seja, que a vida é um “atributo” das coisas, que essas detêm “agência”), Ingold vai dizer que a vida que é ontologicamente prévia à distinção pessoas/coisas (ou seja, as coisas estão imersas na vida).

Assim, o foco do autor recai não nos “objetos”, mas nos materiais que compõem o mundo vivo. Se, para Gell (1998) – e, de forma um pouco diferente, também para Latour (2012) –, a questão da agência não pode ser resolvida no plano da atribuição de vida aos seres, mas se situa num plano relacional, numa rede de relações (é somente aí que o objeto pode ter “intenção”), para Ingold (2011), por sua vez, a vida assume papel fundamental na composição dos seres. Mas não se trata de nenhum princípio “biológico” de vida. Antes, a vida

é pensada enquanto linhas de movimento, processos que se desenrolam dentro do habitar: a vida é um processo, não uma substância<sup>3</sup>.

A partir disso, o que seria um objeto, ou o que teria agência? Se, por um lado, Latour vai dizer que a agência é sempre composta de coletivos híbridos pessoas-coisas, Ingold, por outro, vai radicalizar essa indistinção. Como delimitar os artefatos, ou os objetos híbridos? Por exemplo, ao se pensar em um híbrido homem + ferramenta, é possível delimitar esse coletivo como composto somente pela junção pessoa + coisa? O clima, o vento, os animais, as nuvens, e o próprio chão (dentre as mais diversas variáveis) não entrariam nessa rede de actantes? Pensando nessas questões que o autor vai dizer que, ao se falar em objeto e sua materialidade, “é como se o mundo tivesse interrompido sua mundificação e cristalizado na forma de um precipitado sólido e homogêneo, à espera de ser diferenciado pela sobreposição de uma forma cultural. Nesse mundo estável e estabilizado, nada flui” (2012b, p. 34). Desse modo, a ontologia da “materialidade” subtraiu as coisas (ao somá-las com as pessoas). O



conceito de simetria (tal qual utilizado pelos arqueólogos), segundo Ingold (2012a), acaba repousando sobre uma reivindicação da excepcionalidade humana, assentado já sobre uma base assimétrica. Aqui, os “objetos” (já prontos) se “misturam” com os seres humanos, conformando a sociedade. O primado da revisão ontológica de Latour, ou seja, a “simetria” em tratar as entidades – que um metafísico moderno purifica como pessoas “ou” coisas – como relações híbridas de pessoas “e” coisas, torna qualquer interesse nos aspectos da coisa mais difícil de prosseguir (HOLBRAAD, 2011).

Desse modo, como emancipar as coisas, ou seja, deixá-las falar em seus próprios termos? Seguindo a proposta de Ingold (2007), qualquer tentativa de emancipação das coisas de fato deve levar em conta as características materiais da própria coisa, pois a coisa (*thing*) só pode “falar” em seus próprios termos, de acordo com suas próprias qualidades materiais – aquilo pelo qual a coisa, materialmente, interage com o mundo. Trata-se de dar um “passo atrás” da materialidade dos objetos para a matéria mesma e seus processos de formação. Regressar da materialidade dos

objetos para a matéria das coisas nos ajuda a dar conta não das relações “entre”, mas das relações “*ao longo de*” – ou seja, das relações em que não há um “dentro” e um “fora”, mas apenas movimento, ontogênese que, como tal, requer participação e correspondência. Assim, deveríamos mudar o foco: de uma “objetividade” das coisas para os fluxos de matéria e os processos de formação em que eles passam a existir. Como vai dizer Ingold (2012a, p. 431): “*It means to think of making as a process of growth, or ontogenesis*”.

Se a rede (*network*), tal qual utilizada pelos defensores da ANT, interconecta pontos pré-existentes, a imagem que Ingold (2012a, b) vai utilizar se assemelha mais a uma malha (*meshwork*): acontecimentos que se perpetuam no limiar de suas emergências. Tomando as interações como linhas, ao longo dos quais as coisas são continuamente formadas, que se emaranham e formam agregados (coisas), Ingold vai dizer que a malha não deve “conectar” nada; já que, na prática improvisativa (aquela em que entramos em contato com o mundo), as relações são, antes, da ordem da interação e da transformação. E é a partir daí que

ele tenta derrubar o modelo aristotélico de *forma* e *matéria* (que a ANT não conseguiu plenamente dar conta) e substituí-lo por uma ontologia (inspirado em pensadores como Simondon, Deleuze e Leroi-Gourhan) que dê primazia aos processos de formação em vez do produto final; aos fluxos e transformações dos materiais em vez dos estados da matéria, ou seja, a uma ontologia que seja, de fato, relacional. O mundo, tal qual a proposta de Ingold, não é “ocupado” por seres já constituídos; antes, ele é *habitado*, no sentido proposto por Heidegger. Assim, para Ingold (2012a), o mundo é um “ambiente sem objetos”; onde habitá-lo é participar ativamente de seu próprio processo de formação – é se juntar à malha, participar da formação desses “parlamentos de fios”, que é a coisa (INGOLD, 2012b).

É, portanto, a partir dos processos de formação da coisa (ou sua “coisificação), que poderemos questionar se as coisas podem ou não “falar”. Como nos diz Holbraad (2011, p.10): “*Asking whether the thing can speak, then, is to ask for it to speak on its own terms – in its own language, if you like*”. As coisas – e não mais “objetos” – navegam num oceano de materiais. Esses

materiais não são atributos fixos, mas *estórias*, linhas decorrentes da interação com o ambiente, com o mundo-em-formação. Para Ingold a coisa é um “acontecer”, ou melhor, “um lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam. Observar uma coisa não é ser trancado do lado de fora, mas ser convidado para a reunião” (2012b, p. 29).

A partir dessa perspectiva, voltamos para outra arqueologia, que é base de inspiração para a filosofia ecológica de Ingold: trata-se de um retorno à obra de André Leroi-Gourhan e seu apelo a uma perspectiva processualista para se pensar o tratamento da matéria (cf. LEROI-GOURHAN, 1984). Nesta visão processual dos conjuntos técnicos, os artefatos não podem ser pensados sem os gestos que os engendram, ou seja, o artefato é pensado, antes, em termos de suas relações (LEROI-GOURHAN, 1984). Como ele mesmo nos diz (LEROI-GOURHAN, 2002), “o utensílio só existe realmente no gesto que o torna eficaz”. Assim, também claramente inspirada na fenomenologia (em especial àquela de Merleau-Ponty), a abordagem de Ingold nos traz alguns elementos para problematizar a díade coisas/pessoas, problematizan-

do, com ela, o próprio modelo hilemórfico que o subjaz; propondo, ao contrário, um modelo que prime pelo movimento de individuação, ou seja, o autor propõe que saíamos dos termos e voltemos, de fato, às relações

Porém, voltemos à mesma questão formulada quando discutíamos a arqueologia simétrica, a saber: quais as implicações práticas de se pensar o mundo em termos de seus processos de (trans)formação? Voltar a dois exemplos já citados, sobre as cerâmicas argentinas e sobre minha própria pesquisa, nos ajudará a entender melhor de que forma essa proposta pode ser eficaz para se pensar contextos em que a matéria não está estancada, mas flui entre seus próprios limites.

Começemos pelas cerâmicas argentinas. Segundo Alberti (2007), as cerâmicas, ao contrário do que pensavam os arqueólogos, não são objetos estáveis, fixos e bem delimitados. Isso porque, como já foi dito, as cerâmicas não são apenas “extensões” da pessoa: elas, em certa perspectiva, *são* a própria pessoa. E, assim como ela, compartilha da mesma “transformabilidade constitutiva dos corpos”: “*All the ceramics seem*

*to respond to a general concern with bodies and their transformability and instability*” (ALBERTI, 2007, p. 218). Assim, intervir na matéria da cerâmica é intervir na própria instabilidade do corpo da pessoa. Por isso, as cerâmicas deveriam ser constantemente tratadas, marcadas, transformadas, para que se mantenham vivas. A “coisa”, aqui, compartilha de uma interação constante com o mundo, não através de junção com outros objetos, mas por meio de uma interação viva com o ambiente. Concluindo, o autor vai nos dizer que:

*transformability is constitutive of notions of bodies and not a thing that occurs or is done to a stable, self-evident body that is subsequently transformed. Pots and other materials are not separate, durable things of the world that simply add stability or are tools for transformation, but are part of the fabric of the world. If matter is considered unstable, then so too are pots. Their fantastical forms are specific instances of intervening in the world, not a representation of it.* (Alberti, 2007, p. 220)

Modelo semelhante pode ser utilizado

para se pensar a fabricação de ferramentas de orixás na Bahia. Isso porque, depois de construídas, as ferramentas-de-orixás vão para um terreiro, onde deverão compor, junto com uma série de outros elementos – dos quais destaca-se o *otá*, pedra sagrada, onde é fixado o santo individual da pessoa –, o *assentamento* do orixá, seu *ibá*. *Assentar o santo*, em geral, é uma importante etapa no processo ritual de iniciação de um noviço no candomblé. Trata-se de *fazer o santo*, ao mesmo tempo em que a própria pessoa é feita na religião, instituindo materialmente – através do assentamento – a relação entre pessoa e orixá. Cada iniciado possui seu próprio assentamento, para cada entidade que o rege. Assim, ambos, pessoa e orixá, fazem-se mutuamente através da mediação propiciada pelo assentamento. Assentadas no *ibá*, as ferramentas e *otás* não são mera representações dos orixás; são, antes, os orixás, eles mesmos, ali materializados. Elas possuem uma energia vital, uma modulação de força (que seriam melhor traduzidas pela palavra “axé”) que foi canalizada através de uma série de manipulações (como a lavagem, o sacrifício etc.) e que, como tal, passam a “participar”

da pessoa, do orixá, do artefato e de todo o terreiro (BASTIDE, 1978).

No entanto, se a ferramenta no momento do assentamento torna-se a entidade, mesmo antes de ser “consagrada”, essa força já existia potencialmente na matéria mesma da ferramenta. Assim, desde o início do processo de fabricação, o ferro nunca é um “simples pedaço de ferro”. Desde o início, ele já contém inúmeras virtualidades (modulações de forças, *axé*) que deverão ser constantemente trabalhadas para que o ferro possa, aos poucos, se transformar em um Exu que irá instaurar diversas outras relações com outros orixás, com os iniciados e com o mundo. Por isso, o ferro, depois de “feito” (e sua feitura envolve não apenas o processo técnico de fabrico mas também a lavagem, o recolhimento e a consagração), deverá ser constantemente alimentado com oferendas, que passam desde sangue animal, até mel, azeite de dendê e diversos outros elementos. O ferro, desde o início, deve ser pensado para que sua matéria possa interagir ativamente com esses outros elementos, sendo capaz de resistir às intemperes do clima, do sal, do mel etc. Depois de preparada, a ferra-

menta, além do orixá, torna-se parte constitutiva da própria pessoa, por isso ela deve resistir junto com ela, carregar seu axé. Cada *escolha técnica* (LEMMONIER, 1993) na produção dos objetos religiosos afro-brasileiros será fundamental para instaurar determinadas relações, e excluir outras – e essas escolhas envolvem o material (o ferro) e seus diferentes tratamentos. Feito as escolhas apropriadas, o metal é inserido numa rede de relações que reúne elementos heterogêneos, humanos e não humanos – mas, principalmente, numa rede que se mantém viva e que, para se manter, deverá estar inserida em um constante devir. Tudo no candomblé é vivo, carregado de diferentes forças (*axé*) que habitam os seres, coisas e movimentos. As coisas, aqui, crescem e se movimentam de acordo com um sistema específico de forças e manipulações. Tirar as ferramentas dessa malha que as constituem é, portanto, tirá-las do próprio mundo *vivo* que lhes dá sentido.

Se, por um lado, nos aproximaríamos aqui da abordagem ingoldiana no trato com as coisas e em certa noção de “vida” (ou seja, em seu sentido ontogenético, de movimento), por outro, se levarmos a sério



o conjunto de relações que está colocado pelos próprios “actantes” em questão (ou seja, se seguirmos o princípio simétrico de levar a sério o mundo dos outros), veremos que, no candomblé, se tudo é vivo e está permeado de axé, as coisas, no entanto, têm variados graus de existência (nem tudo vive da mesma forma). Ou seja, entre o “ser” e o “não-ser”, existe uma infinidade de possibilidades, de modulações distintas que tornam as coisas distintas: se tudo está feito, algumas coisas, no entanto, devem ser *feitas*, lapidadas sua energia. Como nos diz Goldman (2005), o fato de no candomblé tudo já existir de alguma forma em excesso, não quer dizer que não há nada a se fazer; muito pelo contrário: são porque as energias estão em excesso no mundo que elas precisam ser manipuladas, feitas, fabricadas.

Para concluir, podemos dizer que a questão se as coisas podem falar nos seus próprios termos permanece sem uma resposta completa e satisfatória. E, espero, assim ainda permanecerá. Ou melhor, se levarmos adiante o movimento proposto por Ingold, Latour e outros, de sair de um rol de perguntas baseadas em nosso pró-

prio humanismo, essa pergunta perde sua própria pertinência. Qualquer tentativa de apreender as coisas (sejam pessoas, coisas, naturezas e culturas) estará sempre fadada a ser uma tentativa, de antemão, fracassada. Isso, porém, não quer dizer que devemos reduzir as coisas para nossos próprios termos, nem sermos ingênuos de acreditar que também não somos parte daquilo que chamamos “coisa”. O que podemos fazer, portanto, é colocar algumas dessas ontologias em choque, deixando as coisas falarem em nós, sempre num ato contínuo (porém, carregado de equívocos e em perpétuo desequilíbrio) de criação e invenção (das coisas e de nós mesmos). Como diria Ingold, as coisas vazam, são matéria-fluxo. A única coisa que nos resta é seguir os traços desses fluxos – criando novos traços em cima deles. Voltamos ao dilema da arqueologia.

## Referências

ALBERTI, Benjamin. Destabilising meaning in anthropomorphic forms of northwest Argentina. In: JORGE, V. O.; THOMAS, J. (Ed.). **Overcoming the modern invention of material culture**. Porto: ADECAP, 2007.

APPADURAI, Arjun. Introdução: mercadorias e a política de valor. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **A vida social das coisas**. Rio de Janeiro: UFF, pp. 15-87, 2010.

BASTIDE, Roger. [1958]. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.

BINFORD, Lewis. Fumaça de salgueiros e rabos de cachorros: sistema de assentamento de caçadores-coletores e formação de sítio arqueológico. **American antiquity**, v. 45, número 1, 1980.

\_\_\_\_\_. Tradução do registro arqueológico. In: **Em busca do passado**. Mira-Sintra: Fórum da História, 1993. pp. 28-43.

GELL, Alfred. **Art and agency**. Oxford: Clarendon, 1998

GOLDMAN, Marcio. Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. **Religião & sociedade**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005.

GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo. Arqueología Simétrica: um giro teórico sin revolución paradigmática. In: \_\_\_\_\_. **Arqueología simétrica**. Complutum, v. 18, pp. 283-319, 2007.

HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari. Introduction: thinking though thinks. In: \_\_\_\_\_. **Thinking though thinks**. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2007.

HILBERT, Klaus. Qual o compromisso social do arqueólogo brasileiro?. **Revista de arqueologia SAB**, v. 19, 89-102pp, 2006.

HODDER, Ian. La arqueología contextual. **La interpretación en arqueología**. Barcelona: Crítica, 1988

HOLBRAAD, Martin. Can the Thing Speak?. **Working papers series**. London: OAC Press. v.7, 2011.

INGOLD, Tim. Materials against materiality. **Archaeological dialogues**, v. 14, n. 1, p. 1-16, 2007.

\_\_\_\_\_. **Being alive**. London: Routledge, 2011.

\_\_\_\_\_. Toward an ecology of materials. **Annual review of anthropology**, 41:427-4, 2012a.

\_\_\_\_\_. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012b.

KOPYTOFF, Igor. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In: Arjun Appadurai (Org.). **A vida social das coisas**. Rio de Janeiro: UFF, pp. 89- 125, 2010.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1991.

\_\_\_\_\_. **Reagregando o social: uma introdução à teoria Ator-Rede**. Salvador: Edufba, 2012.

LEMONNIER, Pierre. Introduction. In: **Technological choices: transformation in material cultures since the Neolithic**. London: Routledge, 1993.

LEROI-GOURHAN, André. **Evolução e técnicas v.I: O Homem e a Matéria**. Lisboa: Edições 70, 1984.

\_\_\_\_\_. **O Gesto e a Palavra v.II: Memória e Ritmos**. Lisboa, Edições 70, 2002.

MILLER, Daniel. Materiality: an introduction. In: \_\_\_\_\_. (Ed.) **Materiality**. Durham & London: Duke University Press, p. 1-50, 2005.

NEUMANN, Mariana. Por uma arqueologia simétrica. **Cadernos do LEPAARQ – Textos de Antropologia, Arqueologia e Patrimônio**. v. 5 n. 9/10. Pelotas, RS: Editora da UFPEL. ago./dez., 2008.

OLSEN, Bjonar. Genealogías de la asimetría: por qué nos hemos olvidado de las cosas. In: GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo. **Arqueología Simétrica**. Complutum, v. 18, pp. 283-319, 2007.

SHANKS, Michael. Arqueología Simétrica. In: GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo. **Arqueología simétrica**. Complutum, v. 18, pp. 283-319, 2007.

VELHO, Otávio. De Bateson a Ingold: passos na constituição de um paradigma ecológico. **Mana**, v. 7, n. 2, pp. 133-140, 2001.

WEBMOOR, Timothy. Un giro más tras el “giro social”. El principio de la simetría en arqueología. In: GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo. **Arqueología simétrica**. Complutum, v. 18, pp. 283-319, 2007.

WITMORE, Christopher. “Arqueología simétrica: un manifiesto breve”. In: GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo. **Arqueología simétrica**. Complutum, v. 18, pp. 283-319, 2007.