

Um coiso indefinido: discutindo axiomas entre objetos, artefatos e coisas

Undefined thingamajig: discussing axioms between objects, artifacts and things

Un coso indefinido: discutiendo axiomas entre objeto, artefactos y cosas



Diogo Menezes Costa¹

Universidade Federal do Pará (UFPA), Belém, Pará, Brasil.

dmcosta@ufpa.br

1

Resumo: A materialidade vem experimentando uma “revolução antropológica” que a faz ultrapassar as fronteiras do conhecimento e avançar como uma força poderosa na relação entre humanos e não humanos. Essa transformação é como uma cobra com metanoia, uma mudança radical de perspectiva que nos leva a questionar nossas crenças atuais e a buscar novas formas de compreender a vida. Nesse contexto de sentidos, este texto tem como objetivo chamar a atenção para os objetos cotidianos e mundanos, que muitas vezes passam despercebidos, mas desempenham um papel fundamental na construção da nossa identidade cultural. Por meio de uma abordagem epistemológica cuidadosa, a arqueologia fina que se faz aqui busca explorar para além da técnica e da estética os artefatos. Trata-se, portanto, também de uma abordagem linguisticamente responsável, que valoriza a materialidade do nosso presente e contribui para uma compreensão mais profunda de quem (ou do que) somos e de como nos relacionamos ecologicamente com

¹ Professor de Arqueologia Teórica nos Programas de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) e em Ciências do Patrimônio Cultural (PPGPatri) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Atua na Faculdade de Ciências Sociais (FACS) e na Faculdade de Conservação e Restauro (FACORE) da mesma instituição. E-mail: dmcosta@ufpa.br.

o mundo de coisas ao nosso redor.

Palavras-chave: Materialismo. Etnografia. Arqueologia. Linguística. Ecologia.

Abstract: Materiality has been experiencing an “anthropological revolution” that goes beyond the borders of knowledge and advances as a powerful force between human and non-human relations. This transformation is like a metanoia warm, a radical change of perspective that leads us to question our beliefs and seek new ways of understanding life. In this context, this text aims to draw attention to everyday objects that often go unnoticed but play a fundamental role in constructing our cultural identity. Through a careful epistemological approach, the fine archaeology carried out here seeks to explore beyond the technique and aesthetics the artifacts. It is, therefore, also a linguistically responsible approach that values the materiality of our present and helps us better understand who or what we are and how we ecologically relate to the world of things around us.

Key words: Materialism. Ethnography. Archaeology. Linguistics. Ecology.

Resumen: La materialidad está experimentando una “revolución antropológica” que la hace cruzar fronteras del conocimiento y avanzar como una fuerza poderosa que relaciona humanos y no humanos. Esta transformación es como una serpiente metanoia, un cambio radical de perspectiva que nos lleva a cuestionar nuestras creencias y buscar nuevas formas de comprender la vida. En este contexto, este texto tiene como objetivo llamar la atención sobre los objetos cotidianos que a menudo pasan desapercibidos, pero que juegan un papel fundamental en la construcción de

nuestra identidad cultural. A través de un cuidadoso enfoque epistemológico, la arqueología fina que se hace aquí busca explorar más allá de la técnica y la estética los artefactos. Se trata, por lo tanto, también de un enfoque lingüísticamente responsable que valora la materialidad de nuestro presente, y nos ayuda a comprender mejor quiénes o qué somos y cómo nos relacionamos ecológicamente con el mundo de cosas que nos rodea.

Palabras clave: Materialismo. Etnografía. Arqueología. Linguística. Ecología.

Recebido em: 26 de maio de 2024.

Acesso em: 14 de outubro de 2024.

Introdução: Interlocutando o “objeto” de estudo

O estudo da materialidade e das relações entre humanos e não humanos tem ganhado crescente relevância nas ciências sociais e humanidades. A materialidade, em particular, vem passando por uma “revolução antropológica” que desafia antigas dicotomias e fronteiras disciplinares. Nesse contexto, este texto busca somente explorar as diversas abordagens teóricas e conceituais que têm sido propostas para compreender o papel dos objetos², artefatos³ e coisas⁴ na construção de identidades culturais, nas relações sociais e na produção de conhecimento.

A partir de uma revisão crítica dos trabalhos seminais de pensadores como Tim Ingold, Bruno Latour, Donna Haraway e Jane Bennett, serão examinadas questões fundamentais: Como se dá a agência dos objetos, artefatos e coisas? Qual é a natureza das relações e interações entre humanos e não humanos? De que forma a materialidade molda e é moldada por práticas sociais, políticas e epistemológicas? Ao trazer à tona essas indagações, pretende-se lançar um novo olhar sobre os “coisos”⁵ do cotidiano, muitas vezes negligenciados, mas que desempenham papéis cruciais em nossa existência eco-cultural.

No seu texto “Chega de Etnografia!” (Ingold, 2014), o antropólogo britânico questiona a noção de que a etnografia é um método mensurável. Para Ingold, a etnografia é muito mais do que uma técnica para coletar dados e fazer análises. Ela é, na verdade, um comprometimento profundo e duradouro com o campo de pesquisa, um envolvimento que não pode ser medido ou quantificado. Essa abordagem sensível e comprometida com o

² Materialidade que existe por si só, independentemente da intenção ou da criação humana.

³ Produtos materiais técnicos que existem por ação, propósito e sentido humano.

⁴ Entes vivos e não-humanos, com relações mútuas e em constantes transformações

⁵ Metáfora conceitual aqui utilizada para abordar as complexidades e interações entre objetos, artefatos, coisas e humanos.

contexto em que ocorre significa que a etnografia é um processo em constante evolução, sem um fim previsível e aberto a mudanças e ajustes. Para Ingold, a etnografia é uma forma de diálogo e colaboração com os participantes da pesquisa, um processo de coconstrução do conhecimento que valoriza as perspectivas e as experiências dos sujeitos envolvidos. Assim, a etnografia se revela como uma forma de engajamento profundo e transformador com o mundo social e cultural, que exige uma abordagem aberta, flexível e sensível às complexidades e nuances do contexto em que ocorre.

A etnografia é uma prática multifacetada que combina método, técnica e epistemologia para estudar a cultura e o comportamento de grupos sociais. Envolve técnicas como observação participante, entrevistas e análise de documentos, buscando compreender a complexidade e a diversidade dos fenômenos sociais e culturais. Além de um método de pesquisa qualitativa, é uma epistemologia que valoriza a subjetividade e a perspectiva dos participantes, exigindo uma abordagem sensível e crítica para produzir conhecimento sobre o mundo social e cultural de forma sistemática. É possível, então, afirmar que existem muitas etnografias, cada uma com suas particularidades e nuances? Cada etnógrafo pode ter sua própria abordagem, métodos e técnicas de coleta e análise de dados, e cada grupo social ou cultural pode ter suas próprias dinâmicas, práticas e valores? A etnografia, como prática de pesquisa, é profundamente influenciada pela perspectiva e experiência do pesquisador, bem como pelo contexto em que é realizada. Isso significa que diferentes pesquisadores podem, sim, realizar etnografias distintas, mesmo que estudem o mesmo grupo social ou cultural (Magnani, 2009).

Por outro lado, é possível afirmar que cada etnografia é única para o grupo social ou cultural estudado, já que cada

grupo tem suas próprias tradições, valores, história e práticas, que influenciam a forma como ele é visto e compreendido pelos pesquisadores. Portanto, cada etnografia deve ser realizada com atenção e sensibilidade às particularidades do grupo estudado, e não apenas como uma aplicação mecânica de técnicas e métodos de pesquisa. Assim, pode-se dizer que existem muitas etnografias, cada uma com suas particularidades e nuances, mas todas singulares em relação ao grupo social ou cultural estudado. A etnografia é um conjunto de abordagens e práticas de pesquisa em antropologia, ciências sociais e humanidades que envolve uma imersão prolongada em um grupo social ou cultural específico, com o objetivo de entender e descrever suas vidas e experiências (Peirano, 2014).

Embora os métodos modernos da antropologia enfatizem a investigação empírica e técnica (Ingold, 2008), é crucial lembrar a importância da narrativa e da “magia” na etnografia. Esse campo se presta a explorar um multiverso de elementos, incluindo a materialidade. Assim, propomos discutir: É possível uma etnografia dos objetos, artefatos ou coisas mesmo que a etnografia se concentre essencialmente em pessoas? Se etnografar é um processo colaborativo, como os “coisos” podem contribuir? Considerar a materialidade como agente social que influencia a cultura e a sociedade é uma questão que enriquece os estudos em etnografia e, portanto, merece uma reflexão mais aprofundada.

A etnografia das “coisas” giaccardianas

Elisa Giaccardi, professora de Design na Universidade Técnica de Delft, na Holanda, propõe uma abordagem inovadora para a etnografia, a “Etnografia das Coisas” (Giaccardi, 2016). Nesse projeto piloto, Giaccardi explora a intersecção entre a Internet

das Coisas (IoT), o design e a antropologia, utilizando coisas como coetnógrafos das relações humanas e não-humanas no cotidiano. O estudo piloto envolveu a fixação de câmeras inteligentes, chamadas autographers, em determinados artefatos para registro de dados. Essa abordagem oximorônica⁶ de fazer etnografia com as coisas desafia as concepções tradicionais de que a etnografia é apenas sobre a observação de pessoas e destaca a importância da interação e da colaboração entre humanos e a materialidade no mundo contemporâneo.

A abordagem da “Etnografia das Coisas” traz à tona a importância da materialidade no cotidiano das pessoas, não apenas como ferramentas úteis, mas como participantes ativos nas relações sociais. Ao fixar câmeras inteligentes em coisas-chave, a pesquisa foi capaz de capturar não apenas as ações dos usuários, mas também as interações entre essas materialidades e outras que estavam presentes no ambiente. Essa abordagem revela uma perspectiva mais ampla da “intersubjetividade” das coisas e a importância de compreender a rede de relações entre elas para entender o contexto social em que estão inseridas. Tal compreensão pode ser fundamental para a criação de tecnologias mais eficazes e sustentáveis, bem como para aprimorar a experiência do usuário. A partir dos resultados obtidos, foi possível identificar padrões e insights importantes sobre a relação entre as pessoas e as coisas em seu cotidiano, contribuindo para uma compreensão mais profunda das complexidades do mundo material. No estudo, mais de 3.000 fotografias com dados foram coletadas e depois contrastadas em entrevistas realizadas com os usuários.

Proponho, assim, alguns questionamentos: as materialidades podem nos ensinar? Podemos aprender com as coisas? Será que

⁶ O termo “oximorônica” deriva de “oxímoro”, uma figura de linguagem em que termos opostos ou contraditórios são combinados, como em expressões como “silêncio ensurdecador” ou “escura claridade”.

só observamos, ou também somos observados? Para realmente apreender sobre as coisas, devemos ontologicamente “nos-tornar-elas”? Não pense na pedra, seja a pedra? Essa questão é intrigante e desafia nossa compreensão convencional sobre a relação entre seres humanos e a materialidade. Pode-se argumentar que, de fato, as coisas podem nos ensinar muito e que a aprendizagem pode acontecer tanto de forma consciente quanto inconsciente, afinal, elas fazem parte de nossas vidas cotidianas e desempenham papéis importantes em nossas rotinas.

Além disso, a ideia de que somos observados pelas coisas pode parecer estranha à primeira vista, mas, se considerarmos as câmeras de segurança, microfones de celulares, óculos inteligentes ou os dispositivos de monitoramento de saúde, fica evidente que as coisas têm a capacidade de coletar informações sobre nós. E essa relação pode ser bidirecional, já que podemos interagir e modificar as coisas ao nosso redor para atender às nossas necessidades. No entanto, a questão mais intrigante é se devemos “nos-tornar-elas” para realmente apreender sobre as coisas. A ontologia nos ensina que tudo no mundo tem uma natureza ou essência única, e que a melhor forma de compreender algo é vivenciá-lo em primeira pessoa. Se isso for verdade, talvez a chave para entendermos melhor as coisas seja experimentá-las em nossas próprias vidas, ou seja, nos tornarmos parte do ambiente que nos rodeia, nos “coisificarmos”?!

Em um processo de aprendizado constante, cada objeto estudado nos objetifica. O que seria do conhecimento sobre as estrelas sem o telescópio? Ou, ainda, como seria entender um vírus sem o microscópio? O saber híbrido produzido no estudo das coisas revela não só uma realidade pensada sobre outra realidade dada, mas também uma experiência-experimental. No estudo das coisas, é importante lembrar que o conhecimento produzido não

é apenas um reflexo da realidade, mas também uma construção híbrida entre a subjetividade humana e a objetividade das coisas. Cada objeto estudado nos objetifica, nos ensina algo novo e nos permite ampliar nosso entendimento do mundo. É por meio de ferramentas como telescópios e microscópios que conseguimos observar e compreender fenômenos que antes eram distantes ou invisíveis aos nossos olhos.

Essa relação entre o ser humano e as coisas estudadas também nos leva a questionar se estamos apenas observando as coisas ou se também estamos sendo observados por elas. O conhecimento produzido no estudo das coisas não é apenas um processo passivo de observação, mas também uma experiência-experimental que envolve a interação entre o ser humano e o objeto estudado. Assim, o saber híbrido produzido no estudo das coisas nos permite transcender os limites do nosso conhecimento e compreensão do mundo, conduzindo-nos a novas descobertas e revelações sobre a realidade que nos cerca.

9

Entre Entes: e porque não uma associação ôntica entre coisas e pessoas?

Ingold (2015) cita James J. Gibson, da psicologia ecológica, ao afirmar que as coisas não são apreendidas de uma só vez pela percepção humana; esse é um processo gradual. Em outras palavras, os objetos não são entendidos em primeira mão pelas suas propriedades e atributos específicos, mas pela sua pregnância geral. Isso significa que a compreensão de um objeto é construída ao longo do tempo, por meio de interações repetidas com ele, levando a uma compreensão mais aprofundada de suas propriedades e atributos. Essa perspectiva é interessante porque enfatiza a importância da experiência e da interação com o mundo

físico na formação de nossas percepções e entendimentos. Além disso, ela destaca a natureza processual e dinâmica da percepção, mostrando que nosso conhecimento sobre a materialidade é continuamente atualizado e ajustado por meio de nossas interações com elas.

No entanto, é importante lembrar que a abordagem de Gibson não exclui completamente a possibilidade de uma percepção inicial baseada em propriedades e atributos específicos. Ainda assim, a ideia de que a compreensão de objetos é construída gradualmente por meio da experiência e da interação com o mundo físico é uma perspectiva valiosa para se considerar na antropologia das ciências e das técnicas. Mas o que dizer, então, dos artefatos absurdos do designer Giuseppe Colarusso? Colarusso é um designer italiano conhecido por criar artefatos absurdos e inúteis, que desafiam a lógica e a funcionalidade, como uma escova de dentes com cerdas invertidas, um livro sem palavras, uma cadeira sem assento, entre outros artefatos estranhos. Esses artefatos podem ser vistos como uma forma de crítica à sociedade de consumo e ao excesso de produção de artefatos que muitas vezes não têm uma utilidade real. Além disso, eles também podem ser compreendidos como uma forma de explorar a relação entre os artefatos e nossas expectativas em relação a eles.

Do ponto de vista da antropologia das ciências e das técnicas, esses artefatos absurdos ou também arbitrários podem ser entendidos como desafios à pregnância, ou seja, à tendência que temos de ver e entender os objetos de acordo com as nossas expectativas e conhecimentos prévios. Ao criar artefatos que não se encaixam nessas expectativas, Colarusso nos faz questionar a nossa própria relação com os artefatos e a forma como os percebemos. Além disso, os artefatos de Colarusso também podem nos levar a questionar os limites do design e da arte, e

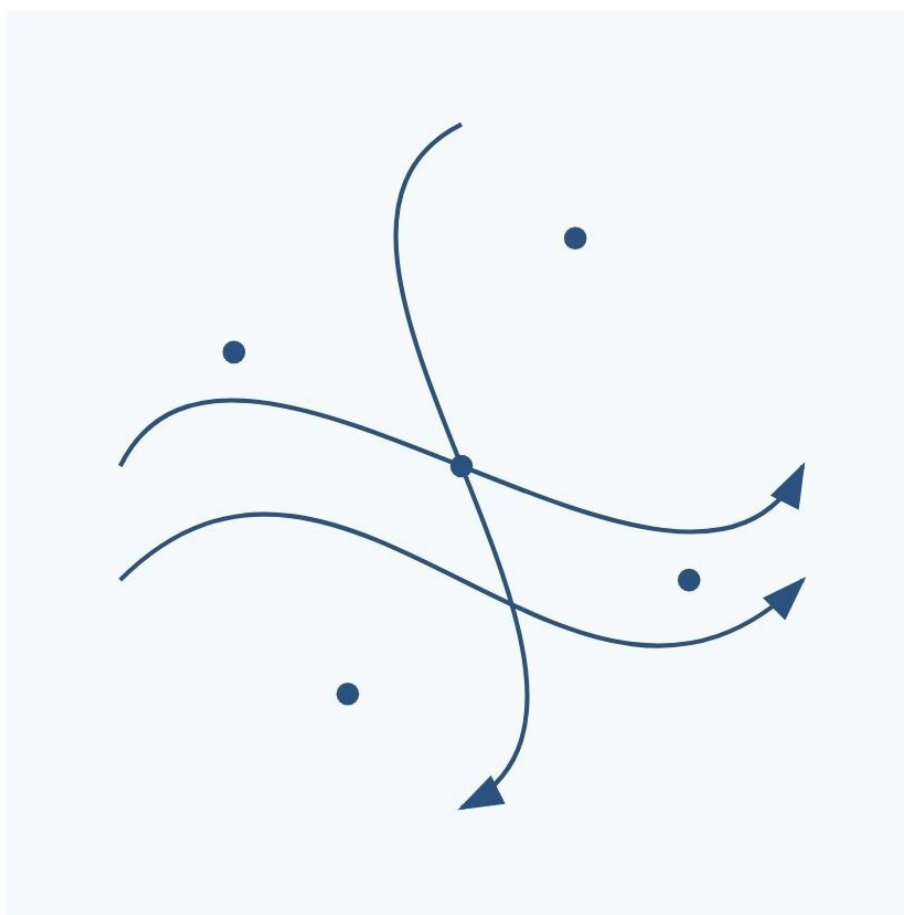
como essas disciplinas podem ser usadas para explorar ideias e conceitos mais amplos. Por exemplo, seus artefatos podem ser vistos como formas de arte conceitual, que usam o design como uma forma de expressão.

Porém, em outro texto, Ingold (2013) questiona o desejo ocidental de encontrar vida em Marte, partindo do princípio básico de que nem na Terra existe o consenso do que está vivo ou não. Ele argumenta que a noção de vida é profundamente cultural e que não há um consenso universal sobre o que a constitui. Isso é especialmente relevante no contexto da busca por vida em outros planetas. Enquanto alguns cientistas buscam por sinais de vida microbiana em Marte, Ingold argumenta que a definição de vida é culturalmente construída e que não podemos simplesmente aplicar nossos próprios critérios culturais para determinar o que constitui vida em outros planetas. Ingold sugere que, em vez de procurar por vida em outros planetas, deveríamos nos concentrar em entender a natureza e as possibilidades dos mundos em si. Ele argumenta que essa abordagem nos permitiria apreciar a diversidade de mundos em nosso próprio sistema solar e além, sem presumir que a vida é a medida final de valor ou significado. Em resumo, a abordagem de Ingold é uma crítica à visão antropocêntrica que busca impor nossos próprios conceitos culturais e valores a outros planetas e ambientes.

Porém, longe de manter os “organismos fechados para o mundo”, a lógica ingoldiana provoca uma inversão, ou um movimento de interação contínua entre o organismo e o meio. Nesta teia, não – e sim rizoma – de relações, o domínio do emaranhamento ou o que nós chamamos de ambiente é um conjunto de texturas habitadas e em movimento. Desta forma, o mundo inanimado não é um palco onde se apresenta a vida, mas sim parte do meio vivo e em constante fluxo de recriação.

As coisas tornam-se, portanto, materiais que são ativados por forças, variadas e variáveis, que se misturam e se fundem umas às outras. Desde Aristóteles as coisas são entendidas pela sua dualidade forma/matéria, ou seja, pelo modelo hilemórfico. O pensamento ingoldiano pretende, portanto, desconstruir a noção de ato/potência tão propagado em estudiosos da materialidade como veremos adiante em Latour (2005). Para isso, Ingold (2012) apresenta cinco distinções de sua interpretação de materialidade frente a outros pensadores (Figura 1).

Figura 1 - As teias vitais de Ingold



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2024.

Primeiramente, a ideia de que “coisas não são objetos, e sim um emaranhado de fios vitais em constante processo de habitação no mundo” (Ingold, 2012, p.27). Essa afirmação reflete a visão de que as coisas não são simplesmente objetos inertes, mas entidades vivas e em constante interação com o mundo ao seu redor. Para Ingold, a ideia de objeto implica uma separação entre o sujeito e o objeto, em que o sujeito é visto como uma entidade autônoma que interage com objetos externos. Em contrapartida, a noção de coisa sugere um entrelaçamento contínuo entre o sujeito e o mundo, em que as coisas são percebidas como parte integrante desse emaranhado de fios vitais que compõem a teia da vida. Assim, as coisas não são apenas objetos materiais, mas elementos vivos e pulsantes que fazem parte do meio ambiente em que estão inseridas.

Em segundo lugar, a afirmação de que “vida não é agência, e sim o movimento criado pelo fluxo de matérias ao se misturarem” (Ingold, 2012, p. 27), a qual sugere uma abordagem mais holística para entender o que é a vida e como ela surge. Em vez de conceber a vida como uma propriedade intrínseca de um organismo, essa perspectiva enfatiza o papel do ambiente e da interação entre organismos e seu ambiente na criação de padrões e fluxos de vida. Isso significa que a vida não é algo que está presente apenas em organismos individuais, sendo assim uma propriedade emergente de sistemas mais amplos, como os ecossistemas e a biosfera. Essa visão tem implicações importantes para a forma como compreendemos nossa relação com o mundo natural, destacando a necessidade de uma abordagem mais cuidadosa e respeitosa em relação aos ecossistemas e aos seres vivos que os habitam.

Em terceiro, temos que “matéria não é morta, mas sim a combinação de substâncias vistas e sentidas em constante metamorfose” (Ingold, 2012, p.27). Essa afirmação sugere que a

matéria não é uma entidade inerte, mas sim algo em constante transformação e mutação. A matéria é composta por diversas substâncias que se combinam e interagem, criando formas e propriedades novas. Além disso, a percepção da matéria não é apenas visual, envolve também outros sentidos, como o tato e o olfato. Sob essa perspectiva, a matéria é vista como algo dinâmico e vivo, em contínuo processo de criação e recriação. Ela não é apenas um objeto passivo que o ser humano pode manipular e transformar; ao contrário, é também influenciada por outros elementos e forças da natureza. Dessa forma, a matéria revela uma agência própria, uma capacidade de agir e de ser agida, em um processo contínuo de metamorfose e transformação.

Em quarto, a “criatividade não é uma ação passada ou futura, mas sim o ato presente de seguir os fluxos dos materiais à medida que surgem” (Ingold, 2012, p.27). Essa afirmação pode ser entendida sob a perspectiva de que a criatividade não é algo que pode ser totalmente planejado ou controlado; é algo que surge no momento presente a partir das interações com o mundo material. Em vez de seguir um plano ou ideia pré-concebida, a criatividade é vista como um processo de experimentação e descoberta que surge ao seguir as possibilidades oferecidas pelas substâncias e materiais em um dado momento. Nesse sentido, a criatividade pode ser vista como um processo de cocriação entre o indivíduo e o mundo ao seu redor, no qual as possibilidades surgem em função das interações em constante mudança entre esses elementos. Em vez de ser algo isolado do mundo, a criatividade surge da abertura e da capacidade de se conectar com as coisas e materiais em seu contexto, permitindo que o processo criativo flua livremente.

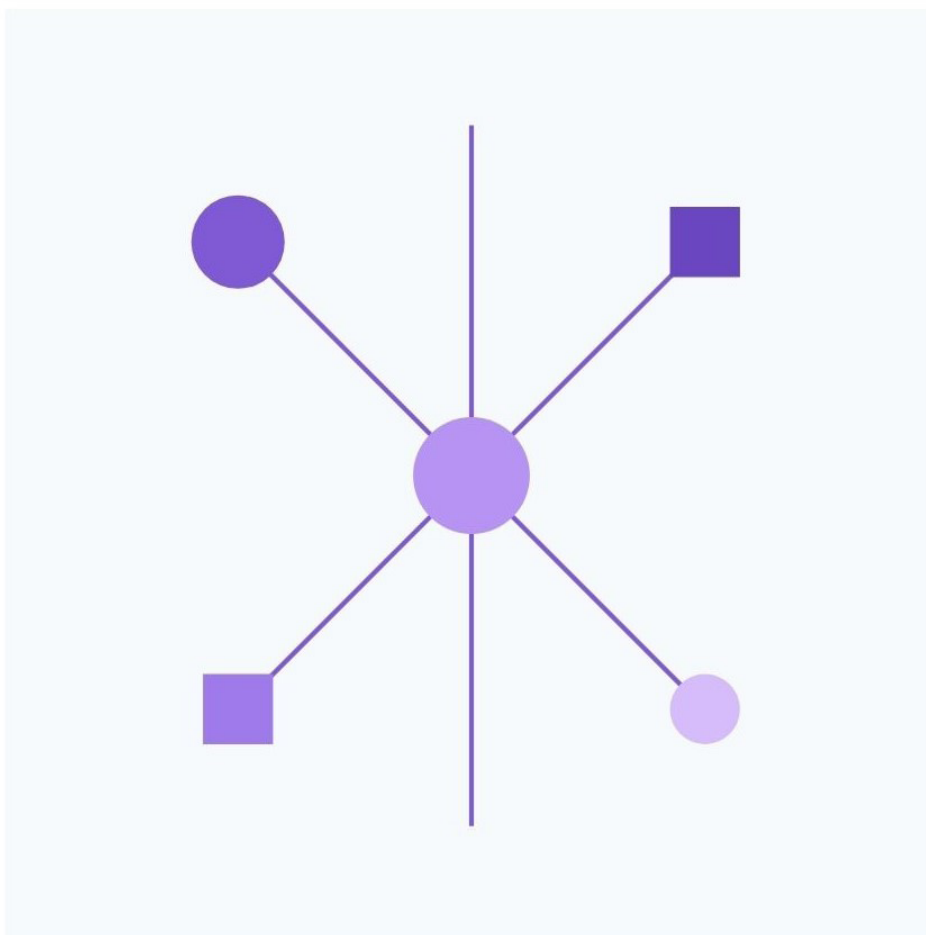
E, por fim, a ideia de que “tudo está entrelaçado, mas não organizado como uma rede de linhas e nós, e sim no emaranhado caótico de fios vitais” (Ingold, 2012, p.27). Essa frase de Ingold se

refere à visão de que o mundo não é organizado em uma estrutura hierárquica de redes ou sistemas, mas sim uma teia de relações que não segue um padrão linear ou previsível. Ele defende que tudo está entrelaçado em uma trama complexa de relações entre humanos, animais, plantas, objetos e ambiente, e que essa teia é constantemente recriada e transformada através de interações e fluxos de materiais e energia. A ideia de emaranhado caótico sugere uma abordagem mais aberta e flexível à compreensão da vida e do mundo, em vez de uma busca por ordem e controle.

De volta ao campo da antropologia das coisas

Porém, antes de seguirmos, buscaremos outro referencial que não a etnografia ingold-giaccardiana para entender as relações entre coisas que parecem cada vez mais “não-humanas” e, por que não, agora também latourianas. A Teoria Ator-Rede (TAR) estabelece que os objetos são parte da negociação entre pessoas, o que é diferente de dizer que as coisas pensam como pessoas, ou que agem como tal; embora suas ações e reações possam, sim, ser similares. A Teoria Ator-Rede é uma abordagem teórica que busca compreender a construção social da realidade a partir da análise da interação entre humanos e não humanos (objetos, tecnologias, instituições, etc.). De acordo com a TAR, tanto humanos quanto não humanos são considerados atores, ou seja, elementos que contribuem para a construção e a manutenção das redes de associação entre elementos da realidade (Figura 2).

Figura 2 - As redes de Latour



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2024.

Dessa forma, a TAR reconhece que os objetos têm uma capacidade ativa na construção da realidade, mas não da mesma maneira que os humanos. Os objetos não pensam nem agem como os humanos, em que pese suas ações e reações possam ser similares em alguns aspectos. Por exemplo, um computador pode apresentar um comportamento de “erro” quando algo não funciona corretamente, assim como uma pessoa pode apresentar comportamentos de “frustração” ou “raiva” quando enfrenta um problema. Assim, a TAR reconhece que tanto os humanos quanto os objetos estão envolvidos em processos de negociação

e mediação na construção da realidade e que suas ações são interdependentes. Nesse contexto, a TAR enfatiza a importância de se analisar as redes de associação entre humanos e não humanos para compreender como a realidade é construída e mantida, ou seja, a materialidade do mundo físico está presente como uma reação em todas as tomadas de decisão humanas, porém, sempre limitadas às leis naturais ou às capacidades técnicas de suas relações com os sistemas sociais.

A Teoria Ator-Rede sugere que objetos e humanos são igualmente importantes na formação das redes sociais e que a ação dos objetos é uma parte integral da ação social. No entanto, as ações dos objetos são limitadas pelas leis naturais e pela capacidade técnica de interagir com os sistemas sociais. Em outras palavras, as coisas podem agir e reagir em rede com os humanos, mas sempre dentro dos limites das leis físicas e da tecnologia disponível. Dessa forma, um objeto pode, ao mesmo tempo, fluir e reter a vontade humana, quase como um “ato a distância” do ser, e a sua tecnologia, assim, é um importante mediador do e no mundo.

Uma antropologia das ciências e das técnicas considera os objetos como um tipo de ação, ou seja, entes não humanos ou actantes quase-sujeitos. Diversificar o saber não é democratizá-lo. Para que isto ocorra, nenhuma hierarquia pode ser assumida, seja epistemológica ou política. Conhecimento científico e popular se mesclam, tornando sujeitos em também quase-objetos, submetidos às diferentes ações de atores da rede, numa diplomacia social. Uma antropologia das ciências e das técnicas surge como uma forma de explorar as complexas relações entre humanos e objetos, reconhecendo que os objetos não são apenas passivos, mas também têm agência e poder de ação. Em outras palavras, os objetos não são apenas coisas inertes e inanimadas,

podem exercer influência e desempenhar papéis significativos na formação das práticas científicas e técnicas.

Nesse contexto, a noção de “atores não humanos” ou “actantes quase-sujeitos” é frequentemente usada para descrever a agência dos objetos⁷. Essa ideia sugere que, assim como os seres humanos, os objetos também podem ter a capacidade de agir e afetar o mundo ao seu redor. Eles não são apenas instrumentos ou ferramentas utilizadas pelos humanos, mas participantes ativos nas práticas e processos que os envolvem. Assim, uma antropologia das ciências e das técnicas reconhece a importância de considerar os objetos como agentes na construção do conhecimento e na produção de tecnologias. Isso requer uma abordagem mais ampla e interdisciplinar que leve em conta não apenas as perspectivas humanas, mas também a complexidade dos objetos, suas relações com outros objetos e sua interação com os seres humanos.

Este paradigma — que é ecológico, conforme já discutido por Latour (1992), e que veremos ser aprofundado por Haraway (2003, 2009) e Bennett (2004, 2010) — tem apresentado novos modelos de relações entre sujeitos e objetos, natureza e cultura, ou saber científico e popular (Branquinho et al., 2010). E a força desses híbridos é cotidianamente revelada em espectros que moldam o nosso contemporâneo. Mas será que temos alguma novidade aqui? E a arqueologia, como uma “ciência material do humano”, já não vem investigando as coisas há bastante tempo? E a ação dessas coisas sobre a nossa produção do conhecimento científico? A relação direta entre pessoas e artefatos tem sido estudada, sim, na arqueologia por vários trabalhos, destacando-se em diversas perspectivas teóricas e metodológicas. Principalmente por Ian Hodder (1990, 2012) e sua Arqueologia das Coisas, que contribui

⁷ Entretanto, não podemos esquecer de Alfred Gell (1998) e sua Teoria da Arte como Agência. Gell propõe que objetos de arte exercem uma espécie de agência social intrínseca, estabelecendo uma moldura conceitual interessante para pensar a materialidade para além do utilitarismo.

com estudos empíricos sobre as dependências mútuas e simbioses entre humanos e coisas ao longo do tempo; e Bjørnar Olsen (2008, 2019) e seu conceito de Simetria Ontológica, no qual defende uma arqueologia simétrica que reconhece múltiplas ontologias e a constituição mútua de humanos e não humanos.

Assim como com Chris Gosden (2005), que explora como artefatos podem possuir desejos e agências próprias, influenciando a interação humana. Mariana Cabral (2017), discute a sensorialidade e as narrativas alternativas, enfatizando modos de conhecimento através dos artefatos. Benjamin Alberti e Sever Fowles, em colaboração com outros autores (2011), investigam as diferenças ontológicas na arqueologia e na antropologia, propondo que artefatos possuem vidas e agências distintas. S. Atalay (2020) propõe uma arqueologia guiada pela relação íntima com os artefatos cotidianos, revelando suas histórias intrínsecas. Robert Wallis (2001) argumenta que a arte rupestre deve ser interpretada considerando a animisticidade dos artefatos representados. José Roberto Pellini (2021) aborda a relacionalidade e intra-ação na arte rupestre, propondo uma visão em que objetos e artefatos se coconstroem. Charles Orser Jr. (1999) aplica a teoria de redes para compreender como artefatos e pessoas se interconectam na história moderna.

Esses estudos mostram, portanto, que a arqueologia tem investigado profundamente as interações entre humanos e artefatos, reconhecendo a importância desses vínculos para entender a cultura e a sociedade, principalmente no que diz respeito às tecnologias e aos artefatos produzidos por sociedades passadas. No entanto, a abordagem da antropologia das ciências e das técnicas se diferencia ao colocar o foco não apenas nos artefatos, mas na ação que essas coisas exercem sobre a produção de conhecimento científico. Nessa perspectiva, os artefatos

são considerados como atores que influenciam as práticas científicas, afetando tanto os resultados quanto os próprios processos de pesquisa. Por meio da análise das interações entre humanos e artefatos, a antropologia das ciências e das técnicas busca compreender como esses entes não humanos afetam a construção de conhecimento e as dinâmicas sociais envolvidas na produção científica. Assim, essa abordagem destaca a importância de se levar em conta a relação entre seres humanos e artefatos para se compreender as dinâmicas de produção de conhecimento científico e tecnológico. Desde a década de 1990, em Cambridge (Basques, 2010), o debate sobre se uma antropologia orientada por artefatos não seria somente uma releitura dos estudos de cultura material resultou em um obra exemplar sobre o tema chamada *Thinking Through Things* (Henare et al., 2007)

Thinking Through Things (2007) propõe uma abordagem interdisciplinar para a compreensão de coisas como atores sociais, e não apenas como meras extensões da cultura material. A obra reúne uma coletânea de ensaios de diferentes autores, incluindo antropólogos, arqueólogos, historiadores e especialistas em estudos de ciência e tecnologia, que exploram as implicações teóricas e metodológicas de uma antropologia orientada por artefatos. Os autores argumentam que coisas não são meramente passivos ou inertes, mas desempenham um papel ativo na construção de significados culturais e nas relações sociais; que os artefatos não são apenas “coisas” que podem ser estudadas isoladamente; são parte integrante de sistemas de significado e práticas sociais mais amplas. Desse modo, a compreensão dos artefatos deve levar em conta não apenas suas propriedades físicas, mas também as relações sociais e culturais nas quais estão inseridos. *Thinking Through Things* (2007) representa uma abordagem inovadora para a antropologia e a cultura material

ao enfatizar a importância dos artefatos como atores sociais e a necessidade de abordar a relação entre artefatos e pessoas de forma mais complexa e interdisciplinar. Porém, longe de uma dicotomia estrutural entre a transcendência e a imanência, a visão essencialista propagada pela hoje entendida como “revolução silenciosa” ou “virada material” não pretende ser uma simples prática heurística versus analítica.

Portanto, a visão essencialista proposta pela “virada material” não se trata apenas desta prática heurística versus analítica, mas sim de uma proposta epistemológica que desafia a dicotomia tradicional entre a transcendência e a imanência. Ao invés de considerar o mundo material como passivo e secundário em relação aos aspectos culturais e sociais da vida humana, a abordagem da virada material — e que aqui também chamamos de “artificial” — propõe que as coisas materiais ou artificiais são atores sociais ativos e que as relações entre seres humanos e coisas materiais e artificiais são fundamentais para a compreensão da cultura e da sociedade. Nessa perspectiva, a análise das práticas materiais, como a produção e uso de artefatos, é vista como uma forma de entender a complexidade das interações humanas e não humanas. A virada material, e agora artificial, não se limita a uma prática heurística, constituindo uma nova forma de entender as relações entre seres humanos e artefatos materiais e artificiais que desafia a visão tradicional da cultura e da sociedade. Mas, se a realidade pode ser um imaginário, como que estes diferentes mundos ficaram por tanto tempo encobertos? Seriam simplesmente mundos inacessíveis ou invisíveis a nós ou uma criação subordinada ao nosso desejo de “ver” outros estados de materialidade?

De qualquer forma, é importante lembrar que o conhecimento humano é sempre parcial e limitado, e que nossas percepções da realidade são mediadas por nossos sentidos, emoções e

experiências. Além disso, nossas representações da realidade são influenciadas pelas narrativas e discursos que circulam em nossa sociedade e pelas estruturas de poder que moldam nossas visões de mundo. Nesse sentido, podemos dizer que a realidade é, em parte, uma criação subordinada ao nosso desejo de “ver” outros estados de materialidade. Isso não significa que a realidade seja meramente uma metáfora ou uma metonímia, mas sim que ela é construída por meio de diferentes práticas, discursos e materiais que estão em constante interação. Logo, é importante que as ciências humanas e sociais sejam capazes de reconhecer a complexidade da realidade e de suas representações, evitando cair em dicotomias simplistas ou em modelos essencialistas que reduzem a vida social a uma lógica binária de existo ou penso. Neste caso, a ontologia não humanista de Deleuze e Guattari (2017) apresenta não a união entre o material e o imaterial, mas as diversas vias rizômicas de outras realidades paralelas, porém, sem a necessidade de nos tornarmos um monótipo de Newton⁸.

22

Uma homoarquia natural entre os próprios materiais?

Por outro lado, Latour (1993) traz, mais uma vez, seus vários híbridos de outras dimensões ao falar, por exemplo, da ação do quebra-molas sobre todo um coletivo de motoristas, residentes e pedestres, ou da apresentação de um cientista tendo uma instituição e especialização como parte de seu sobrenome. Latour é um dos principais pensadores da Teoria Ator-Rede, que propõe que não devemos pensar apenas nas relações sociais entre humanos, mas também nas relações entre humanos e não humanos, como objetos, tecnologias e instituições. Em seus trabalhos, ele mostra

⁸ Aqui também acompanhamos o filósofo mexicano Manuel DeLanda (2002, 2006) e seu Novo Materialismo, que oferece uma releitura materialista da ontologia de Deleuze, enfatizando os processos de individuação, emergência e auto-organização dos corpos materiais.

que esses elementos não são apenas passivos; eles têm uma agência e uma capacidade de afetar o mundo ao seu redor.

No exemplo do quebra-molas, Latour mostra como um objeto aparentemente inerte, como um obstáculo na rua, pode ter um grande impacto em toda uma comunidade. O quebra-molas pode reduzir a velocidade dos carros, melhorando a segurança dos pedestres e dos motoristas, mas também pode causar congestionamentos e atrasos, afetando a vida das pessoas que dependem das estradas. Já no exemplo do cientista com um sobrenome que indica sua especialização, Latour mostra como as instituições científicas e acadêmicas são parte integrante do mundo material e social. O sobrenome que indica a especialização de um cientista é um exemplo de como as práticas científicas se relacionam com outras dimensões da vida social e material.

Portanto, a abordagem de Latour enfatiza a importância de reconhecermos a agência dos objetos e das instituições em nossas vidas, e como esses elementos estão entrelaçados com nossas práticas sociais e culturais. Entretanto, a ação destas coisas sobre as pessoas não fica mais materializada do que no dilema diário do uso do cinto de segurança, que, por si só, apresenta uma contradição. Trata-se de algo que deve prender e soltar rapidamente, mas também segurar o corpo humano dentro de um veículo durante uma colisão. Em primeiro lugar, o cinto pode ser recusado como um constrangimento moral a liberdade individual, limitando o direito de ir e vir, ou, de maneira mais drástica, como uma imposição de subserviência do humano ao não humano. Ocorre que o uso do cinto de segurança é obrigatório e, em alguns casos, necessário até para ligar o carro, ou de uma forma mais autônoma, ao fechar a porta.

Em segundo lugar, o uso do cinto de segurança é reforçado por um discurso técnico, sustentado por “provas” científicas,

como os testes de colisão em que manequins são arremessados a mais de 120 km/h para fora do carro. Esses testes demonstram que nem outras partes do veículo, como o para-brisa ou o volante, conseguem conter fisicamente o corpo humano dentro do automóvel. Mas que força misteriosa é essa que o cinto de segurança exerce contra a aceleração dos corpos em movimento, e que outras materialidades — mesmo que moralmente simbólicas, como uma imagem de São Cristóvão ou uma foto de familiares no para-brisa — não conseguem oferecer? A resposta é simples: o cinto de segurança nos protege de nós mesmos, ao sermos lançados para fora do carro, e também nos protege dos outros, impedindo que sejam lançados contra nós.

Mas seriam então os objetos de Latour nada mais do que simples projeções antropomorfizadas? Não necessariamente. A abordagem da Teoria Ator-Rede não sugere que os objetos sejam simplesmente projeções antropomorfizadas, mas sim que os objetos têm agência própria e podem influenciar a ação humana. Isso significa que os objetos não são meramente passivos e inertes; eles desempenham um papel ativo nas interações sociais e podem influenciar as decisões humanas. A abordagem também enfatiza a importância de entender os objetos em seu contexto social, cultural e histórico, em vez de considerá-los como entidades independentes ou neutras.

E quanto à interface? Aquilo que conecta dois sistemas, no caso o humano e não humano, seria apenas uma heurística? Na Teoria Ator-Rede, a interface é um elemento crucial na negociação entre humanos e não humanos. Ela não é simplesmente uma ferramenta que permite a comunicação, mas sim um ator ativo no processo de tradução e negociação entre diferentes entidades. Por exemplo, considere um sistema de Inteligência Artificial (IA) que é projetado para interagir com humanos em uma plataforma

de atendimento ao cliente. A interface dessa plataforma, que pode ser um aplicativo ou um chatbot, é o que permite a comunicação entre o sistema e os usuários humanos. No entanto, a interface não é apenas uma ferramenta neutra, ela molda e influencia a forma como os usuários interagem com o sistema e vice-versa.

Portanto, a interface deve ser vista para além de uma simples heurística, como um elemento ativo e importante na negociação e na tradução entre humanos e não humanos. Segundo a perspectiva latouriana, uma Inteligência Artificial (IA) não é um objeto autônomo e independente, mas um híbrido de múltiplos elementos que incluem o hardware, software, programação, dados, usuários e contextos de uso. Assim, uma IA é uma rede de atores distribuídos e em constante negociação, cujo sistema não pode ser entendido separadamente dos atores humanos e não humanos que estão envolvidos em sua criação, uso e manutenção.

Já a perspectiva ingoldiana enfatiza a noção de que as tecnologias, incluindo as IA, são produtos de um processo de “tecelagem” contínuo que envolve tanto seres humanos quanto materiais, ou seja, as IA são criadas a partir da interação entre humanos e outros elementos materiais, como o código de programação e o hardware, em um processo de coevolução. Portanto, a IA é vista como uma forma de atividade ou processo, não como um objeto autônomo, ou seja, ambas as perspectivas enfatizam a importância da relação entre os humanos e os não humanos na criação e uso das IA. Enquanto a perspectiva latouriana destaca a rede de atores envolvidos na criação de uma IA, a perspectiva ingoldiana enfatiza o processo de “tecelagem” que ocorre na sua criação.

Voltando a Latour (1992), podemos observar um exemplo clássico: uma porta automática que deveria se fechar após a passagem de alguém, mas não consegue fazê-lo por causa dos

fortes ventos de um inverno rigoroso. Será que a sua “não ação”, portanto, está para além do humano ou do natural, acabando por chegar ao sobre ou supernatural? Não necessariamente. Latour argumenta que a porta automática que não fecha devido aos fortes ventos não está agindo sobrenaturalmente; está agindo como um ator não humano em um sistema complexo de interações. Ele afirma que a distinção entre natureza e sobrenatureza é uma construção humana e que, na perspectiva da Teoria Ator-Rede, todos os atores — humanos e não humanos — são igualmente importantes e merecem ser levados em consideração nas análises. Portanto, a não ação da porta automática é um exemplo de como objetos técnicos podem ter uma agência em redes complexas de interações.

O mesmo efeito pode também ser encontrado no regime de um sinal de trânsito. Nesse caso, será que teríamos também uma hierarquia entre os próprios objetos? Na perspectiva de Latour, os objetos não possuem uma hierarquia fixa e pré-determinada. Em vez disso, eles são vistos como parte de uma rede de relações em constante fluxo, em que a ação de um objeto pode afetar a ação de outros objetos e vice-versa. No caso do sinal de trânsito, sua ação está relacionada a outros objetos, como os carros e os pedestres, não havendo uma hierarquia fixa entre eles. O importante é entender como esses objetos se relacionam e como suas ações e reações afetam a rede como um todo. Coisas que agem mais ou menos sobre nós, não só no silêncio, como proposto por Miller, mas também em conjunto e escalas, seja por meio de luzes de trânsito penduradas nas ruas, em verde, amarelo ou vermelho, ou por outros meios. Esses objetos podem ser usados, intermediários ou até arbitrários em nosso cotidiano, e nos deixam bestializados, como um astrônomo medieval na famosa gravura de Flammarion.

Por entre as falas ocultas dos artefatos

Latour (1987) leva a etnografia ao extremo quando entra em um laboratório de genética e começa a estudar seus “coisos”, ou seja, as pessoas. E as coisas dos “coisos” que lá estavam, como estavam? Onde estão? O que acharam disso? Tubos de ensaio, pipetas e provetas, balões, buretas, copos de Beaker e placas de Petri, levantem-se! Dessa forma, Latour nos lembra que os artefatos no laboratório de genética são tão importantes quanto as pessoas envolvidas no processo. Eles são atores que moldam as práticas e produzem conhecimento. Os artefatos e nada arbitrários, despóticos, discricionários ou eventuais estão entrelaçados com as práticas científicas e sociais e não podem ser ignorados ou considerados como meros instrumentos passivos.

Portanto, é importante olhar para as coisas do laboratório de genética e entender como elas afetam e são afetadas pelas práticas científicas. Como são construídas e como funcionam? Como são usadas e modificadas pelas pessoas? Como elas moldam o conhecimento produzido no laboratório? Essas são questões que a “etnografia dos objetos” pode ajudar a responder. Porém, aqui proponho ir um pouco além, com uma analogia linguística para analisarmos as relações entre os artefatos e as pessoas⁹. Será que podemos ter sintagmas (complementação/associação) e paradigmas (oposição/substituição) também entre as relações materiais? Ou seja, existem artefatos que se complementam e artefatos que se substituem?

Sintagmas são unidades linguísticas compostas por duas ou mais palavras que se combinam de maneira significativa para

⁹ Seguindo o conceito de “logocentrismo”, de Derrida (2013), que critica a primazia do logos sobre a escritura e que poderia inspirar uma desconstrução da primazia do discurso humano sobre as “falas” materiais dos artefatos. Ou o conceito de “performatividade”, de Butler (2005), sobre como a linguagem e os atos de fala constituem a realidade, que poderia ser apropriado para pensar como os artefatos “falam” e performam materialidades. Mas, sem dúvida, a inspiração vem de Miller (2010), que desenvolve uma “semiótica material” na qual analisa e exemplifica os significados culturais incorporados nos artefatos como uma espécie de linguagem não-verbal subjacente.

formar uma unidade gramatical e semântica maior. Em outras palavras, um sintagma é uma combinação de palavras que forma uma unidade de sentido, e essa unidade pode ser um constituinte de uma oração mais complexa. Os sintagmas podem ser compostos por diferentes tipos de palavras, como substantivos, adjetivos, verbos, advérbios, preposições, entre outros. Por exemplo, o sintagma “casa bonita” é composto por um substantivo e um adjetivo, formando uma unidade de sentido que pode ser usada como um constituinte de uma oração, a exemplo de “A casa bonita é minha”. Os sintagmas podem ser compostos por palavras de diferentes classes gramaticais e têm diferentes funções na oração, como sujeito, objeto direto, objeto indireto, complemento nominal, entre outros. A análise dos sintagmas é importante para a compreensão da estrutura da língua e para a produção de textos coesos e coerentes. Paradigma é um termo utilizado em linguística para se referir a um conjunto de unidades que podem ser substituídas entre si em determinado contexto. Em outras palavras, o paradigma é uma série de palavras ou elementos que possuem semelhanças e diferenças entre si e podem ser usados em situações semelhantes de forma substituível. Por exemplo, em português, temos o paradigma dos verbos regulares, que são conjugados de forma semelhante em diferentes tempos verbais, como “amar”, “cantar”, “correr”. Já os verbos irregulares possuem paradigmas diferentes, como “ser”, “ir” e “estar”, que têm conjugações próprias e distintas dos verbos regulares.

No contexto dos artefatos, o paradigma pode ser entendido como um conjunto de artefatos que possuem características semelhantes e que podem ser usados de forma substituível em determinado contexto. Por exemplo, no contexto de cozinha, diferentes tipos de utensílios de corte, como facas de diferentes tamanhos e formatos, podem ser vistos como um paradigma,

pois podem ser usados de forma substituível para realizar tarefas semelhantes. Já os sintagmas podem ser vistos em artefatos que muitas vezes interagem uns com os outros para realizar uma determinada função ou atividade. Por exemplo, escova de dentes e pasta de dente são artefatos que se complementam para a higiene bucal. Lápis e caneta, por outro lado, são artefatos que podem ser substituídos um pelo outro para escrever. Esses exemplos demonstram que existem relações materiais de — complementação e substituição — entre artefatos. Além disso, também é possível haver oposição entre artefatos, como um ímã e uma chave, que se opõem magneticamente e só se atraem em uma determinada posição.

Outro exemplo seria o parafuso e a porca, que são artefatos complementares em uma relação de encaixe e fixação. A chave de fenda, por outro lado, pode ser vista como um artefato de substituição para a porca, permitindo que seja desenroscada ou rosqueada sem a necessidade da porca. Assim como um exemplo de sintagma pode ser encontrado em uma lâmpada e seu interruptor. O interruptor é o artefato que complementa a lâmpada, permitindo que ela seja ligada ou desligada. Já o paradigma dessa relação pode ser encontrado em uma luz de emergência, que substitui a lâmpada em situações de falta de energia elétrica.

Além disso, é possível pensar em sintagmas e paradigmas entre materiais, como a relação entre madeira e metal na construção de móveis. A madeira pode ser vista como um material complementar ao metal, proporcionando aconchego e conforto, enquanto o metal pode ser visto como um material de substituição para a madeira em situações em que a resistência e durabilidade são mais importantes do que o bem-estar. Essas relações entre artefatos e materiais podem ser bastante complexas e variadas, permitindo uma ampla gama de combinações e associações entre

eles, principalmente se utilizarmos as dicotomias saussurianas (Saussure, 2012; Culler, 1976) e toda a sua gama de distinção entre língua e fala, signo e referente, significado e significante, sincronia e diacronia, entre outras “binaridades” da nossa linguística antropológica, que poderiam ser mobilizadas para pensar as “falas” dos artefatos em contraposição à linguagem humana convencional.

Há uma condição ecológica entre coisas e “coisos”?

Se pensarmos em um mundo repleto de não só de coisas e “coisos”, mas sim de uma democracia entre “entes”. Podemos acompanhar o que Haraway (2003, 2009) apresenta (Figura 3), manifesto após manifesto, na sua inquietude feminista sobre um mundo mais complexo e inclusivo, nos quais propõe uma nova forma de compreender as relações entre humanos, animais e tecnologias, rejeitando a visão hierárquica e dominante do ser humano sobre a natureza. Ela defende uma perspectiva mais complexa, que reconhece a interdependência e a cocriação entre todas as entidades. Nessa visão, não há uma separação rígida entre natureza e cultura, entre humano e não humano, mas sim uma rede de relações que se entrelaçam e se influenciam mutuamente.

Assim, Haraway propõe uma política da coalizão, em que diferentes grupos de humanos e não humanos se unem em torno de interesses comuns e compartilham uma ética de cuidado e responsabilidade mútua. Essa abordagem implica uma ruptura com a ideia de um mundo ordenado e estável, propondo, ao contrário, uma visão do mundo como caótico e em constante transformação, em que as entidades são interdependentes e cocriadoras umas das outras. Em seu primeiro manifesto sobre as Espécies Companheiras, as relações entre animais, vegetais

e minerais extrapolam o próprio termo “natucultural” (Malone; Ovenden, 2017), em que a síntese biofísica e social ocupa um papel ecológico primordial em mundos que, para além do humano, relacionam-se actantes de forma concomitante.

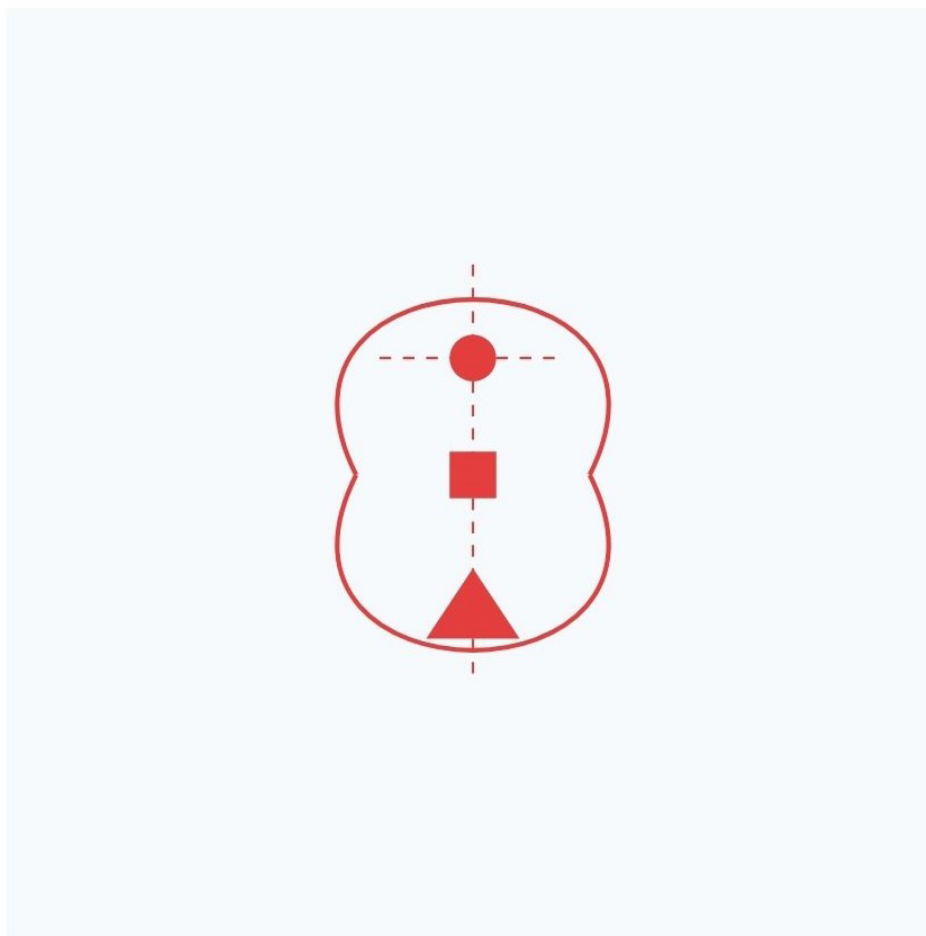
O manifesto de Haraway sobre espécies companheiras apresenta uma proposta interessante para pensar as relações entre humanos e não humanos que vai além das visões antropocêntricas, sugerindo uma abordagem que considera a interdependência entre todos os elementos da natureza, sejam eles animais, vegetais, minerais ou tecnológicos. Ela chama essa abordagem de “síntese biofísica e social”, que enfatiza a interconexão e interdependência entre todos os seres vivos e não-vivos. Haraway argumenta que essa abordagem é importante para enfrentar os desafios ambientais do século XXI, pois reconhece a importância dos ecossistemas e da biodiversidade para a sustentabilidade do planeta. Além disso, destaca a importância da diversidade cultural e da inclusão de diferentes perspectivas na construção de um mundo mais justo e equitativo.

Ao considerar as relações entre animais, vegetais e minerais como uma rede de entes que se relacionam de forma concomitante, Haraway desafia as concepções tradicionais de natureza como um objeto a ser dominado ou explorado pelo ser humano. Em vez disso, ela propõe uma abordagem que valoriza a interdependência entre todos os seres vivos e não vivos, enfatizando a necessidade de uma abordagem mais colaborativa e solidária para a resolução dos problemas ambientais e sociais. Em seu segundo trabalho, “Manifesto Ciborgue”, Haraway oferece uma abordagem contemporânea sobre a vida tecnocientífica, através de organismos híbridos de carbono e sílica que são vistos ironicamente como representantes de diversas dicotomias políticas do mundo moderno. Essa é uma obra fundamental para a compreensão

da relação entre humanos e tecnologia na sociedade atual, pois desafia a visão dualista da natureza e da cultura, propondo uma nova forma de entender a natureza como uma construção híbrida que envolve tecnologia, ciência e cultura. O conceito de ciborgue é utilizado para simbolizar a fusão entre organismos biológicos e tecnológicos, entendidos como uma possibilidade de superar as limitações do corpo humano e de criar novas formas de existência.

Além disso, o “Manifesto Ciborgue” também traz uma reflexão política importante ao propor que a ideia de identidade fixa e coerente é uma ilusão e de que devemos abraçar a multiplicidade e a diversidade como formas de resistência ao poder opressivo. Haraway argumenta que a tecnologia não é neutra, mas sim permeada por questões políticas, culturais e sociais, defendendo o uso consciente e crítico da tecnologia para criar um futuro mais justo e igualitário. O “Manifesto Ciborgue”, portanto, desafia as fronteiras entre natureza e cultura, humano e tecnologia, e propõe uma visão mais inclusiva e democrática do mundo. Assim como Morgan (2019), em sua abordagem de uma arqueologia digital que reflete sobre a incidência do pós-humanismo, visto aqui como a descorporificação da informação através de avatares, monstros e máquinas. Nesse contexto, avatares são representações eletrônicas do ser biológico, enquanto monstros são a união física de humanos e inumanos e as máquinas, os resquícios tecnológicos de um esqueumorfismo perpetrante.

Figura 3 - O ciborgue de Haraway



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2024.

Por outro lado, seguindo agora o “materialismo vital” (Figura 4) como proposto por Jane Bennett (2004, 2010), a materialidade exerce um poder inimaginado sobre o não material ou orgânico, pois age de forma coletiva sobre este. Ela argumenta que as coisas, objetos e materiais têm uma capacidade ativa de afetar o mundo que os cerca e que isso pode ser observado em fenômenos como a eletricidade, o magnetismo e a gravidade. Segundo a filósofa, essa agência material não é apenas uma propriedade dos seres vivos, ela está presente em todo o universo material.

A materialidade pode afetar a vida, influenciar e moldar

a forma como nos relacionamos e interagimos com o mundo. Bennett chama essa capacidade de “poder agencial” ou “poder das coisas”, afirmando que ele pode ser visto em ações cotidianas, no modo como as casas moldam o comportamento humano, ou como as infraestruturas urbanas determinam o fluxo do trânsito, por exemplo. O materialismo vital de Bennett é uma tentativa de superar a dicotomia entre matéria e vida, considerando a materialidade como um processo dinâmico que afeta todos os aspectos da existência. Dessa forma, ela argumenta que não podemos entender a vida sem levar em conta a materialidade que a compõe. Com isso, Bennett busca destacar a importância de se pensar além da dualidade entre sujeito e objeto, homem e natureza, e entender as relações que existem entre as coisas e os seres vivos como interdependentes e mutuamente influentes.

Segundo Bennett, na teoria política, a materialidade tem sido sempre sinônimo de realidade. No entanto, contestar esse conceito é também contestar a própria realidade. Neste caso, pensar sobre um materialismo vital é contrapor o materialismo histórico marxista ou mesmo o materialismo sensorial dos estudos culturais, uma vez que o materialismo histórico foca na estrutura qualitativa das coisas, as inequidades econômicas e sociais do capitalismo, enquanto o materialismo sensível entende o corpo humano e suas práticas coletivas, tratando as susceptibilidades biológicas e culturais através da incorporação. O materialismo vital, por sua vez, objetiva as “forças atrativas” que colocam junto humanos e não humanos.

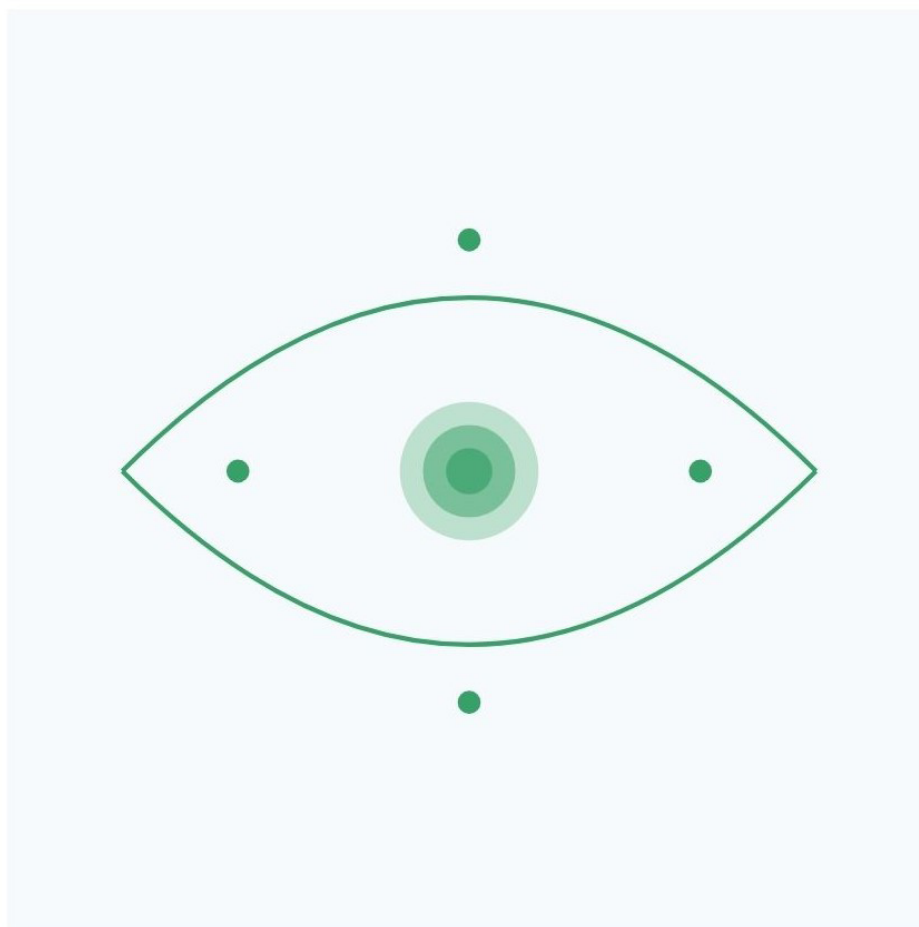
Dessa forma, o materialismo vital de Bennett propaga-se por diversos estados da matéria como uma vibração, criando uma causa-efeito relacional. No entanto, é importante evitar um realismo ingênuo que simplifica a complexidade do mundo a uma questão meramente material, como criticaram Marx e Adorno.

Bennett destaca que a matéria possui uma agência capaz de influenciar e transformar o mundo, mas não devemos ignorar as dimensões simbólicas, culturais e políticas que permeiam a existência humana. Assim, a materialidade e a cultura são indissociáveis e interdependentes. É crucial compreender que a agência da matéria não é a única força transformadora e que o materialismo vital não deve ser confundido com o hilozoísmo, que atribui vida interior ou consciência a toda matéria, uma visão que pode ser reducionista e simplista.

Portanto, é importante buscar um equilíbrio entre as dimensões materiais e simbólicas da existência humana, evitando reducionismos e simplificações que desconsideram a complexidade do mundo. O materialismo vital pode ser uma ferramenta útil nesse sentido, ao destacar a agência da matéria sem ignorar as dimensões culturais, políticas e simbólicas que permeiam a existência humana. Desta forma, ossos, como representação máxima do inorgânico, são a nossa porção mineral. Portanto, mais do que contar só com um coletivo biológico, seja pelas bactérias no nosso intestino ou pelos ácaros sobre a nossa pele, somos também um juntado de outras materialidades físicas¹⁰.

¹⁰ E aqui não podemos ignorar também Karen Barad (2003, 2007) e sua Teoria do Agenciamento Realista. Partindo de uma releitura da física quântica, Barad desenvolve noções de intra-atividade e corpos materiais-discursivos que desafiam as separações natureza/cultura.

Figura 4 - A vitalidade de Bennet



Fonte: Acervo pessoal do autor, 2024.

Existe alguma conclusão prática das “coisas” aqui discutidas?

Podemos concluir que Tim Ingold e Bruno Latour apresentam abordagens distintas e complementares no estudo da materialidade. Ingold foca na vitalidade intrínseca da matéria, vendo os objetos como parte de um fluxo contínuo de interações vivas e dinâmicas. Ele critica a separação tradicional entre forma e matéria, sugerindo que a criatividade surge da interação presente com os materiais, que são vistos como entidades em constante metamorfose. Latour, por outro lado, com a Teoria Ator-Rede,

ênfatisa a agência dos objetos, argumentando que estes são atores sociais ativos que moldam e são moldados por redes complexas de relações, incluindo tanto humano quanto não humanos.

Como exemplo prático das ideias de Ingold, um estudo de caso relevante é o das oficinas cerâmicas de Sagalassos, em que a análise de produção revelou a “textilidade do fazer”. A cerâmica encontrada nos contextos de produção mostrou variações morfológicas que a diferencia dos modelos hilemórficos tradicionais, evidenciando a interação contínua entre o artesão e o material durante o processo de fabricação. Esse exemplo destaca como a improvisação e a negociação material precluem formas idealizadas e tipologias fixas (Ingold, 2000). Por outro lado, para Latour, um exemplo pertinente é o estudo das redes sociotécnicas na produção científica. Latour investiga como os cientistas interagem com equipamentos, dados e teorias, formando redes de atores humanos e não humanos. Ele exemplifica isso no seu trabalho conjunto de “Laboratory Life”, no qual analisa como a prática científica é um processo coletivo que envolve a tradução e negociação entre diferentes atores, desde técnicos até substâncias químicas (Latour e Woolgar, 1986).

Por sua vez, Haraway e Jane Bennett expandem essas ideias ao explorar as interações entre humanos, tecnologia e objetos materiais. Haraway, no “Manifesto Ciborgue”, propõe uma fusão entre o biológico e o tecnológico, desafiando a visão dualista de natureza e cultura e promovendo uma visão híbrida que considera a tecnologia como parte integrante da identidade e existência humanas. Estudos sobre implantes médicos e próteses tecnológicas demonstram como as identidades humanas são transformadas por essas tecnologias, enfatizando a natureza híbrida e interconectada da existência moderna (Haraway, 1991). Bennett, com a ideia de materialismo vital, argumenta que a materialidade possui uma agência própria que influencia o mundo

ao seu redor, destacando o poder ativo dos objetos e a necessidade de superar a dicotomia entre matéria e vida. Um estudo de caso relevante é a análise de infraestruturas urbanas, como sistemas de esgoto, os quais, a autora argumenta, possuem uma agência que afeta o comportamento humano e a organização social. Este exemplo mostra como elementos materiais não humanos podem influenciar e coconstituir a vida urbana e política (Bennet, 2001).

Por fim, Ingold e Latour se diferenciam nas suas abordagens quanto ao estudo da materialidade, com Ingold focando na vitalidade e transformação contínua dos materiais e Latour, na agência dos objetos dentro de redes sociomateriais. As ideias de Haraway e Bennett complementam essas abordagens, trazendo uma perspectiva híbrida e enfatizando a agência intrínseca da matéria. Juntas, essas perspectivas oferecem uma compreensão mais rica e complexa da materialidade, reconhecendo tanto a dinâmica vital dos materiais quanto sua capacidade de moldar e ser moldados em redes de interação humanas, não humanas e tecnologicamente além.

Desta forma as definições de objeto, artefato e coisa segundo as abordagens de Tim Ingold, Bruno Latour, Donna Haraway e Jane Bennett, podem ser:

Para Ingold, o objeto está relacionado à tradição hilemórfica, onde ele é visto como algo externo, estático e separado do sujeito. Um objeto é definido pela sua forma acabada, sem considerar os processos de transformação pelos quais passou. Um artefato, em Ingold, é o produto da interação entre pessoas e materiais. No entanto, ele rejeita a ideia de que os artefatos são “criados” de forma autônoma pelos humanos, enfatizando o processo contínuo de transformação e fluxo que molda tanto o material quanto o humano. Ingold prefere o termo “coisa” a “objeto”, pois “coisa” implica em uma entidade que está em processo de interação,

imersa no fluxo vital. Para ele, uma “coisa” não é estática; é parte de um emaranhado de relações e forças materiais em constante transformação.

Em Latour, os objetos têm agência dentro das redes sociotécnicas. Eles são atores que participam e influenciam as redes de interações sociais. Latour enfatiza que os objetos são co-participantes na construção da realidade social. Latour considera artefatos como elementos técnicos ou produtos humanos que têm um papel ativo nas redes sociais. Eles não são apenas instrumentos passivos, mas mediadores que influenciam o comportamento humano e as dinâmicas sociais. Latour ressignifica a “coisa” como algo que reúne, inspirando-se na raiz etimológica do termo em latim (*res* ou *causa*), para discutir a maneira como os objetos se relacionam em assembleias sociais. Ele rejeita a visão de “coisa” como inerte, afirmando que ela tem uma participação ativa no mundo.

Haraway não vê os objetos de maneira fixa ou estática. Em sua visão pós-humanista, os objetos, especialmente tecnológicos, fazem parte de uma fusão com o biológico, como exemplificado em seu “Cyborg Manifesto”. Eles desafiam dicotomias como natural/artificial e humano/máquina. Artefatos, para Haraway, especialmente os tecnológicos, são parte do hibridismo entre natureza e tecnologia. Eles fazem parte da construção da identidade dos sujeitos pós-humanos, como o ciborgue. Haraway usa “coisa” para se referir a entidades que se situam nas interações entre humanos, não-humanos e tecnologia. Coisas estão entrelaçadas com redes de poder, gênero, e ecologias, e não devem ser vistas apenas como objetos inertes, mas como participantes das complexidades do mundo.

Bennett vê os objetos como parte do “materialismo vital”, onde a matéria, incluindo objetos cotidianos, tem uma agência

própria. Para ela, os objetos não são inertes, mas vibrantes, influenciando e sendo influenciados por seu ambiente. Artefatos, em Bennett, têm agência assim como qualquer objeto material. Ela vê os artefatos como parte das redes de forças que moldam o mundo, participando ativamente das interações e influências entre matéria e seres vivos. Bennett prefere usar o termo “coisa” para enfatizar o dinamismo e a vitalidade da matéria. As “coisas”, em seu sentido vitalista, têm o poder de afetar e serem afetadas, sendo capazes de influenciar o mundo através de suas interações contínuas com outras formas de matéria.

Em resumo, para Ingold e Haraway, objetos tendem a ser vistos como estáticos ou parte de uma dicotomia a ser superada. Para Latour e Bennett, objetos têm agência e participam ativamente das redes sociais e materiais. Para Latour e Haraway, artefatos são produtos técnicos e culturais que interagem com humanos em redes ou hibridismos. Ingold, por sua vez, critica a visão tradicional de artefato como algo separado do processo de criação. Bennett inclui artefatos na sua visão vitalista. Em todas as abordagens, “coisa” é vista como uma entidade viva e em transformação. Para Ingold, coisas são parte de um emaranhado vital. Para Latour, coisas são atores ativos. Para Haraway, elas são híbridos em redes de poder, e para Bennett, coisas têm agência intrínseca e poder vital.

Portanto, os caminhos teóricos aqui explorados, apesar de distintos, convergem para uma visão revigorada da materialidade como força ativa e constitutiva da realidade. Sejam as teias vitais de Ingold, as redes híbridas de Latour, os ciborgues de Haraway ou o materialismo vital de Bennett, todas essas ideias nos convidam a repensar radicalmente nossas relações com o mundo material que nos cerca. Longe de serem meros recipientes inertes, os objetos se revelam como partícipes fundamentais na contínua

reinvenção da vida social, cultural e epistemológica. À medida que deixamos de vê-los como ferramentas passivas e passamos a reconhecer suas agências, capacidades e hibridismos, abre-se um vasto campo de investigação e atuação para as ciências humanas no enfrentamento dos complexos desafios contemporâneos.

Ao final, a antropologia das coisas ou etnografia dos objetos emerge não apenas como um exercício intelectual, mas também como um chamado ético-político para reconfigurarmos nossas práticas e imaginarmos novos futuros possíveis, nos quais a distinção rígida entre humanos e não humanos se torna cada vez mais porosa e permeável. É nesse âmbito de negociações ontológicas que residem tanto os perigos quanto as oportunidades mais instigantes da nossa época.

Agradecimentos

Aos editores e pareceristas da revista *Hawò* pelas sugestões para a melhoria deste texto. Às instituições de apoio UFPA, CNPq e CAPES. Ao LAARQ e ao grupo GAHIA de pesquisas. E a Ingrid Pereira, pela revisão do texto.

Referências

ALBERTI, Benjamin; FOWLES, Sever; HOLBRAAD, Martin; MARSHALL, Yvonne; WITMORE, Christopher. "Worlds otherwise": archaeology, anthropology, and ontological difference. **Current Anthropology**, v. 52, n. 6, p. 896-912, 2011.

ATALAY, S. An archaeology led by strawberries. In: SUPERNANT, Kisha; BAXTER, Jane; LYONS, Natasha; ATALAY, Sonya (eds.). **Archaeologies of the Heart**. Cham: Springer, 2020. p. 355-377.

BARAD, Karen. Posthumanist performativity: toward an understanding of how matter comes to matter. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, v. 28, n. 3, p. 801-831, 2003.

BARAD, Karen. **Meeting the universe halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning**. Durham: Duke University Press, 2007.

BASQUES, Messias. Uma Antropologia das Coisas: Etnografia e Método. **Espaço Ameríndio**, [s. l.], v. 4, n. 1, p. 150-165, 2010.

BENNETT, Jane. **The enchantment of modern life: Attachments, Crossings, and Ethics**. Princeton: Princeton University Press, 2001.

BENNETT, Jane. The Force of Things: Steps Toward an Ecology of Matter. **Political theory**, [s. l.], v. 32, n. 3, p. 347-372, 2004.

BENNETT, Jane. **Vibrant matter: a political ecology of things**. Durham: Duke University Press, 2010.

BUTLER, Judith. **Excitable speech: A politics of the performative**. New York: Routledge, 1997.

BRANQUINHO, Fátima Teresa Braga; SIRENA, Maria Lucia; MACH-

ADO, Liliane; CASTRO, Rita de Cássia. Etnografia de objetos e a (des)hierarquização dos saberes: um caminho para a prática docente. **Revista Diálogos: construção conceitual de extensão e outras reflexões significativas**, [s. l.], v. 14, n. 1, p. 42-52, 2010.

CABRAL, Mariana. Sobre el ronquido del hacha y otras cosas extrañas: reflexiones sobre la arqueología y otros modos de conocimiento. In: PELLINI, José; ZARANKIN, Andres; SALERNO, Melissa (ed.). **Sentidos indisciplinados: Arqueología, Sensorialidad y Narrativas Alternativas**. Madrid: JAS, 2017. p. 221-250.

CULLER, Jonathan D. Saussure. **Hassocks: The Harvester Press**, 1976.

DELANDA, Manuel. **Intensive science and virtual philosophy**. Londres: Continuum, 2002.

DELANDA, Manuel. **A new philosophy of society: Assemblage Theory and Social Complexity**. Londres: Continuum, 2006.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2017. 5 v.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

GELL, Alfred. **Art and agency: An Anthropological Theory**. Oxford: Clarendon Press, 1998.

GIACCARDI, Elisa; SPEED, Chris; CILA, Nazli; CALDWELL, Melissa L. Things as Co-ethnographers: Implications of a Thing Perspective for Design and Anthropology. In: SMITH, R. C. et al. (orgs.). **Design anthropology futures**. London: Bloomsbury, 2016.

GOSDEN, Chris. What do objects want? **Journal of Archaeological**

Method and Theory, v. 12, p. 193-211, 2005.

HARAWAY, Donna. **Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature**. New York: Routledge, 1991.

HARAWAY, Donna. **The companion species manifesto: dogs, people, and significant otherness**. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003. v. 1.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: KUNZRU, Hari; HARAWAY, Donna; SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari. **Thinking Through Things**. In: HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari (org.). **Thinking Through things: Theorising Artefacts Ethnographically**. London: Routledge, 2007. p. 1-31.

HODDER, Ian. **The domestication of Europe**. Oxford: Blackwell, 1990.

HODDER, Ian. **Entangled: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things**. Malden: Wiley-Blackwell, 2012.

INGOLD, Tim. **The Perception of the Environment: essays on livelihood, dwelling and skill**. London: New York: Routledge, 2000.

INGOLD, Tim. Anthropology is Not Ethnography: RADCLIFFE-BROWN LECTURE IN SOCIAL ANTHROPOLOGY. In: JOHNSTON, Ron (org.). **Proceedings of the British Academy**, v. 154, 2007 Lectures. [s.l.]: British Academy, 2008. DOI: 10.5871/bacad/9780197264355.003.0003.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, [s.l.], v. 18, n. 37, p. 25-44, 2012. DOI: 10.1590/S0104-71832012000100002.

INGOLD, Tim. Repensando o animado, reanimando o pensamento. **Espaço ameríndio**, [s. l.], v. 7, n. 2, p. 10-25, 2013.

INGOLD, Tim. That's enough about ethnography! **Hau: Journal of Ethnographic Theory**, [s. l.], v. 4, n. 1, p. 383-395, 2014.

INGOLD, Tim. O Dédalo e o Labirinto: Caminhar, Imaginar e Educar a Atenção. **Horizontes Antropológicos**, [s. l.], v. 21, n. 44, p. 21-36, 2015.

LATOUR, Bruno. **Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society**. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

LATOUR, Bruno. **La clef de Berlin et autres leçons d'un amateur de sciences**. Paris: La Découverte, 1993.

LATOUR, Bruno. Where are the missing masses, sociology of a few mundane artefact's application. In: BIJKER, Wiebe; LAW, John (org.). **Shaping technology-building Society. Studies in Socio-technical Change**. London: MIT Press and Cambridge Mass, 1992. p. 225-259.

LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. **Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts**. Princeton: Princeton University Press, 1986.

LATOUR, Bruno. **Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

MAGNANI, J. G. C.. Etnografia como prática e experiência. **Horizontes Antropológicos**, [s.l.], v. 15, n. 32, p. 129-156, jul. 2009.

MALONE, Nicholas; OVENDEN, Kathryn. Natureculture. In: FUENTES, Agustín (org.). **The International Encyclopedia of Primatology**. [s.l.]: John Wiley & Sons, 2017. p. 1-2.

MILLER, Daniel. **Stuff**. Cambridge: Polity Press, 2010.

MORGAN, Colleen. Avatars, Monsters, and Machines: A Cyborg Archaeology. **European Journal of Archaeology**, [s. l.], p. 1-14, 2019.

OLSEN, Bjørnar. Simetría Arqueológica: Ejemplos de Simetría Ontológica desde las Tierras Altas de Papua Nueva Guinea. **Mundo Nuevo Revista de Estudios Medievales**, v. 8, n. 15/16, p. 57-90, 2008.

OLSEN, Bjørnar. Archaeologies of the Future: Re-engaged with the roots of human existence. In: KRISTIANSEN, K. et al. (Eds.). **Meetings of Minds**. Oslo: Novus Press, 2019. p. 217-233.

ORSER JR, Charles. A Teoria de Rede e a arqueologia da História Moderna. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, suplemento 3, p. 87-101, 1999.

PEIRANO, M.. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, v. 20, n. 42, p. 377-391, jul. 2014.

PELLINI, José Roberto. De imagens e gente-rocha: arte rupestre, relacionalidade e intra-ação. **Revista de Arqueologia**, vol. 34, n. 01, p. 71-88, 2021.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. 28. ed. São Paulo: Editora Cultrix, 2012.

WALLIS, Robert. Animism and the interpretation of rock-art. **Time and Mind: The Journal of Archaeological Consciousness and Culture**, v. 6, n. 1, p. 21-28, 2001.