

VESTÍGIOS – Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica  
Volume 14 | Número 1 | Janeiro – Junho 2020  
ISSN 1981-5875  
ISSN (online) 2316-9699

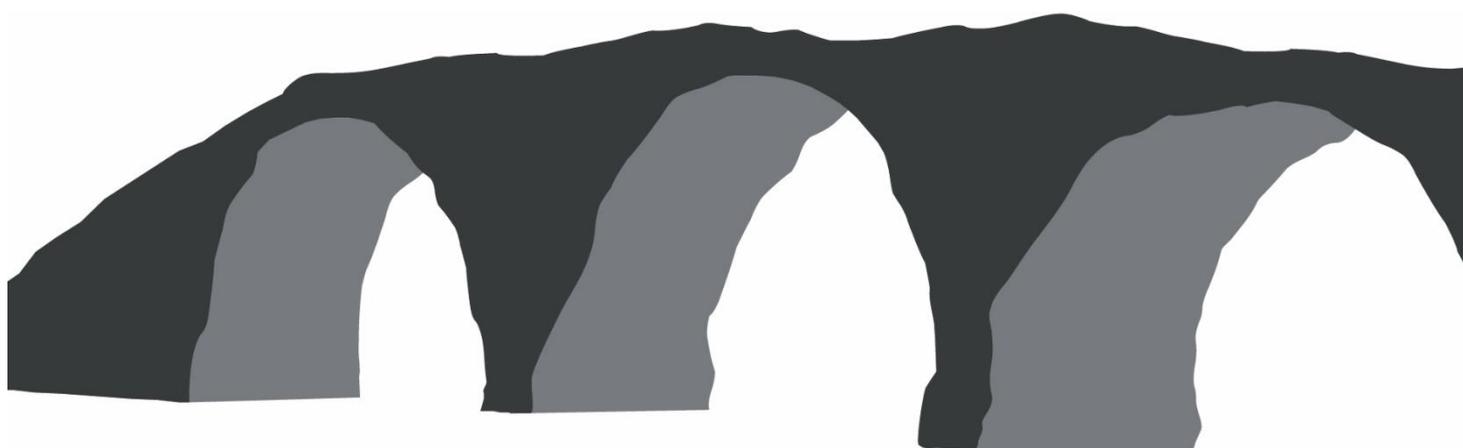
**NOSSAS OUTRAS ARQUEOLOGIAS ATÉ AS ÚLTIMAS CONSEQUÊNCIAS**

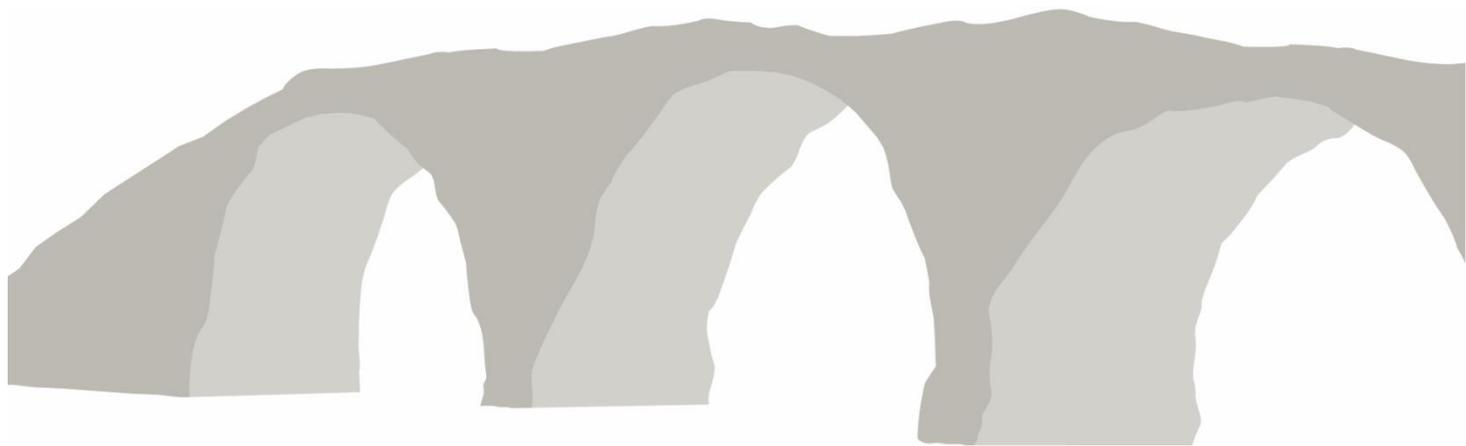
**NUESTRAS OTRAS ARQUEOLOGÍAS HASTA LAS ÚLTIMAS  
CONSECUENCIAS**

**OUR OTHER ARCHAEOLOGIES UNTIL THE LAST CONSEQUENCES**

Filipi Gomes de Pompeu

Klaus Hilbert





*Submetido em 29/06/2019.*

*Revisado em: 25/06/2020.*

*Aceito em: 29/06/2020.*

# NOSSAS OUTRAS ARQUEOLOGIAS ATÉ AS ÚLTIMAS CONSEQUÊNCIAS

## NUESTRAS OTRAS ARQUEOLOGÍAS HASTA LAS ÚLTIMAS CONSECUENCIAS

### OUR OTHER ARCHAEOLOGIES UNTIL THE LAST CONSEQUENCES

Filipi Gomes de Pompeu<sup>1</sup>

Klaus Hilbert<sup>2</sup>

---

#### RESUMO

Este artigo pretende reavaliar o potencial e o alcance interpretativo da disciplina arqueológica. Diante da abertura de pensamento que as ciências humanas e sociais estão vivendo, novas abordagens surgiram na busca das relações elementares que sustentam o todo social. Essas questões são trazidas para a Arqueologia aqui neste artigo, ainda com fortes elementos ensaísticos, com o objetivo de apontar para as relações materiais e suas múltiplas formas de comportamento e interpretação. Para que se pudesse caracterizar com clareza tais relações, propositalmente foram apresentados exemplos bastante distintos, indicado que essas ideias apontam e garantem subsídios que julgamos essenciais para reiterar o papel da Arqueologia neste debate contemporâneo e repensar alguns dos elementos que tornam possível a Arqueologia como um conceito acessível enquanto teoria e práxis.

**Palavras-chave:** Teoria Arqueológica, Ontologia, Cultura Material.

---

<sup>1</sup> PUCRS, Escola de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em História, Laboratório de Arqueologia/MCT. Brasil, Porto Alegre, Rio Grande do Sul; Bairro Belém Velho, Estrada do Rincão, 1050, Casa 22. E-mail: [filipi.pompeu@gmail.com](mailto:filipi.pompeu@gmail.com).  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5929-3237>.

<sup>2</sup> PUCRS, Escola de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em História, Laboratório de Arqueologia/MCT. Brasil, Porto Alegre, Rio Grande do Sul; Bairro Partenon, Avenida Ipiranga, 6681, Prédio 08. E-mail: [hilbert@pucls.br](mailto:hilbert@pucls.br).  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7672-6540>.

## RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo reevaluar el potencial y el alcance interpretativo de la disciplina arqueológica. En vista de la apertura de pensamiento que experimentan las ciencias humanas y sociales, han surgido nuevos enfoques en la búsqueda de las relaciones elementales que apoyan el todo social. Estas preguntas se traen a Arqueología, aquí en este artículo todavía con elementos de ensayo fuertes, con el objetivo de señalar las relaciones materiales y sus múltiples formas de comportamiento e interpretación. Para caracterizar claramente estas relaciones, se presentaron a propósito ejemplos muy diferentes, indicando que estas ideas señalan y garantizan subsidios que consideramos esenciales para reiterar el papel de la Arqueología en este debate contemporáneo y repensar algunos de los elementos que hacen posible la Arqueología como concepto accesible como teoría y praxis.

**Palabras clave:** Teoría Arqueológica, Ontología, Cultura Material.

## ABSTRACT

This article, essayistic in character, reassesses the potential interpretative scope of the archaeological discipline. Faced with the new openness of relations that the humanities and social sciences are actually living, new approaches have emerged in the search for the elementary relationships that sustain the social whole. This question, here applied to archeology, whose stated objective is to point to material relations, their users' multiple forms of behavior and their interpretation. In order to be able to clearly characterize these relationships, different examples have been offered indicating that these concepts point to and support the contributions that we deem essential to reiterate the role of archeology in this debate and to rethink some of the elements that make archeology possible as an accessible concept of theory and praxis.

**Keywords:** Archaeological Theory, Ontology, Material Culture.

*“...There is a crack in everything  
That's how the light gets in.”*

Leonard Cohen: Anthem. The Future (1992)

## APRESENTAÇÃO

Organizamos nosso artigo em nove tópicos ou pontos temáticos. Entre um e outro, tentamos amarrar um fio condutor sinuoso, que atravessa o labirinto das nossas reflexões acerca das potencialidades de pensar e de fazer outras Arqueologias, de pensar e de criar outras relações entre pessoas e objetos na Arqueologia.

Nosso caminho ainda tem desvios, bifurcações, encruzilhadas e atalhos que provocam incertezas. Tem rachaduras e irregularidades no percurso da narrativa, pois nós ainda estamos experimentando novos percursos, aprendendo novas palavras com a esperança de enxergar um espelho ou uma luz entre as fendas. Evitamos, na medida do possível, formular frases estereotipadas e vazias como essa, com a finalidade de tornar o texto mais autêntico, mas não necessariamente mais transparente e muito menos linear. Elaboramos este texto para documentar, como fazem os arqueólogos, o processo de uma abertura controlada e descrever como as descobertas se revelam.

Depois dessa abertura, iniciamos nossas reflexões (espelhos) e nossas iluminações (lâmpadas) com um mito Moche que relata uma situação invertida da relação entre sujeitos e objetos (Abrams, 1958). As coisas simplesmente se revoltaram contra as pessoas e assim inverteram as ordens das relações. Viramos o mundo de cabeça para baixo com esta pequena provocação, entretanto demasiada simples e um aparente beco sem saída desse labirinto.

No tópico sobre os objetos domados e das coisas insurgentes, mantivemos a percepção tradicional entre objeto, por um lado, e o sujeito no outro. Porém encontramos em Martin Heidegger uma relação interessante de interdependência entre o artista e sua obra de arte: o objeto surge através da ação do artista e pela obra de arte se reconhece o artista. Tentando fugir dessa imagem espelhada, Bruno Latour estabelece uma relação simétrica entre os agentes, entre as pessoas e as coisas, ajeitando um campo híbrido com um potencial agentivo intrínseco. Continuamos o nosso passeio pela galeria de pensadores importantes, quando passamos por Tim Ingold, que também nota uma malha de relações horizontais que se apoia na noção de que existe um real potencial latente em tudo que é material. Logo depois chegamos em Claude Lévi-Strauss, que situa o mana haitiano como um elemento com as mesmas características das “nossas” coisas.

Quando encontramos os reflexos da corporalidade como construção, notamos que é curioso como as reflexões a respeito deste assunto tenham se iniciado na plataforma material mais elementar da experiência ontológica: o corpo. A ideia principal é que o corpo passa a ser tomado como uma espécie de catalisador dos fenômenos sociais, como uma língua franca entre animais e homens em vez de simplesmente considerar que qualquer coisa pode ser animada ou conter uma alma.

Em fragmentos de outras arqueologias, inicialmente retomamos o nosso fôlego depois de um intenso debate no tópico anterior com Eduardo Viveiros de Castro e seu Perspectivismo. Revisitamos autores já conhecidos, reagrupamos os nossos pensamentos para, no final desse tópico, apoiar-nos em Mariana Cabral e em seu diálogo sensível e simétrico com os Wajãpi. O conceito da Arqueologia Simétrica tem ganhado tração

desde a segunda metade da década passada, com antropólogas como Marilyn Strathern e Donna Haraway. No caso da Arqueologia, a simetria exige uma etnografia das coisas, discutida por Martin Holbraad, Benjamin Alberti, Graham Harman, por exemplo, que nos aproximou a uma ontologia orientada aos objetos.

No tópico da nossa Arqueologia em fragmentos, questionamos a autoridade exclusiva da Arqueologia sobre as relíquias materiais de culturas atuais e pretéritas. Iluminamos e refletimos sobre a relação entre objetos e sujeitos, sua relação simétrica, suas múltiplas vozes agenciais. Neste tópico apresentamos Chester Arnold, um artista plástico que, de sua maneira, lida com os vestígios do passado e as presenças do presente, criando relações e contextos entre objetos e o passado. A convergência das perspectivas não é de todo fortuita. Da maneira como os elementos temáticos de uma obra de arte precisam se fazer presentes através de associações entre si, as coisas da Arqueologia precisam pertencer a um contexto que será cuidadosamente exumado.

Depois que fragmentamos as nossas arqueologias, e compartilhando os pedaços igualmente entre todos, tentamos nesse tópico agrupar novamente os fragmentos, para formar novas relações simétricas. Elias Canetti nos ajudou a pensar sobre a relação entre a massa e o poder e os amontoamentos arqueológicos. Sua escavação é a de uma sociologia. Seus atores são o conjunto abstrato do conceito de massa, e os objetos desses, agora antiatores, são quase semipessoas.

Levamos as nossas arqueologias até as últimas consequências, ao tentar estabelecer algum caráter simétrico com qualquer outra atividade que busque na Arqueologia algo que possa fazer parte do seu processo de produção de conhecimento. Assim, toda a forma de comunicação passa pelo campo arqueológico. Logo, todas essas Arqueologias que visitamos podem nos dizer algo a mais sobre conceitos e decisões. O lado radical dessa ideia é a subversão. Tentamos encontrar o outro dentro de Arqueologias muito mais próximas do nosso ensejo do que a do caso dos Wajãpi. É ponto pacífico que Arnold e Canetti pertencem ao seio do pensamento ocidental – mas, mesmo construindo imagens ou analisando atitudes sociais, realizam um movimento de caráter e sentido arqueológico ao apresentar outras formas de escavação e formação de fenômenos sociais materializáveis.

O nosso texto documenta movimentos. Como em uma escavação arqueológica, abrimos perspectivas, selecionamos tópicos, fragmentamos pensamentos, amontoamos opiniões e fechamos acordos. Fechamos o texto da maneira como foi iniciado: com uma abertura. Essa nova abertura nos levou a um espaço onde diversos autores se encontram, compartilhando perspectivas, fixando pontos de vistas, divergindo-se ou se agrupando. Temos a esperança de que desses fragmentos textuais e dessa forma de acumular e reunir, partem ideias e coisas, relações amontoadas, tão necessárias nestes tempos de isolamento social no qual somos tão surdos uns aos outros quanto queremos ser ouvidos.

## ABERTURA

“Abrir” é uma palavra com muitos significados, e o dicionário elenca doze delas. Dessas, algumas parecem realmente elucidantes (“escavar” é uma de particular interesse para nós), mas nenhuma quer dizer com precisão o que essa palavra significa neste contexto: o de iniciar uma reflexão. Afinal, o que pode realmente ser “aberto”? “Algo que está fechado”, diriam alguns. “Algo que está oculto”, diriam outros. Não parece errado. Mas a questão é que: se algo pode estar aberto, em oposição a fechado, está acessível para outro algo, ou alguém. É impossível estar completamente fechado ou aberto. Christopher Tilley aponta para os resultados de um experimento simples: ao se observar uma pedra, apenas se pode olhar para uma das suas faces. Enquanto um

lado se abre e revela seus detalhes e nuances para quem o observa, o outro se reduz e se oculta sob a mão, sob o ângulo impossível depois da curva do olho (Tilley, 2004).

Isso não significa que é mais importante considerar uma abertura ou um fechamento; ou que é mais importante à noção que ao negar-se um acesso, abre-se outro – mas, sim, que se *está algo*, antes de *estar para* alguém. Algo sempre é alguma coisa. O observador (ou mesmo a realização da observação) é anexo, e vem a ser depois do adensamento da presença – sem o qual ele próprio seria duvidoso; o seu olhar é o *seu* sujeito em abertura.

A cultura material (o termo mais usual na Arqueologia) é um tipo de coisa dessa espécie. Como fonte primeira da ciência arqueológica, encerrar essa abertura e desconsiderá-la seria anular a disciplina. Uma Arqueologia completamente virtual não existe! Decidimos tomá-la em um sentido diferente do usual, em que a cultura material é algo que *é por si*; mas que também faz a Arqueologia *ser*, em um nível ontológico igual aos estudiosos e praticantes da disciplina (Olsen, 2010; Holbraad, 2011) e ao movimento pós-humanista recente das humanidades. Abriremos esse sentido em especial, convidando quem lê para repensar o processo de interpretação da cultura material, da materialidade, dos materiais – ou coisas – este fenômeno tão querido, de uma disciplina às vezes tão fechada.

## A REVOLTA DOS OBJETOS

Segundo um mito Moche (e também Maia), um dia tudo virou noite: o sol havia morrido. Seguindo-se a esta catástrofe imensurável, o surreal aconteceu, e os objetos, antes sujeitos às nossas vontades e filhos de nossas mãos, insuflaram-se contra nós, humanos, seus criadores. Dos objetos brotaram pernas, braços, consciência e rebelião – chegou a sua vez de serem nossos mestres, na escuridão recém-instaurada. As mãos-de-pilão e almofarizes prenderam as pessoas entre si e as esmagaram, moendo-as vivas como grãos de milho. Os potes montaram nos cozinheiros, que foram colocados acima das fogueiras que eles mesmos haviam atiçado e alimentado. Os machados de pedra cortaram outros tantos como se fossem madeira e foram consumidos pelas chamas sedentas como comida, ajudando a torrar seus próprios parentes. Aqueles que se esconderam nas árvores e nas casas logo se viram traídos, pois seus esconderijos os derrubavam ou abriam suas portas, revelando seu abrigo para a turba revoltosa de coisas. As cavernas fecharam suas bocas, matando seus ocupantes por asfixia. As pontes viraram, atirando os humanos fugitivos nos abismos ou afogando-os nos rios. Os tacapes, lanças e flechas massacraram os guerreiros e as tecelãs foram estranguladas por seus teares e novelos. Os animais domesticados também aderiram à causa: as lhamas começaram a utilizar as pessoas como bestas de carga e recurso alimentar. A revolta dos objetos foi disseminada e especialmente vingativa; aquela geração de humanos (que aliás, eram de madeira mesmo) foi eliminada da face da terra, dando fim a uma era da humanidade (Quilter, 1990, p. 46) (ver Figura 1).

Contanto se trata de uma vingança peculiar. Os objetos não apenas se rebelam contra seus antigos donos, mas parecem dotados de um propósito bastante objetivo. Este propósito está orientado pelas suas funções utilitárias. É como se um sentimento reprimido de ódio e retribuição fosse lentamente se acumulando com as marcas de uso, causadas inconsequentemente, deixando cicatrizes sobre seus corpos. Eles foram animados pela morte do sol, mas já possuíam uma latência intrínseca, que a falência do astro revelou. A inversão do dia em noite transformou os atores em objetos e os objetos em atores. Por que isso aconteceu? Algo havia sido

esquecido, algo estava errado para que essa inversão abrupta acontecesse. As coisas não esperaram que descobrissemos e esperaram a morte do sol para se agrupar, se revoltar e nos agredir em retaliação (Krickeberg, 1928; Kästner, 1973).



Figura 1. A Revolta dos Objetos em uma cerâmica Moche (Krickeberg, 1928, apud Kutscher, 1983, p. 41).

### DOS OBJETOS DOMADOS E DAS COISAS INSURGENTES

Os conflitos que acontecem entre as pessoas e a cultura material em nossa sociedade costumam ser diferentes do que no evento mítico. Mas esse embate metafórico, não nos enganemos, é diário e até um tanto trivial. Talvez o exemplo mais fácil seja imaginar o quarto de alguém ou mesmo o nosso. Todos já passamos pela experiência sobressaltada de notar a desordem de nossas casas. Sem possuir uma volição inerente, uma linguagem verbalizada ou um conjunto claro de predicados comunicativos, os objetos realmente parecem se reunir e se agremiar contra a nossa vontade; com o sol ou sem ele. As roupas usadas se empilham com as limpas em montes coloridos, os papéis com anotações se misturam com as notas fiscais e as listas de compras; e os miúdos objetos que já eram difíceis de conter entre os dedos se desvanecem na confusão sem deixar vestígios. A poeira adensa com camadas cada vez mais visíveis uma atmosfera que carrega o abandono. É necessário despender energia e tempo para colocar essas coisas todas de volta em seus lugares de acordo com critérios que podem ser funcionais, formais ou estilísticos – as roupas são dobradas e guardadas na cômoda ou no armário de acordo com suas cores, estampas ou ocasiões de uso. A mesma coisa acontece com os papéis, as moedas e os livros; mesmo o pó, onipresente como oxigênio, tem uma posição final definida para nós, que é o simples descarte. Algum tempo depois, é comum notar que essas coisas voltam a se atrair e só percebemos isso quando esses acúmulos se tornam manifestos, atuais, contínuos, em que a sua gravidade começa a nos afetar (de novo). Agora as coisas exigem algo de nós em troca do privilégio de sua presença, e carregamos conosco a suspeita de que às vezes as dominamos e às vezes somos dominados por elas em um constante cabo de guerra relacional (Glassie, 1999; Ingold, 2013; Foucault, 1963; Latour, 2001; Stallybrass, 2008). É um jogo de perde e ganha; a maré que avança e recua, é como o “Efeito Doppler” de uma sirene de ambulância: a percepção da relação muda conforme a distância e intensidade dos envolvidos.

Bem menos oscilante e indefinida é a posição assumida por Martin Heidegger quando explica e justifica a situação de oposição entre objeto e sujeito:

O pouco que se diz com a afirmação segundo a qual o “isto” é apenas uma característica subjectiva da coisa, pode deduzir-se do facto de podermos dizer com a mesma legitimidade, que ela é “objectiva”,

porque *objectum* significa o que é projectado-para-diante-de. O “isto” visa a coisa na medida em que ela está diante de nós, quer dizer, é objetiva (Heidegger, 1987, p. 34).

Claro que esta visão do objeto como algo que se interpõe pode parecer negativa em primeira instância, mas a interrelação entre o sujeito e objeto é mais instintiva que isto. Heidegger, na verdade, se esquivava do pessimismo. Ao afirmar que o objeto é algo que se coloca à frente de um sujeito, na verdade está atentando para uma relação irreduzível entre *Eu* e *Outro*. Ao colocarmos, criarmos ou encontrarmos algo à nossa frente, aquilo se torna um objeto em maior ou menor medida – ou melhor, a condição de objeto passa a ser possibilidade real na relação. É uma questão de posição, de interdependência, de distanciamento, antes que uma questão exclusivamente hierárquica. Isto fica claro quando ele elabora uma relação retroalimentar entre o artista e a obra de arte:

A obra surge a partir e através da atividade do artista. É pela obra que se reconhece o artista. O artista é a origem da obra. A obra é a origem do artista. Nenhum é sem o outro (...) nenhum dos dois se sustenta isoladamente. Artista e obra são, em si mesmos, e na sua relação recíproca, graças a um terceiro, que é o primeiro, a saber, graças àquilo a que o artista e a obra vão buscar o seu nome, graças à arte. (Heidegger, 1992, p. 7).

Contanto esta avaliação ainda depende de uma categorização na qual as posições de sujeito e objeto são imutáveis; a interdependência entre artista e obra está na gestação artística que gera artista e obra, como se a arte fosse algo externo, primordial e onipresente, quando parece ser, na verdade, o resultado natural da relação dialética.

Bruno Latour (2001, 1994), por sua vez, foge dessa imagem de movimentos paralelos e propõe uma relação horizontal de simetria entre objetos e pessoas. Segundo o sociólogo francês, muito embora exista uma diferença consolidada entre sujeitos e objetos, essa distinção é artificial, “moderna”. As categorias continuamente se confundem e se confundiram ao longo de toda a história da ciência – e antes. A partir dessa crítica, ele estabelece a categoria de “quase-objetos” ou “híbridos”, elementos que reúnem características tanto técnicas e científicas quanto um potencial agêntico intrínseco. Segundo ele, partindo de sua experiência etnográfica junto a laboratórios e cientistas modernos, o ressaltar cartesiano de um âmbito natural e outro social teria formulado uma relação assimétrica entre pessoas e objetos, fomentando outras divisões mais: natureza e cultura, indivíduos e sociedade, nomadismo e sedentarismo, corpo e alma etc. Apesar disso, as relações simétricas nunca teriam deixado de existir. A teia formada pela constante atividade social de entidades que atravessam esses campos como, ora, se não existissem, apenas acabaram sendo arquivadas como problemas insolúveis, ambíguos e enviados para o futuro, quando a ciência supostamente teria mais subsídios para manter o desequilíbrio que ela mesma formulou.

Similar a Latour nessa perspectiva é o pensamento do antropólogo inglês Tim Ingold. Ele também nota uma malha de relações horizontais já predisposta no pensamento animista de grupos nativos, “pré-modernos”. O fundamento de tal ideia repousa na noção de que existe um real potencial relacional latente em tudo que povoa o mundo, tudo que é material. A distinção entre coisas animadas e inanimadas é demolida pela prioridade da atividade pura, imanente às coisas. Em termos mais claros, tudo o que está no mundo pode não apresentar qualidades de coisas que evidentemente estão vivas; mas nada impede que, a qualquer momento, impulsionados por alguma excitação ou estímulo, isso possa acontecer. Na verdade, os objetos sempre estão em conexão e movimento, imersos uns nos outros e sempre em formas instáveis e momentâneas:

Em um experimento, pedi a um grupo de alunos de graduação para separarem uma coleção variada de objetos que encontrassem pelo chão do lado de fora em duas pilhas, uma de objetos naturais, a outra, de artefatos. Descobriu-se que nem uma única coisa pôde ser inequivocamente atribuída a uma pilha ou outra. Se pareciam variar em uma escala de artificialidade, foi apenas porque, para alguns mais do que para outros, e em diferentes momentos de sua história, os seres humanos tinham desempenhado um papel nos processos que os levaram a estarem onde estavam, e a assumirem as formas que assumiam no momento em que foram escolhidos (Ingold, 2015a, p. 53).

A coisa (ou, a Coisa, *Das Ding*, em alemão) têm sido um termo recorrente conforme discorreremos – principalmente quando queremos evitar uma relação de oposição. A essa Coisa, a Arqueologia costuma chamar de cultura materializada, cultura material, materialidade ou de materialização quando deseja aproximar o consolidado ao espiritualizado (Miller, 2005; Soentgen, 2014; Hodder, 2012). Essas e outras nomenclaturas ou conceitos muitas vezes são usados tanto no cotidiano em geral quanto na linguagem científica como sinônimos. A Coisa acaba sendo algo mais aberto do que pensamos. Não satisfeita em apenas existir (a “coisidade da coisa” heideggeriana) ela também ilude a quem espera dela apenas inatividade: geralmente a utilizamos como um “*ready-to-hand*” (*Zuhandenheit*<sup>3</sup>) ou “*pret-a-porter*” teórico. A Coisa funciona como uma carta de coringa, que evocamos como substantivo, adjetivo ou verbo (as vezes até como predicado), de acordo com nosso bel prazer ou necessidade; como é o caso do conceito de “cultura material” na Arqueologia. Talvez o problema principal resida no fato de existir uma distinção cartesiana de que ‘cultura’ não possa ser essencialmente ‘material’ e que “a formulação dos diversos conceitos de cultura material está sempre intimamente ligada à visão que os autores têm de sua própria cultura” (Rede, 1996, p. 267).

O que nos escapa à primeira vista, contanto, não escapou a Claude Lévi-Strauss. Apesar de não comentar especificamente sobre a “Coisa”, ao tratar sobre o *mana* havaiano na introdução à obra de Marcel Mauss sobre a dádiva, ele situa o *mana* como um elemento com as mesmas características da nossa “coisa”. Sua principal atribuição é justamente apresentar um espaço, um soquete, uma tomada genérica ao qual serão acoplados diferentes aparelhos de significação.

(...) força e acção; qualidade e estado; substantivo, adjetivo e verbo ao mesmo tempo; abstracto e concreto; omnipresente e localizada. E, com efeito, o *mana* é tudo isso ao mesmo tempo; mas, precisamente, não é por ele ser nada disso: simples forma, ou mais exactamente símbolo no estado puro, portanto susceptível de se carregar de qualquer conteúdo simbólico? Neste sistema de símbolos que constituem qualquer cosmologia, seria simplesmente um *valor simbólico zero*, isto é, um signo marcando a necessidade de um conteúdo simbólico suplementar àquele que carrega já o significado, mas podendo ser um valor qualquer na condição de fazer ainda parte da reserva disponível (...) (Lévi-Strauss, 2001, p. 44-45).

A codificação dessa mensagem acaba por ser inteiramente subordinada ao contexto ao qual pertence, o que revela, como real sabor da Coisa, a sua capacidade entrópica, desagregadora, de possibilidades infinitas. A Coisa é um paradoxal acúmulo de possibilidades ao mesmo tempo que é oca, reunindo dentro de si tudo e nada ao mesmo tempo.

O modo como Heidegger vê a Coisa, um conceito bastante querido de sua filosofia ontológica, é aproximável no aspecto da formação do raciocínio lógico inerente a cada forma de ver e estar no mundo:

---

<sup>3</sup> Os entes à mão, isto é, a manuseabilidade dos entes-à (*Zuhanden*) pode ser entendido como unidades holísticas e reais. O empirismo aqui é evidente, qualquer positivista compreende bem a existência do vocábulo *Zuhanden* (aquilo que é meramente presente) (Heidegger *apud* Lima, 2016, p. 3).

*Our thinking, has, of course, long been accustomed to understand the nature of thing. The consequence, in the course of Western thought, has been that the thing is represented as an unknown X to which perceptible properties are attached. From this point of view, everything that already belongs to the gathering nature of this thing does, of course, appear as something that is afterward read into it. (Heidegger apud Howe, 1993, p. 92-93).*

Tal significação está apartada da consideração já lateralizada de *Coisa-como-mana* em Lévi-Strauss, no sentido de que essa definição não é empregada no mesmo sentido positivo: para Heidegger, essa crítica se põe na relação hostil entre a humanidade e a natureza, que a vê como um depósito de recursos exploráveis, um objeto *ready-to-hand*. Algo, porém, se salienta do contato entre os dois pensamentos no sentido de que há um espaço do qual surge algo característico, intrínseco, natural. As propriedades perceptíveis da Coisa germânica, cuja possibilidade é generalizada, convém no momento em que o *mana* havaiano é uma coisa que propõe a significação como um recurso teórico filosófico. Em ambos casos, é o sentido da abertura de sentidos em que “...things are not lifeless atomic units detachable from their surroundings, rather they always bear an intimate relation to their environment” (Howe, 1993, p. 95).

### DA CORPORALIDADE COMO CONSTRUÇÃO

A noção de potencialidade oculta e velada ainda ocorre de um modo peculiar em um dos âmbitos temáticos mais recorrentes da Arqueologia, que são as evidências materiais relacionadas aos grupos humanos autóctones do continente americano. É curioso como as reflexões a respeito desse assunto tenham se iniciado na plataforma material mais elementar da experiência ontológica: o corpo. Num artigo publicado em 1979, Eduardo Viveiros de Castro, Roberto da Matta e Anthony Seeger apontam para uma ingerência constante e generalizada dos povos ameríndios a respeito do corpo como fruto de uma, afeita com os conceitos de pessoa para estas sociedades. “A fabricação, decoração, transformação e destruição dos corpos são temas entorno dos quais giram as mitologias, a vida cerimonial e a organização social” (Seeger *et al.*, 1979, p. 11). A ideia principal é que o corpo passa a ser tomado como uma espécie de catalisador dos fenômenos sociais, uma “arena” (Seeger *et al.*, 1979, *passim*) operando entre essas distinções sob o regime essencial de seus processos formativos *como um novo tipo de relação social*. A partir disso, a realidade social ameríndia passa a ocupar uma distinção premente dentre as diferentes “escolas” de pensamento cosmológico dos outros povos não europeus, exigindo uma reavaliação dos termos tradicionais de “parentesco”, ‘economia’, ‘religião’” (Seeger *et al.*, 1979, p. 16), em exemplo antropológico.

Conforme essa nova seara foi sendo explorada, a corporalidade e suas dinâmicas sociais e construtivas foram se conformando como uma cosmologia, uma apreciação particular dos eventos que ocorrem no universo. Viveiros de Castro e suas então orientandas, Tânia Stolze Lima e Aparecida Vilaça, em diferentes momentos, passam a reconhecer que uma série de outras categorias etnológicas (o xamanismo, o animismo, o etnocentrismo etc.) também se concentram no processo corporal, constituindo assim um *corpus* filosófico sociabilizante verdadeiro e interpretativo com um potencial intrínseco universalmente aplicável. Com isso surge o conceito de perspectivismo, que engloba as relações e intensidades entre esses aspectos e desdobra o âmago da noção antropológica clássica de animismo. O perspectivismo se debruça na interpretação das variáveis contra interpretações ameríndias – o que já exige uma reconsideração profunda em nível de escala por conta das distintas tradições filosóficas de pensamento. Isso só é possível pela certeza prévia de que é a humanidade o pano de fundo das relações sociais das quais o corpo é o elemento material que fornece as figuras de

linguagem. Quando o xamã, diplomata por excelência da transespecificidade, tenta interpretar o que a alteridade está vendo, ele precisa se transformar nessa alteridade e isso se dá metonimicamente através de uma alteração corporal empírica, literal.

A ideia é que o pensamento ameríndio toma o corpo e a sua elaboração física como uma língua franca entre animais e homens – submetida a problemas de tradução, esteja dito - em vez de simplesmente considerar que qualquer coisa pode ser animada ou conter uma alma, contrariando o binômio Natureza/Cultura. A concepção do conceito de cultura atua como o próprio princípio de animação, e a classificação em “mais ou menos humanos” os pensa como (ex/quase/proto/anti) pessoas em primeiro lugar. E mais do que isso: se determinada espécie de entidade possui o estatuto de pessoa, isso implica que, de fato, aquele conjunto de indivíduos possui as mesmas instituições e atividades sociais de quem está exercendo a observação em primeiro lugar. Isso quer dizer que, se os animais são pessoas em algum grau – eles também se consideram humanos por excelência e exercem interpretação no sentido contrário. A Humanidade como condição não é um ponto séssil ou específico de um conjunto de seres em particular:

Em suma, se no mundo naturalista da modernidade um sujeito é um objeto insuficientemente analisado, a convenção interpretativa ameríndia segue o princípio inverso: um objeto é um sujeito incompletamente interpretado. Aqui, é preciso saber personificar, porque é preciso personificar para saber. O objeto da interpretação é a contra-interpretação do objeto. Pois este deve, ou ser expandido até atingir sua forma intencional plena – de espírito, de animal em sua face humana -, ou, no mínimo, ter sua relação com um sujeito demonstrada, isto é, ser determinado como algo que existe ‘na vizinhança’ de um agente. (Viveiros de Castro, 2002a, p. 360).

Considerar a existência material como fundamento primordial da agência dos (agora não tão) objetos não parece ser um problema para as pessoas responsáveis por boa parte da produção de evidências arqueológicas que são estudadas atualmente. Mas não podemos nos deixar levar por uma sobreposição simplista – e um tanto angustiante – de que se vive num universo permeado de vozes prestes a exigir atenção. Pressupor o problema do canibalismo como pertinente ao ocidente seria apenas reler o mesmo texto em outra língua; e em péssima tradução nesse caso. Existe um certo nível de objetificação ou dessubjetivização, que é estritamente necessário para lidar em segurança com alguns materiais e materializações que são sujeitos potencialmente perigosos (Viveiros de Castro, 2002b, p. 220; Viveiros de Castro, 2004, p. 479-480; Santos-Granero, 2009, p. 14), vide o mito da revolta dos objetos com o qual iniciamos nosso debate. O que convém é não transpor o “pensamento selvagem” de um nódulo relativista para o reducionismo do “bom selvagem”, como se a distinção sujeito/objeto fosse nula; afinal, é improvável que circunscrição de “sujeito” seja absoluta *per se*, tanto quanto o não é a de “objeto”. Os indígenas sabem muito bem o que é um objeto, não apenas pela indissociabilidade dos conceitos advinda da experiência ontológica perene, mas também por tudo o que nós, ocidentais, os temos feito passar até hoje. É uma situação perfeitamente empírica. O que não podemos exigir desse binômio é que ele seja nossa única forma de orientação semântica quando queremos conhecer o Outro.

#### FRAGMENTOS DE OUTRAS ARQUEOLOGIAS

Os manuais de Arqueologia, que ensinam a maneira correta de praticar esta ciência, informam como suas metodologias devem ser traçadas, definem seus conceitos filosóficos, sugerem suas responsabilidades sociais e delimitam sua maneira de fazer ciência em relação a outras áreas de conhecimentos. Neles é perceptível uma

desproporcionalidade entre as diversas escalas de perspectivas relacionais entre pessoas e coisas como objetos (Hilbert, 2020; Santos-Granero, 2009).

Uma perspectiva é ampla, acumulativa, abrangente e relacionada a generalizações, como “Humanidade”, “Sociedade”, “Cultura”, “Passado”, “Presente”, “Universo”, e a outra, limitada, fragmentada e vinculada à individualidade do objeto de estudo, da “cultura material”, “dos achados”, dos “vestígios”, dos “remanescentes materiais”, das “pequenas coisas esquecidas”, das “jazidas paleoetnográficas” descartadas e deixadas para trás. Essa relação parece ser desigual, pois ela coloca relações do artefato, do objeto individual criado, usado e descartado por uma pessoa, como se essa obra e suas ações fossem plenamente representativas para a totalidade de uma sociedade. Isso trespassa a Coisa como uma lente, um painel translúcido, em vez de considerá-la um prisma que decompõe a luz, revelando quais tipos de nuances ali estão contidas. Certamente essas pessoas fazem parte de uma sociedade, e as coisas relacionadas a elas surgiram num determinado contexto. Perguntamos: não seria melhor, e, quem sabe, mais correto, seguir e expandir uma rede ou malha de relações entre as pessoas e os objetos criados por elas, que levasse em consideração as proporções crescentes e acumulativas, linguísticas e significantes dessas relações, mais do que se permitir defini-las por simples derivação (algo que, no fundo, já sabemos) (Ingold, 2015a; Latour, 1994).

Sabemos que uma cultura arqueológica existe somente nesse esquema idealizado e na imaginação da Arqueologia. Não há formas inequívocas de comprovar isso. Mesmo com essa clareza, a grande maioria dos arqueólogos pratica essa equivalência direta entre o artefato e a cultura arqueológica. Por exemplo, um caco cerâmico com uma decoração chamada de “corrugada” atua como um elemento de caráter metonímico na identificação de uma cultura arqueológica definida como “Tradição Tupi-Guarani”. Uma coisa, um fragmento, representa o todo, que por sua vez, também somente é um fragmento de algo em que as modalidades continuam se repercutindo: os tipos de tratamento plástico, queima, granulação etc. Não importa se necessariamente maior ou menor, mais antigo ou mais novo, mas de algo que pertence ao mesmo campo semântico do primeiro elemento; ou seja, criando uma relação de identidade. Isso é muito criativo, sem dúvida, e muito esperto (ou talvez, “experto”?) na estratégia de negociar seu criador e seu produto: a cultura arqueológica. O exemplo clássico é a de identidade entre termos diferentes pela relação característica que há entre eles: A metonímia também é uma ferramenta muito usada nos comerciais. Uma garrafa de vidro contendo um refrigerante de cor marrom está no lugar de outra coisa: da amizade, dos bons momentos ou do sódio. A imagem de um homem com cartola andando por aí representa uma marca de uísque que, por sua vez, está no lugar de outra coisa, é uma metonímia para “sofisticação”, “*happy hour*”, elegância quase lúdica etc. (Lakoff & Johnson, 2003). São rótulos assim que intitulam os produtos exibidos nas estantes de Arqueologia.

Um exemplo dessa metonímia de caráter sensível pode ser encontrado nas pesquisas da arqueóloga Mariana Cabral junto com os Wajãpi, habitantes das calhas do Oiapoque, Jari e Araguari, no Amapá (e Guiana Francesa). Os polidores fixos e os fragmentos cerâmicos encontrados em seu território eram usualmente classificados pelos arqueólogos como pertencentes aos antepassados dos Wajãpi por conta de uma correlação etnográfica. Contudo suas interpretações resultaram um tanto diferentes. Para o povo das florestas mais setentrionais do Brasil, ao contrário, essas evidências materiais são resultadas da ação de entidades divinas (“polidores”, na verdade, são pedras-moles onde o herói criador *Janejarã* sentou para descansar) e da desconfortável atividade de seus antigos correlatos, hoje mortos (a cerâmica e machados encontrados em tumbas):

Foi então que me voltei a Rosenã e pedi que me explicasse que marcas eram aquelas na beira do Inipuku. Ele me respondeu com nada mais, nada menos, do que uma narrativa sobre o início do mundo. É importante lembrar que, para os Wajãpi, essa região das Guianas é o território ancestral, e as marcas nas pedras do Rio Inipuku são vestígios do tempo do criador, *Janejarã*. Naquele tempo, as pedras ainda eram moles, e *Janejarã*, ao caminhar sobre elas ou sentar-se, deixou as marcas que ainda vemos hoje (Cabral, 2014, p. 120).

(...) O achado de um caco de *jãpe* no sítio ativou imediatamente um reconhecimento. Se havia dúvidas de que os pequenos fragmentos eram de fato cerâmica, não havia dúvida alguma de que o *jãpe* era Wajãpi. (...) Ele contou uma história sobre o fim da primeira humanidade: antes de os Wajãpi existirem, havia essas outras pessoas, mas o mundo desabou e tudo caiu, inclusive as panelas. Os cacos eram dessas panelas que caíram e que pertenciam à primeira humanidade. (...) uma nova explicação: aquele era o local para onde Tamõ Suinarã (portanto um avô conhecido, cujo nome é lembrado) havia fugido quando saiu da aldeia Pypiny, onde os Wajãpi estavam guerreando entre si. (...) Tamõ Suinarã, portanto, é um avô conhecido, sobre o qual se sabe não apenas o nome, mas também muitas histórias (Cabral, 2014, p. 122).

(...) Na aldeia Najaty, uma das esposas de Waiwai havia encontrado uma lâmina de machado de pedra, e ele nos levou para visitar o local. O machado foi encontrado em meio à roça, próximo a uma depressão rasa no chão. No entorno dessa depressão havia dois grandes blocos de rocha. Waiwai explicou que era uma sepultura, e o machado pertencia ao morto (Cabral, 2014, p. 125).

O ponto de contato entre as diferentes Arqueologias está no sentido, como apontado por Mariana Cabral (2014, p. 127) e não na figura de linguagem. Os diferentes sentidos empregados relatam os diferentes processos de fabricação dispostos pelos Wajãpi: os resíduos-intencionais de origem mítica (a cerâmica em primeiro momento e os polidores); os artefatos produzidos em vida e levados para a morte (os machados); e as evidências da atividade dos antepassados próximos dos Wajãpi vivos (a cerâmica como indicador de deslocamento físico). A diferença entre os critérios ocidentais e indígenas é que as peças amazônicas se transladam entre classificações com aparente liberdade de atualização. Essa perspectiva autóctone abre para nós domínios que apenas de modo vago são evocados de outra forma. O tempo mítico coloca a construção do mundo como um grande artefato, fato tão sensível e embasado como um polidor fixo de qualquer etnia. Daí para o testemunho oral as coisas fluem conforme mais relações entre eles e outras fontes de agência entram na química. Os machados devem ficar com os mortos, mesmo sendo produzidos em vida; eles transitam entre condições diametralmente opostas, apesar de contarem com um lugar e modo de deposição específicos. A cerâmica decantou do mito para a história, do global para o local, do atemporal para o passado presente, do saber coletivo para a memória específica.

Qual a diferença entre a Arqueologia ocidental e a Arqueologia Wajãpi? Nenhuma do ponto de vista formal. O uso da metonímia pelos Wajãpi é constante – se admitirmos que essa flexibilidade interpretativa amazônica é possível como fonte de teoria (Alberti, 2007). Até aí, nada de novo sob o sol; mas é o eclipse que altera a direção da luz e produz a visão em paralaxe. O que a visão indígena coloca é que, neste caso, o que a Arqueologia pode estar fazendo não é apenas uma distinção exagerada e imposta do uso intransponível de conceitos como sujeito e objeto. Em fato, nos parece que a presença dessa distinção no exemplo indígena aponta um sentido, mais do que apenas está contida como significante desses conceitos. Os Wajãpi mantiveram o modelo geral, a relação semântica entre essas evidências (o encontro com os potes permitiu iniciar o questionamento sobre se o sítio pertencia a um antepassado conhecido). O que as suas palavras apontam é para um *sentido diferente* dentro do *mesmo contexto* semântico. Não é porque a tecnologia cerâmica é compatível com as evidências escritas e observadas – tanto por Cabral como pelos pesquisadores Wajãpi –, que a travessia entre o hoje e o ontem é simples: “... não existe relação direta entre um vestígio e a história que se conta dele

(Cabral, 2014, p. 118). Do ponto de vista pragmático e sensível, abre-se a possibilidade de novos questionamentos. Uma abertura que desponta no horizonte está relacionada com uma possível relação metonímica entre o lugar e os mortos. Pois, se a cerâmicas e polidores pertencem em certa medida a uma observação mítica, é por causa da existência local dos cacos que a repulsa e a cautela são reações exclusivas da relação com os machados.

Esta Arqueologia simétrica tem sido uma via alternativa cuja popularização incita cada vez mais seu uso analítico na orientação geral da disciplina. O conceito tem ganhado tração desde a segunda metade da década passada (González-Ruibal *et al.*, 2007; Wittmore, 2007), embalado pelos expoentes da antropologia simétrica de Bruno Latour, Tim Ingold, Marilyn Strathern, Donna Haraway, Viveiros de Castro, dentre outros. O objetivo de ambos âmbitos é similar: promover a amálgama entre os binarismos cartesianos e seus desdobramentos que há muito imperavam absolutos na intelectualidade antropológica. Neles, a relação com a alteridade é totalmente revista e ampliada para derrubar o muro entre as intensas fronteiras existentes entre sujeitos e objetos, dentre outras relações dialéticas clássicas. Ou seja, a simetria prevê como ponto de partida a subjetividade universal e negociação entre diferentes sujeitos em uma relação social.

No caso da Arqueologia, a simetria exige uma etnografia das coisas (Holbraad, 2011, p. 14-15), já que, afinal, as coisas são por si sós, travando relações aparte do encontro com humanos. Essa noção de que a humanidade é algo distinto da ‘coisidade’ é um elemento de importância fundamental para dispersar as expectativas de uma simulação arqueológica dos conceitos perspectivistas recém-visitados: “...*things are not symbolic consumables, but the sources of their own signification*” (Wittmore, 2014, p. 14). Isso também aproxima a análise arqueológica à filosofia (Heidegger, 1971, 1987, 1992; Harman, 2011; Bogost, 2012), o que acaba aproximando novamente o pensamento ocidental do ameríndio pelo mesmo interesse ontológico pós-individualista. Contanto isso não explica como as coisas, afinal, levam seus afazeres (?) e criam seus próprios significados – eles surgem apenas quando da estabilização do Eu e do Outro, do humano e da coisa. A simetria só funciona quando os conceitos de sujeito e de objeto podem ser deduzidos no outro-conhecimento, depois que as nossas resoluções a respeito das mesmas ideias já estão claras; eis a real contribuição da Arqueologia simétrica, mesmo que poucas vezes levadas até esse ponto.

A Arqueologia como um todo já convém com o fato de que nem sempre há uma alteridade que possa ser consultada sobre sua interpretação arqueológica das coisas, principalmente no caso em que a Coisa em questão surge de um contexto intelectual diverso do ocidental. Logo, além da distância conceitual, é preciso lidar com a distância do processo de produção do conhecimento repercutido enquanto matéria organizada e resultante de relações sociais cuja ressonância em narrativas é intuitiva, experimental – mesmo para um autóctone detentor de um processo de produção de conhecimento em paralelo. A Arqueologia simétrica, ao intuir um pré-estatuto de ‘coisidade’, entretanto, rompe com a capacidade de comunicação por uma via linguística material, quando não se sabe o quanto as nossas coisas podem ser também as coisas dos outros. Ao nos relacionarmos com as coisas, considerando-as uma forma de Ser particular das outras, o quanto estamos reposicionando um conjunto semiológico já criticado em uma nova antinomia (humanidade vs. Coisidade)? Ora, não é justamente a contiguidade um dos ingredientes semânticos da simetria, em vez de clara diferenciação?

Não se trata de desqualificar a Arqueologia simétrica; pelo contrário, estamos apontando que talvez a simetria seja mais uma ferramenta para gerar uma localização numa determinada situação social, mesmo que ela seja efêmera (Cabral, 2014, p. 125), do que uma forma de cristalizar a coisidade das coisas, algo que elas

supostamente já o fazem. O objetivo disso é realizar que a Arqueologia possui um papel específico: contar uma história das relações *das coisas como artefatos/materiais* na qual o conceito de pessoa e objeto não desaparece, mas troca constantemente de posição e sentido, de acordo com a cena que se dispõe. E essa história tem como ponto de partida as relações que as coisas têm entre si e com as pessoas. Porém, mais do que isso, é necessário convir com relação a quais outros tipos de Arqueologias existem e como elas crop citam seus próprios mapas relacionais a partir dos laços que as constituem – ou seja, deve se estabelecer “*a method that may allow us to approximate an understanding of native concepts and the strange statements that define them*” (Holbraad, 2009b, p. 90), o que têm sido chamado de ontografia. Afinal, não somos os únicos a ter relações com coisas; sejam elas artefatos, materiais, objetos, entidades, seres, entes, fenômenos ou, sendo talvez um pouco irônicos, pessoas (Hodder, 2012; Merleau-Ponty, 2004):

*Ontography would involve the same sort of mundane, deflationary transformation as suggested by epistemography and ethigraphy. Indeed, ontographic investigations – whether the vernacular categories of salmon, bin bags, or disease configurations – would also be epistemographic and ethigraphic investigations. To put it in practical terms, the first step for such an investigation is to establish the salience of ontology (and/or epistemology and/or ethics) for some case under study. This step presupposes that talk of ontology is not always and everywhere salient and that there is salient, it remains to be determined just how it is salient (Lynch, 2013, p. 455).*

Apresentaremos a seguir alguns exemplos que circulam ao redor de uma atividade muito querida e essencial para a Arqueologia: a escavação de um lugar arqueológico. O sítio arqueológico é o exemplo primordial, para quem pratica a disciplina, de algo que pode ser como possibilidade, embora a única definição sobre o que é um sítio arqueológico resista à definição como um todo. Mesmo assim, os conceitos de sítio arqueológico encarnam e abrigam diversas coisas que estão em sintonia direta, assim como são coisas-em-si reconhecidas por lei.

A disciplina depende de contextos arqueológicos para ser por si mesma, mas que tipo de contextos, ou lugares, podem abrigar uma leitura, uma metonímia arqueológica? Se o conceito de objeto é irredutível, ainda que seja minoritário em alguns contextos, talvez a saída seja diversificar a metodologia que usamos para escavar sítios arqueológicos. Em tempo: não se trata de mudar as técnicas de campo e escavação usuais de sítios arqueológicos usuais; mas de mudar *o campo* no qual ecoam essas outras modalidades de coisas que nos interessam. O conceito de cultura material, materiais, materialidades e quaisquer outras terminologias que circunscrevem o objeto de trabalho da Arqueologia estão fragmentados nestes outros campos, sítios arqueológicos construídos, depositados e/ou escavados com outros métodos. Em seguida, realizaremos algumas experiências arqueológicas que, embora pertinentes ao nosso conhecimento ocidental, elencam a temática arqueológica em escalas distintas, referindo, desse modo, a fragmentos que só podemos encontrar se levarmos a ideia de Arqueologia até as suas últimas consequências.

#### A NOSSA ARQUEOLOGIA EM FRAGMENTOS

Jamais foi exclusividade da Arqueologia a relação essencial com as relíquias materiais de culturas atuais e pretéritas.

Desde que existe a Arqueologia como ciência, encontramos nas artesanias, artes plásticas e cênicas, escrita, Arquitetura, Museologia e outras disciplinas os nossos concorrentes e comparsas na modelação da essência do passado e no seu sentido para o presente. Todas essas atividades são arqueológicas em algum

momento ou etapa do desenrolar que exigem e realizam, pois lidam também com e tratam das materialidades ou das coisas. A arte é criada quando os artistas plásticos registram, de sua maneira, os vestígios do passado e as presenças do presente criando relações e contextos entre objetos e o passado (Schneider, 1999, p. 52).

Um desses fabricantes é Chester Arnold, um pintor contemporâneo estadunidense que aborda questões e críticas pertinentes à sociedade consumista de hoje. Suas pinturas têm a característica de incluir poucas pessoas, portanto retratam os locais e objetos desses indivíduos de nossa sociedade de forma destrutiva, muitas vezes como paisagens ou associações entre objetos. Em uma entrevista, Arnold revela um pouco de sua inspiração por trás de uma sugestiva série chamada “*excavation paintings*” – particularmente interessante para nós, praticantes da Arqueologia:

*It started when I was flying on a trip to Boston. In the flight magazine there was a photograph about the size of a postage stamp of some dig in Africa and there was a man in a white suit with a panama hat standing over the ground looking at a hole and I thought to myself ‘That’s such rich material, I’ve got to do a painting’. I’ve always loved imaging space from slightly elevated point of view because of the kinds of aesthetic structures that emerge in those perspectives when you’re interpreting or imagining a space. So, I just started carving excavations into these little imaginary planes and what emerged was all kind of unexpected things. I started to imagine excavations of... ancient things, modern things and future things (Arnold & Singer, 2015, p. 2-3).*

É claro que o interesse de Arnold não iniciou nos artefatos em si, mas sim na perspectiva visual do anônimo arqueólogo que estava representado na revista. Além disso, ele, em metalinguística, *observava o ato de observação* do profissional, interessado na atenção que ele dava ao espaço da escavação e no potencial que aquilo reunia em si naturalmente. O que motivou Arnold era o total de permutações que as estruturas estéticas poderiam exprimir através das múltiplas camadas de objetos e temporalidades que emergiam da escavação arqueológica – em uma metáfora para uma escavação pessoal em busca de uma “energia criativa primordial” (Arnold & Singer, 2015, p. 4). Seu interesse pelos artefatos se deu depois que ele iniciou a sua peculiar escavação. Onde a arqueologia provavelmente procura sequências culturais e interrelações temporais, o pintor procurou sequências estéticas e objetos *per se* – e isso justamente misturando os objetos e as épocas a que pertenciam à sua própria subjetividade. Ambos trabalhos, assim, parecem se contentar com distintas organizações da atividade humana, através seus eternos processos dinâmicos de distensão e contração, rigorismo e flexibilidade, acumulação e dispersão. Em paradigma com a pintura, a Arqueologia precisa desmontar o sítio arqueológico em cada elemento mínimo que o compõe para poder estudá-lo, a ele e a seus conteúdos “reais”; já o pintor precisa gestar e gerar formas associadas entre si no espaço predeterminado da superfície para compor uma obra de arte (Judd, 1965).

A convergência das perspectivas não é de todo fortuita. Assim como os elementos temáticos de uma obra de arte precisam se fazer presentes através de associações entre si, também as coisas da Arqueologia precisam pertencer a um contexto que será cuidadosamente exumado. Tal contexto possui várias formas físicas, cujo potencial é avaliado de acordo com o nível de intimidade junto a outros objetos ou feições arqueológicas. Logo, enquanto o pintor decompõe o mundo presente, abstrato, diante de todos nós em esboços para recompor uma expressão física e atual deste mundo, porque “isto não é um cachimbo”, praticantes da Arqueologia desmontam o mundo físico amontoado pelas coisas e pelas pessoas em séries de artefatos e datações em busca de uma abstração que embasa a experiência humana contando a sua história “eu achei um cachimbo!” Ainda pode-se notar que a série de pinturas em questão antevê os artefatos que sairão da autoescavação de Arnold numa tela para outra, na qual um mundo é reconstituído com o intervalo da escavação, com a demolição calculada de

seus estratos acumulados. Na lógica arqueológica, é a soma dos artefatos e demais informações desmontadas do sítio arqueológico que irá ajudar a construir um outro mundo.



Figura 2. *The March of the Avant-Garde*; por Chester Arnold, 1989.



Figura 3. *Small Time Operation*; por Chester Arnold, 2012.

Buscando basear sua perspectiva com o olhar de um arqueólogo, mas livre da metonímia arqueológica tradicional, Arnold se satisfaz em demonstrar que um sítio arqueológico é também o lugar da cultura das coisas. As pessoas estão em segundo plano, o prumo da pesquisa são as coisas, os artefatos e os processos. Sua peculiar escavação demonstra a dependência da nossa sociedade ao representar a sociedade das coisas, das outras não pessoas que estão em íntima flexão conosco; em particular em “*The March of the Avant-Garde*” (Figura 2), que

ilustra de forma irônica um escaravelho “rola-bosta” rolando uma bola de artefatos da qual emergirá sua prole. Já em “*Small Time Operation*” (Figura 3) existem pessoas que, entretanto, são meros apetrechos do grande buraco que, acumulando potencial em forma de vácuo, atrai a visão em primeiro plano. Apenas a partir daí as pessoas se tornam visíveis, porém como apêndices da escavação, tão encantadas pelos mistérios das profundezas como deve ser uma boa prática arqueológica, afinal. Arnold apresenta acumulações de artefatos e de possibilidades como faces de uma mesma investigação que subsiste em comum com seu método.

### A NOSSA ARQUEOLOGIA EM ACUMULAÇÕES

Sobre o fenômeno das acumulações em geral (e de pessoas/ideias em especial), existe a obra do filósofo e escritor Elias Canetti, “*Massa e Poder*” (2011), redigida durante a ascensão assombrosa do Partido Nazista alemão, pouco antes da maior guerra já travada na história humana. O livro mistura habilmente literatura e filosofia social, se debruçando nas massas de pessoas formadas aos tumultos da época. Canetti se esforça para compreender as formas constituídas pelas massas, partindo de uma epistemologia que se desenvolve nos processos de formação, estabilidade, decadência e dispersão delas.

Em um exercício regressivo, Canetti propõe a percepção do fenômeno da massa – não especificamente em um sentido opressor e hierárquico, mas tampouco distante dele – da qual emergem terminologias como “massa aberta”, “massa fechada”, “massas de fuga”, “cristais de massa” e “malta”, que, na melhor das hipóteses, habitam a obra menos como termos técnicos do que como elementos dinâmicos e construtivos. Estas “massas”, por sua vez, sempre se remetem ao substrato comum e orgânico que as emite: a coleta, a reunião, o agregar de pessoas cujo compartilhamento de espaço, tempo e ideologia coincidem como objetivo comum e primordial a todas elas. Canetti realiza alguns apontamentos sobre “símbolos de massa”:

São diversas unidades coalescidas em coletivos não constituídos de seres humanos, mas, ainda assim, percebidas como massas (...). Cada uma dessas manifestações abriga em si qualidades deveras essenciais da massa. Embora não se constituam de seres humanos específicos, elas remetem à massa de pessoas, representando-as simbolicamente no mito e no sonho, na prosa e na canção. O fogo, o trigo, a floresta, o rio, o mar, o vento e a areia – cada um destes elementos tem uma forma de ser única que se relaciona com os comportamentos esperados da massa. A saber: a) um ardor por crescer e transbordar fronteiras; b) uma igualdade identitária íntima e inquestionável; c) uma gravidade densa que não apenas atrai o que reside além, mas estabiliza a massa em si; d) uma direção que reitera o objetivo de massa de aumentar e conter (Canetti, 2011, p. 28).

Os símbolos de massa se referem entre si por gradações irregulares desses princípios comuns e fornecem significados para as metáforas e metonímias simbólicas presentes não apenas neste ou naquele conjunto cultural – mas na experiência humana. Na verdade, a ótica precisa e amedrontadora de Canetti não apenas auspicia o limiar de uma época cruel para o mundo da época como também contém conotações arqueológicas profundas. O distanciamento de indivíduos que ele adota revela um pouco sobre o período conturbado no qual a obra foi escrita ao mesmo tempo que evidencia uma metonímia entre elementos ‘naturais’ (o fogo, o vento...) e as estratégias tomadas pela massa (o elemento mais subjetificado e personalizado do seu tratado) são recursos retroalimentares.

Sua escavação é a de uma sociologia; seus atores são o conjunto abstrato do conceito de massa; e os objetos desses agora antiatores são menos/quase/semi/pessoas; cacos de cerâmica, poderia dizer-se numa metáfora. Sua Arqueologia é a denúncia de ideologias que manipulam pessoas como objetos inertes e inconscientes do contexto onde se situam, o que as despersonaliza e permite seu ‘rebaixamento’ ao estamento ontológico de ‘objeto’ ao mesmo tempo que são os blocos essencialmente subservientes de sua forma de ser, da ontologia mesma da massa.

Neste momento promovemos a relação entre os sítios arqueológicos e as massas canettianas. Se interposto o argumento de que acumulações massivas ou monumentais são notadamente imóveis frente ao comportamento dinâmico das massas canettianas, deve ser informado que o sítio arqueológico ‘tradicional’, representa uma massa “estanque” a nosso ver, cuja finalidade é o potencial que contém:

(...) a massa estanque vive em função de sua descarga, mas, tendo-a como certa, posterga-a. “Deseja um período relativamente longo de adensamento, a fim de que possa preparar-se para o momento da descarga”. (...). No seu caso, o processo não principia com a igualdade, mas com a densidade. A igualdade torna-se a meta principal da massa, aquela na qual ela, por fim, desemboca; cada grito conjunto, cada manifestação conjunta constitui, então, expressão autêntica dessa igualdade (Canetti, 2011, p. 29).

O fato de o sítio arqueológico ser estático é justamente o argumento que promove a ideia de que os praticantes da Arqueologia atuem como seus satélites, que lhes reforcem o movimento e a vida (Ingold, 2013; Wittmore, 2014) enquanto são atraídos pela gravidade das coisas reunidas no/pelo sítio aos poucos. Essa massa dinâmica formada no passado, seja aberta ou fechada, cujos restos se acumularam em lento processo deposicional, estanca a descarga que arrebatava e comove os arqueólogos num impacto direto em sua curiosidade e intuição. Sua estática é mais estética do que séssil.

Há, contanto, alguns colegas arqueólogos, como o estadunidense Michael Schiffer, que, pensamos, se sentiriam tentados a descartar essa especulação experimental. Segundo eles, existem processos tafonômicos que continuam agindo e alterando o sítio arqueológico de forma contínua e significativa (Schiffer, 1996), ainda que não interessantes *per se*, mas pela alteração que produzem. Esses fatores, também nomotéticos como os de Canetti, estão geralmente retratados e animados sob a forma de minhocas, raízes ou mamíferos escavadores. Não são realmente o nosso foco de interesse, mas expressam uma visão interessante sobre como esse ponto de estancamento é visto pela disciplina (Hilbert, 2020). Ainda que atores humanos já tenham desistido de sua empreitada coletiva por fatores diversos, o todo acumulado nunca deixa de ser uma coisa vazia a ser preenchida por atores que prosseguem agindo e interagindo com algo que inicialmente nem julgaríamos como de sua conta (Hodder, 2012, mas que na verdade é o seu mundo, o seu reino invisível (Ingold, 2008) – algo que atuaria como a fisiologia do sítio, incluindo a escala atômica dos processos químicos. O sítio arqueológico continua sendo escavado e preenchido por novos significados, objetos e atores, sendo um fractal<sup>4</sup> da própria prática arqueológica – justo porque nenhum praticante ‘usual’ da disciplina ali se encontra em relação com o todo do sítio.

Schiffer não perseguia as mesmas questões que nós, é evidente. Preferiu exercer sua atenção sobre os famosos processos de formação do sítio, que, segundo ele, é constituído de atividades de descarte, construção, reclamação e, é claro, de escavação arqueológica. Mais uma vez, o cerne da questão não está na formulação,

---

<sup>4</sup> Para uma correlação interessante junto à lógica do corpo e da corporalidade do perspectivismo como fractal, ver Luciani (2001).

ou não, de leis dos processos de formação – já foi observado como as coisas tendem a se aglomerar por conta do vácuo atraente e carente de substância nas telas de Arnold. Boa parte da discussão arqueológica é voltada para a explicação dos contextos culturais como algo dado, naturalizado e passivo. No obstante, afirma Schiffer (1996, p. 339) “*the archaeological record is, finally, the documents that describe what was recovered and analyzed and what procedures were used*”, mas, curiosamente, nunca são os artefatos em si. Tratamo-os como resultados usuais e previsíveis, sem perceber, preenchendo-os com as nossas necessidades, medos, vontades e pretensões, achando que todas elas já estavam ali e, pior ainda, que nem eram nossas. Os sítios arqueológicos, assim, são estoques de coisas culturais impelidas para um falso “naturalismo”, mas não no sentido que procuramos elaborar até então. No pensamento latouriano, esse processo é chamado de “purificação”, o esforço científico usado para manter imutáveis os conceitos de sujeito e objeto, tradicional e moderno (Latour, 1994).

Para poder preencher essas coisas materiais com significados adequados – arqueológicos – é ponto pacífico a identificação ou adoção de determinadas séries argumentativas que se encontram reunidas sob o conceito de “teorias” ou “correntes teóricas”. Esse conhecimento teórico é dividido em terminologias distintas que evidenciam o andar do pensamento arqueológico e exploram diferentes facetas da cultura material e da vivência humana, como afirma Ian Hodder ao falar do surgimento de fragmentos:

*Things are broken up in this way. Each approach or study takes what it wants of things. As social actors we tend to see things in ego-centered ways, in terms of what they can do for us. We hardly look at them. Our interests are in effects for us, aesthetic, social, scientific, psychological and so on. But every now and then we actually look at the thing itself, as a whole object, a thing in its own right. We explore its grain, feel its weight, note its color in different lights, marvel at its balance and delicate detail. Of course, our interest remains self-serving, and often nostalgic, but there is sometimes a moment of realization that in order to understand the thing we have to look harder, anew, deeper, more fully (Hodder, 2012, p. 2).*

Aparte dos pontos mais polêmicos dos embates entre os representantes destas ou daquelas correntes, quem procura por teorias quer estabilidade, segurança, unificação, resumo de ideias espalhadas, específicas. Teorias são construídas através das singularidades especificadas, dos fragmentos de ideias como mundos possíveis, um amontoamento intelectual da atividade pretérita. Desta colina, a Arqueologia pensa que pode enxergar mais longe, mais distante do que aqueles que ficam na planície das especificidades – sobreposicionar-se significa poder enxergar além sobre uma paisagem conhecida, confiante até o horizonte se desdobrar sobre o desordenado das diversidades, das individualizações, do sincrônico. O sincrônico, em especial, é o material que mais dá volume, permanentemente perscrutando sobre os ombros de quem observa o tempo. A Arqueologia também acumula temporalidades. Procuram-se diferentes partes, pedaços, palavras que sintetizem seus conceitos teóricos, que são comprimidos e se tornam transportáveis. Podemos levá-las a qualquer lugar. Teorias são portáteis, podem ser salvas, repercutidas, escondidas, zipadas, podem ser depositadas em qualquer lugar e substituem outras – são paradoxalmente pragmáticas.

#### ATÉ AS ÚLTIMAS CONSEQUÊNCIAS (ARQUEOLÓGICAS)

Ao tentar estabelecer algum caráter simétrico com qualquer outra atividade que busque na Arqueologia algo que possa fazer parte do seu processo de produção de conhecimento, percebe-se que a forma de comunicação passa pelo campo arqueológico. Logo, todas essas Arqueologias que visitamos podem nos dizer algo a mais sobre conceitos e decisões tomadas às vezes como irredutíveis pela nossa versão da teoria e prática

arqueológica. O lado radical dessa ideia é a subversão; tentamos encontrar o outro dentro de Arqueologias muito mais próximas do nosso ensejo do que a do caso dos Wajãpi. É ponto pacífico que Arnold e Canetti pertencem ao seio do pensamento ocidental – mas, mesmo construindo imagens ou analisando atitudes sociais, realizam um movimento de caráter e sentido arqueológico ao apresentar outras formas de escavação e formação de fenômenos sociais materializáveis.

É por isso que os artistas podem ser chamados de “educadores”: temos algo – um desenvolvimento de nossos pensamentos – a aprender com eles. E é por isso que vale a pena estudar outros povos, porque toda compreensão de uma outra cultura é um experimento com a nossa própria cultura (Wagner, 2012, p. 60-61).

O paradigma que constitui o conceito fechado de objeto para a Arqueologia ocidental e sua atuação no mundo ocidental não é uniforme, mesmo sendo um conceito em si. A partir disso, voltamos às coisas. O objeto é uma coisa, mas só o objeto é objetivo; é dele que deriva a objetividade como substantivo e a coisa como implicação filosófica, o que nos permite apontar essa situação específica como isonômica.

As consequências podem ser profundas no sentido de que isso não deve ser usado como uma ferramenta ideológica apenas apoiada na formalidade da ideia; isso necessariamente levará a um relativismo cultural, já que todas as culturas têm um quê de Arqueologia. Ao questionar esses conceitos expressos para nós como matéria sensível, desdobra-se a atividade arqueológica como um fractal (metáfora), pois o fragmento essencial para a disciplina sempre poderá substituir a palavra “arqueologia” (metonímia) como “a coisa” da disciplina. Essa é a *imagem* da disciplina – uma reconstituição hipotética de um pote colado, onde os fragmentos colados são a Arqueologia “dura”, processual, e a projeção da forma completa do pote são os elementos que a mantêm na escala do indistinto e do abstrato, a hipótese, experimentação e especulação arqueológica. Uma prevê a outra, só que existem vários fragmentos e potes com formas e modelos dos mais peculiares – entretanto, não se trata de uma divergência funcional, material, mas conceitual.

Quais as versões disponíveis dos *nossos* conceitos arqueológicos em *outros contextos nossos*? O quanto a Arqueologia simétrica é simétrica consigo mesma enquanto Arqueologia? O que significa levar a Arqueologia até as suas últimas consequências enquanto disciplina? Esses são os problemas dessa disciplina.

As coisas parecem ter reagido à mudança de percepção. Encontramos Arqueologias sobre mitos, acúmulos, teorias, figuras de linguagem, obras de arte e movimentos sociais. Para reunirmos esses tópicos em um raciocínio coeso, precisávamos revisitar os nossos exemplos, heterogêneos à primeira vista. O mito Moche/Maia ressalta uma mítica revolta dos objetos, como se isso pudesse acontecer novamente a qualquer momento. E isso não se dá de qualquer forma. Os objetos agiram sobre nós da mesma forma que havíamos agido sobre eles, ressaltando a distância e o domínio como modos essenciais – vingativamente relacionais, neste caso.

Os objetos dominaram e destruíram aquela geração primeva da humanidade porque falhamos em reconhecê-los como coisas atuantes, já que considerávamos impossível que um dia pudessem fazer o que fizeram a nós – e muito menos que fosse *exatamente* do mesmo jeito! Talvez como um conhecimento paliativo, subjacente, invisível e incômodo, procuramos formas de manter as coisas sob nosso controle, e isso incidiu em conceituá-las. O espírito humano foi cada vez mais tomado por questionamentos filosóficos/antropológicos sobre as nossas relações com o mundo, ainda mais quando espontaneamente surgem aqui e acolá sinais de que a “natureza das coisas”, (*de rerum naturae*) não parece estar dormente; pior do que isso, parece estar vigilante e

se somando, se reunindo em nova vingança, desta vez por dilúvio (Kopenawa & Albert, 2015; Danowski & Viveiros de Castro, 2015).

Não obstante, continuamos procurando compreender esse movimento, como se antecipássemos essa sabedoria iminente das coisas (Gell, 1998). Mal notamos que sempre nos comunicamos com elas através das mais variadas gramáticas, semânticas e fonemas. Nesta angustiante ausência de compreensão direta com os objetos e coisas (que dirá com as pessoas!), formulamos múltiplas linguagens para estabelecer conexões com elas e com elas para nós, de acordo com nossas perspectivas e objetivos particulares, reunidos. Na busca incessante de compreensão e comunicação cada vez maiores, reunimos as coisas a nosso bel prazer, congregando as possibilidades sob as mais variadas formas e objetivos: seja escavando sítios arqueológicos “reais”, para entender a estrutura e a variação dos seus processos de formação e acúmulo deposicional; seja escavando massas, reuniões de pessoas, para inspecionar a natureza da agregação social por trás dos movimentos sociais que dão forma a elementos que moldam o mundo; ou seja escavando lugares arqueológicos fictícios, mas arqueologicamente reais como expressão sensível, para resgatar da pura criatividade e as relações que o mundo “dado” é incapaz de fornecer em sua nudez.

#### NOVAS ABERTURAS

Aos poucos, em todo lugar e pensamento, acumulamos ideias e concepções sobre como *entender as coisas em sua chance de ser* (Olsen, 2010). Considerar as coisas como possibilidades significa encará-las como aberturas relacionais – não se trata de incluir o que se sabe, mas de não excluir o que não se sabe: “Fazer antropologia é sonhar como um Ojibwa. Como em um sonho, trata-se de continuamente abrir o mundo, em vez de buscar uma conclusão. A tarefa é essencialmente comparativa, mas o que se compara não são objetos delimitados ou entidades, mas modos de ser” (Ingold, 2015b, p. 341). Nessa levada, o que atrai a gravidade do pensamento é o acúmulo de coisas, já que a própria coisa já é, ontologicamente, um acúmulo de possibilidades atuantes, um *valor simbólico zero* (Lévi-Strauss, 2001, p. 44-45). E essa é uma relação muito antiga: tanto as pessoas do passado quanto as do presente encararam e encaram o acúmulo de qualquer coisa como algo que chama a atenção por diversos motivos: tanto o elevar de acumulações quanto seu dispersar apontam para um amontoamento e dispersão de ideias. O processo de construção e escavação é impossível de ser rastreado até a sua origem; restamos compreender que observamos essa constância tanto no ontem quanto no hoje e que ela parece ser um fenômeno íntimo e essencial do ser e do *devenir*. Enquanto uma visão diacrônica tende a demolir e particionar os amontoamentos de informações, hoje as encontramos todas reunidas, aparentemente agregadas pela sua imobilidade e mutabilidade (Binford, 1988); mas já sabemos que isso não para e nem parará por aí.

Sabemos com muita certeza que os amontoamentos de coisas e pessoas (quando, como e onde se diferenciam e diversificam?) formam contextos relacionais de coisas que estão conversando entre si. Sem querer fazer barulho e interromper o diálogo, escavamos com cautela, damos ouvido a cada fragmento, a cada mancha de solo e a cada perturbação com a maior atenção possível. Embora essa metáfora aproxime mais a Arqueologia da técnica do que da reflexão, não é essa a conclusão correta. Admitimos que, à Arqueologia, é necessário conhecer o seu lugar de fala, em vez de subordiná-las unilateralmente, calando as coisas e a si mesma com descrições mudas. Já é reconhecido que a materialidade chancela as explicações ‘puramente’ antropológicas (Lima, 2011; Holbraad, 2009a, p. 439; Viveiros de Castro, 2002a, p. 361). As metáforas e

metonímias lidas pelas pessoas através/nas/das/com as coisas são alguns dos elementos característicos nos quais é possível falar e ouvir *arqueologicamente* (Holbraad, 2011).

Há uma estrutura, um encadeamento, uma comunicação, uma relação, que é própria da Arqueologia, mas só se restringe a ela quando matéria, precisa repercutir enquanto coisa-material. Esta, por sua vez, permeia outras disciplinas, outras formas de compreensão, que também penetram na nossa, acumulando e dispersando, questionando e reiterando (Latour, 2005; Ingold, 2012). Uma Arqueologia que carece de perceber e avaliar o *ser das coisas materiais e como elas podem ser* está fadada a negá-las como possibilidade, acabando por silenciar o próprio esforço nessa nova levada que têm embalado os debates pós-humanistas.

Todas Arqueologias perdem. É justamente na distância entre os fragmentos coletados do lugar arqueológico e das maneiras de pensamento que estão as amarras entre elas, miméticas como contexto, incubados como etnografia (Holbraad, 2011), mas apenas como uma etnografia cuja mobilidade é arqueológica: se move nas coisas materiais. Temos esperança que a compreensão dessa distância aumente para nós e diminua as lonjuras do espírito; e que, desses fragmentos partidos de ideias e coisas e relações amontoadas emergja essa nova forma de acumular e reunir, tão necessária nestes tempos em que somos tão surdos uns aos outros quanto queremos ser ouvidos.

#### AGRADECIMENTOS

Gostaríamos de agradecer, em primeiro lugar, aos avaliadores anônimos, pelas valiosas sugestões de melhorias para este texto e de torná-lo mais acessível, ao colega Guilherme Galhegos Felipe, pelas indicações de literatura antropológica e pelas orientações tão valiosas, e, por último, mas não menos importante, ao CNPq, que nos concedeu bolsas de estudos e de pesquisas.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abrams, M. H. (1958). *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and Critical Tradition*. New York: W.M. Norton.
- Alberti, B. (2007). Destabilizing Meaning in Anthropomorphic Vessels from Northwest Argentina. *Journal of Iberian Archaeology*, 9/10. 209–230.
- Arnold, C. (2018). Meio digital. Disponível em: <http://www.chesterarnold.com>. Acesso em: maio de 2018.
- Arnold, C. & Singer, T. (2018). *Interview with Chester Arnold*. Part I. ARAS Connections. Issue 3. 2015. Meio digital. Disponível em: <https://aras.org/sites/default/files/docs/00085ArnoldSinger.pdf>. Acesso em: maio de 2018.
- Binford, L. (1988). *En Busca del Pasado*. Madrid: Editorial Crítica.
- Bogost, I. (2012). *Alien Phenomenology; or what it's like to be a thing*. Posthumanities 20. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Brandão, R. (1989). *As Figuras de Linguagem*. São Paulo: Editora Ática.
- Cabral, M. (2014). “E se todos fossem arqueólogos?": experiências na terra indígena Wajãpi. *Anuário Antropológico*, 2(39).115-132.
- Canetti, E. (2011). *Massa e Poder*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Carneiro da Cunha, M. (1978). *Os Mortos e os Outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec.
- Danowski, D. & Viveiros de Castro, E. (2015). *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins. Cultura e Barbárie*. Florianópolis/São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Edgewood, M. (2016). The Clearing: Heidegger and excavation. *Archaeology*. Meio Digital. Disponível em: <https://web.stanford.edu/dept/archaeology/cgi-bin/archaeolog/?p=69>. Acesso em: maio de 2018.
- Foucault, M. (1973). *Ceci n'est pas une pipe: Sur Magritte*. Montpellier: Éditions Fata Morgana.
- Gell, A. (1998). *Art and Agency: An Anthropological Theory*. New York: University Press.
- Glassie, H. (1999). *Material Culture*. Bloomington: Indiana University Press.
- González-Ruibal, A.; Olsen, R.; Shanks, M.; Webmoor, T.; Wittmore, C. (2007). Arqueología Simétrica: un giro teórico sin revolución paradigmática. *Complutum*, 18. 283-319.
- Harman, G. (2011). *The Quadruple Object*. Alresford: Zero Books.
- Heidegger, M. (1971). *Language, Poetry, Thought*. New York: Harper & Row.
- Heidegger, M. (1987). *Que é uma Coisa?* Lisboa: Edições 70.
- Heidegger, M. (1992). *A Origem da Obra de Arte*. Lisboa: Edições 70.
- Hilbert, K. (2020). *Ossos do ofício: Arqueologia na prática*. Curitiba: Editora Appris.
- Hodder, I. (2012). *Entangled: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things*. Cambridge: Wiley-Blackwell.
- Holbraad, M. (2009a). Ontology, Ethnography, Archaeology: and Afterword on the Ontography of Things. *Cambridge Archaeological Journal*, 19(13). 431-441.
- Holbraad, M. (2009b). Ontography and Alterity: defining Anthropological Truth. *Social Analysis*, 53(2). 80-93.
- Holbraad, M. (2011). *Can the Thing Speak?* Open Anthropology Cooperative Press. Working Paper Series n. 7. 1-26.
- Howe, L. (1993). Heidegger's discussion of "The Thing": a theme for deep ecology. *Between the Species*, 9. 93-97.
- Ingold, T. (2008). Ant and Spider; social anthropology for arthropods. In: Knappett, C. & Malafouris, L. (Org.). *Material Agency: towards a Non-Anthropocentric Approach* (pp. 209-216). New York: Springer.
- Ingold, T. (2013). Repensando o Animado, Reanimando o Pensamento. *Espaço Ameríndio*, 7(2). 10-25.
- Ingold, T. (2015a). Materiais contra a materialidade. In: Ingold, T. (Org.) *Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição* (pp. 49-69). Petrópolis: Editora Vozes.
- Ingold, T. (2015b). Antropologia não é etnografia. In: Ingold, T. (Org.) *Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição* (pp. 327-347). Petrópolis: Editora Vozes.
- Judd, D. (1965). Specific Objects. *Arts Yearbook*, 8. 74-82.
- Kästner, E. (1973). *Aufstand der Dinge*. Byzantinische Betrachtungen. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kopenawa, D. & Albert, B. (2015). *A Queda do Céu*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Krickeberg, W. (1928). *Märchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca*. Jena: Diederichs.
- Kutscher, G. (1983). *Nordperuanische Gefäßmalereien des Moche-Stils*. München: Verlag C. H. Beck.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (2003). *Metaphors we live by*. Chicago/London: The University of Chicago Press.

- Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos: Ensaio de uma Antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Latour, B. (2001). *Das Parlament der Dinge: Für eine politische Ökologie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-network-theory*. New York: Oxford Press.
- Lynch, M. (2013). Ontography: investigating the production of things, deflating ontology. *Social Studies of Science* 43(3). 444-462.
- Lévi-Strauss, C. (2001). Introdução à Obra de Marcel Mauss. In: Mauss, M. (Org.). *Ensaio sobre a Dádiva* (pp. 9-46). Lisboa: Edições 70.
- Lima, T. A. (2011). Cultura material: a dimensão concreta das relações sociais. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* 6(1). 11-23.
- Lima, P. R. (2016). Dasein e Zuhanden em Martin Heidegger, o Realismo de Entidades em Ian Hacking e o convencionalismo para impactar positivamente o meio ambiente. *Epistemologia* 1(1). 1-9.
- Luciani, J. (2001). Fractalidade e Troca de Perspectivas. *Mana* 7(2). 95-132.
- Merleau-Ponty, M. (2004). *The World of Perception*. London: Routledge.
- Miller, D. (2005). *Materiality*. Durham: Duke University Press.
- Parker Pearson, M. (1982). Mortuary Practices, Society and Ideology: an ethnoarchaeological study. In: Hodder, I. (Org.) *Symbolic and Structural Archaeology*. New Directions in Archaeology (pp. 99-114.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Pompeu, F. (2018). Tanatológicas: contribuições interpretativas do perspectivismo ameríndio para a arqueologia da morte. In: Liebel, V. & Gonçalves, L. P. (Org.) *Espaços e Sociabilidades no Mundo Ibero-Americano* (pp.205-231). Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Quilter, J. (1990). The Moche Revolt of the Objects. *Latin American Antiquity* 1(1). 42-65.
- Rathje, W. (1974). The Garbage Project: a new way of looking at the problems of archaeology. *Archaeology* 27. 236-41.
- Rede, M. (1996). História a partir das coisas: tendências recentes nos estudos de cultura material. *Anais do Museu Paulista*. Nova Série 4. 265-282.
- Santos-Granero, F. (2009). (Org.) *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Tucson: University of Arizona Press.
- Schiffer, M. (1996). *Formation Processes of the Archaeological Record*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Schneider, L. (1999). Das Pathos der Dinge. Vom archäologischen Blick auf die Wissenschaft und Kunst. In: Poirer, A. & Poirer P. (Org.) *Archäologie zwischen Imagination und Wissenschaft* (pp.51-82). Göttingen: Wallstein Verlag.
- Seeger, A.; Da Matta, R.; Viveiros de Castro, E. (1979). A Construção das Pessoas nas Sociedades Indígenas Brasileiras. *Boletim do Museu Nacional. Antropologia* 32. 2-19.
- Soentgen, J. (2014). Materialität. In Samida, S. & Eggert, M. K. H. & Hahn, H. P. (Org.) *Handbuch Materielle Kultur: Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen* (pp. 226-229). Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Stallybrass, P. (2008). *O casaco de Marx: Roupas, Memórias, Dor*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Olsen, B. (2010). *In Defense of Things: Archaeology and the Ontology of Objects*. Altamira: Rowman.
- Tilley, C. (2004). *The Materiality of Stone: explorations in landscape phenomenology*. New York: Berg.
- Viveiros de Castro, E. (2002a). Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena. In: Viveiros de Castro, E. (Org.) *A Inconstância da Alma Selvagem* (pp.345-400). São Paulo: Cosac Naify.

- Viveiros de Castro, E. (2002b). O Mármore e a Murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: Viveiros de Castro, E (Org.) *A Inconstância da Alma Selvagem* (pp.181-265). São Paulo: Cosac Naify.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Exchanging Perspectives: the transformation of objects into subjects in Amerindian Ontologies. *Common Knowledge. Symposium: Talking Peace with the Gods*, 10(3). 463-484.
- Wagner, R. (2012). *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify.
- Wittmore, C. (2007). Symmetrical Archaeology: excerpts of a manifesto. *World Archaeology* 39(4). 546-562.
- Wittmore, C. (2014). Archaeology and the New Materialisms. *Journal of Contemporary Archaeology* 1(2).1-44.