

Da natureza do artefato na Amazônia: ensaio bibliográfico sobre *The occult life of things*, F. Santos-Granero (2009)¹

*Fabiano Campelo
Bechelany
(PPGAS/UnB)*

O ensaio que segue busca se acercar de um problema sem esgotá-lo. Trazendo contribuições de autores diversos, debatarei algumas das questões recentemente levantadas por trabalhos etnográficos reunidos no livro *The Occult Life of Things: native amazonian theories of materiality and personhood*, organizado por Fernando Santos-Granero (2009). Os artigos tratam de contextos amazônicos onde artefatos apresentam agência e subjetividade, e analisam o modo como estes artefatos estão relacionados à produção da pessoa e das socialidades ameríndias. Nestes contextos, os objetos assumem uma multiplicidade de formas e relações, trazendo a difícil questão da definição de seu estatuto na paisagem das terras baixas sul-americanas. Não pretendo responder a essa dificuldade com alguma definição abrangente. No presente ensaio busco seguir as evidências da etnografia amazonista recente, que apontam para a existência de múltiplos agentes (humanos e não-humanos) habitando o cosmos, como uma maneira de compreender como os artefatos assumem uma posição de sujeito nas relações sociais e apresentam certas características próprias aos humanos.

Para tratar do tema, trago para o diálogo com a etnologia indígena estudos antropológicos referentes à técnica, procurando articular ideias ainda pouco exploradas. Alguns autores que se dedicaram a pesquisar a técnica como um aspecto do comportamento humano ressaltaram o caráter ontogenético das atividades técnicas, cuja dimensão operatória seria fundamental na constituição do homem e da matéria. Nesta perspectiva, as associações que se dão entre humanos e não-humanos não permitem definir de antemão a natureza dos termos, sendo que as conexões interativas produzem individualizações situacionadas e sustentadas pela cadeia de relações. Sem dissociar o humano do social, estas análises permitem compreender os processos através dos quais os engajamentos com a matéria e a mediação técnica são constitutivos de elementos da pessoa, de suas habilidades, percepções e condições no mundo. Além da antropologia da técnica, focarei três

trabalhos (a obra de Alfred Gell, 1998, 2001, 2010; de Tim Ingold, 1999, 2006, 2007; e o recente livro de A. Henare, M. Holbraad e S. Wastell, 2007) que, de diferentes maneiras, buscam compreender as potencialidades conceituais das coisas e analisar as formas do vivente em geral. Este ensaio visa oferecer uma possível articulação dessas perspectivas, focando ao final uma prática ameríndia: a atividade cinegética, que envolve a relação entre humanos, animais e objetos, cada qual possuindo nos universos ameríndios um gradiente ontológico variável, que define sua agência na cadeia de interações sociais.

O PONTO DE VISTA DOS ARTEFATOS

O livro *The occult life of things* (doravante TOLT) é resultado de um simpósio realizado no 52º Congresso Internacional de Americanistas. Os trabalhos reunidos resultam de pesquisas etnográficas referentes ao tema da materialidade e da ‘personitude’ nas socialidades amazônicas. As análises ali presentes problematizam uma questão antropológica – a relação pessoa/objeto – através de variegados problemas relacionados e buscam dar um tratamento renovado a esse tema na paisagem amazônica. Alguns dos aspectos trabalhados se relacionam aos processos de objetificação/personificação, às relações entre o visível e o invisível, às agências distribuídas entre os seres do mundo, às relações entre forma e fundo ensejadas por uma nova teoria antropológica da arte, às relações entre uma fenomenologia dos sentidos e uma elaboração conceitual da percepção. Na Introdução de TOLT, Santos-Granero destaca três eixos que orientam as pesquisas através das teorias nativas da materialidade: a subjetividade das coisas, a vida social das coisas e a vida histórica das coisas (p. 03).

É importante notar que os artigos de TOLT estão em diálogo explícito com a obra de Eduardo Viveiros de Castro. Santos-Granero ressalta a contribuição deste autor para uma teoria da percepção e do pensamento ameríndio ao enfatizar o modo de relação entre humanos e não-humanos nas terras baixas como orientado por um esquema de interação entre sujeitos. Reconhecer os não-humanos como focos de consciência é, contudo, uma operação que depende da forma que a relação assume. Trata-se de uma questão de contexto, em que o objeto pode assumir um ponto de vista. Em um texto citado pelos colaboradores de TOLT, Viveiros de Castro (2004)² toma a distinção entre os modos de conhecimento implicados na epistemologia científica ocidental e no xamanismo indígena, e os analisa a partir da distinção entre objetificação e personificação. O primeiro modo “dessubjetifica” o outro para conhecê-lo, dando a ele a forma da ‘coisa’. Já o processo de conhecimento xamânico procede pela personificação do outro, procedimento conhecido na antropologia como animismo³. Com efeito, a ‘personitude’ ou subjetividade do outro – que pode ser tanto um humano, como pode ser um animal, espírito, objeto ou planta – nas ontologias ameríndias é um aspecto não evidente, antes, “is necessary **to know how** to personify nonhumans, and it is necessary to personify them **in order to know**” (p. 469).

Buscando revelar o “máximo de intencionalidade” nos eventos, sempre interpretados como uma *ação*, o conhecimento xamânico opera por uma tradução interespecífica e reconhece nos não-humanos capacidades de

agência. De direito, todo ente pode ser um sujeito, não dá pra saber de antemão qual natureza o define. Segundo esse princípio, no universo indígena um objeto é um sujeito interpretado de maneira incompleta. É preciso que o objeto seja “expandido” para um sujeito de pleno-direito, ou que seja entendido como relacionado a um sujeito na sua “vizinhança”. Viveiros de Castro afirma: “Os artefatos possuem esta ontologia interessantemente ambígua: são objetos, mas apontam necessariamente para um sujeito, pois são como ações congeladas, encarnações materiais de uma intencionalidade não material” (2004: 361). Os artigos de TOLT parecem querer ampliar essa noção, analisando as “múltiplas formas de ser uma coisa” no mundo ameríndio. Santos-Granero (2009:09) enumera ao menos cinco desses modos presentes nos casos analisados: “(1) objects originating through self-transformation, (2) objects originating through metamorphosis, (3) objects originating through mimesis, (4) objects originating through ensoulment, and (5) plain object.”. Aqueles objetos que possuem certa subjetividade (os quatro primeiros), englobando um número extenso de coisas (armas, ferramentas, parafernália xamânica, nomes e imagens, itens rituais, utensílios, acessórios de dormir, documentos pessoais, etc.), podem variar quanto à posse de uma alma ou não; quanto a sua forma de animação – comunicação, intencionalidade; quanto às propriedades subjetivas; dotados de uma agência primária ou secundária; quanto às ações que são capazes de exercer; quanto ao valor de uso que possuem; quanto a sua origem – mundo indígena, mundo dos brancos, etc. Cada qual é classificado no mundo ameríndio de acordo com certas categorias que levam em conta sua capacidade de se tornarem sujeitos em certas relações.

O ARTEFATO NATURAL

O livro de Santos-Granero traz também um importante debate para o centro da etnologia indígena ao questionar o lugar dos objetos na própria produção etnológica. Segundo o organizador de TOLT, os etnólogos postularam uma prioridade dos animais em relação aos objetos nos universos indígenas. O que o livro está buscando apresentar é a diversidade e quantidade de cosmologias em que os artefatos parecem desempenhar papel primordial. O texto introdutório de TOLT busca enfatizar uma centralidade e extensionalidade do papel dos objetos nos discurso míticos e exegeses cosmológicas. Os artigos do livro apresentam dimensões da prática e do pensamento onde as materialidades estão no centro da produção da pessoa. A questão também revela um movimento de autorreflexividade em relação ao privilégio dado às formas animadas no mundo ocidental, buscando um deslocamento em relação à oposição “mundo animal” x “mundo dos objetos”. O cruzamento desses dois movimentos, contudo, não pode obliterar a presença crucial dos animais na mitologia e cosmologia dos povos amazônicos, como parece sugerir Santos-Granero.

Uma dimensão importante das cosmologias ameríndias, sintetizada na afirmação de Viveiros de Castro “The idea of creation ex nihilo is virtually absent from indigenous cosmogonies” (2004: 477), vale a Santos-Granero como princípio para avançar sobre o que ele denomina uma dimensão construtivista das cosmologias ameríndias

(“constructional cosmologies”), que acompanha as dimensões “anímica” e “perspectivista”. Segundo o autor, diferentes mitos indígenas vão atestar uma interação interespecífica na origem dos tempos em que os objetos têm papel importante. Os índios Tukano, estudados por Stephen Hugh-Jones, apresentam um exemplo, em mitos que narram a criação dos humanos a partir dos artefatos. Conforme Hugh-Jones: “In their myths, the Tukanoans envisage the human body as made up of cultural artifacts and present creation as human reproduction carried out in the modes of fabrication and assemblage” (p. 41). Essa dimensão de corpos fabricados presente nos mitos amazônicos traz à tona uma percepção da pessoa compósita, feita de objetos.

Para tais cosmologias construtivistas, os entes do mundo atual são o resultado de coisas e formas pré-existentes, transformadas, muitas vezes, por verdadeiros “atos técnicos” de demiurgos (Van Velthem *apud* Santos-Granero, 2009: 04). De fato, a noção de uma realização técnica como o ato de um artesão é para Santos-Granero o modo paradigmático do modo criativo nas cosmogêneses ameríndias, já que ele remete a uma transformação e não à produção de algo (p. 08). Alguns mitos narram diferentes maneiras de conversão de objetos em partes do corpo humano ou em animais. Como corpos, partes dos corpos ou objetos possuídos por seres primordiais, os artefatos se transformaram nos seres atuais, dando origem a entidades compósitas, feitas de corpos e partes de corpos de diferentes formas preexistentes. No começo havia apenas pessoas e artefatos – e algumas vezes apenas artefatos – que foram os elementos constitutivos das demais formas de vida. Nesse sentido, sugere Santos-Granero, os artefatos nas ontologias ameríndias estariam do lado do “natural” e do dado, enquanto animais, plantas e humanos, com suas anatomias artefatuais, estariam do lado do cultural e construído (p. 22). A precedência da cultura em relação à natureza revelaria que essa é culturalmente construída.

Santos-Granero retoma a noção de *bricolage* levistraussiana (1989), sugerindo ser esse o modo de composição dos seres atuais. A partir dessa noção, o autor explica como no mundo ameríndio a criação é sempre uma composição, onde os seres são o produto do arranjo de diferentes elementos e os artefatos exercem papel primordial. A ênfase indígena sobre as transformações e metamorfoses, resultando em corporeidades extremamente fluidas, é para Santos-Granero um corolário do caráter compósito de todas as formas de vida (p. 22).

Humans are made out of artifacts or plant and fish species; animals are made out of fish and a variety of artifacts; plants are made out of animals and artifacts [...] These composite, often artifactual life forms are thought to be held together by a dominant affect, capacity, or habitus that makes them what they are (2009:22).

Em alguns dos artigos de TOLT, os autores demonstram, através das relações entre os mitos e os objetos, como as transformações ocorrem a partir de artefatos que são os primeiros “blocos construídos” de onde surgem as espécies animais e de plantas, assim como partes dos corpos humanos (ver ensaios de Hugh-Jones, Miller). Se tomarmos a concepção nativa de que os corpos são formados por ‘encorporações’ (*embodiment*) de alteridades, podemos perceber como os artefatos figuram como um Outro proeminente, de onde afecções e capacidades derivam. Santos-Granero afirma que nas cosmologias ameríndias ocorre justamente uma “organização artefactual das espécies”. E observa que pessoas e objetos partilham o mesmo modo simbólico de fabricação, sendo ‘encorporações’ de relações sociais.

No esforço de analisar os princípios básicos do que pode ser considerada uma teoria nativa amazônica da materialidade e da personitude (p. 04), o autor da Introdução de TOLT parece querer encontrar uma unidade para realidades às vezes bastante díspares. Os textos do livro acompanham as formas assumidas pelas ‘coisas’ nos diferentes contextos etnográficos, revelando uma complexa relação entre dimensões materiais e imateriais. Com efeito, a dificuldade de uma definição geral da materialidade amazônica pode ser observada a partir da própria noção de corpo nas diferentes cosmologias da região. Contudo, ao reconceitualizar ideias diferentes sobre a vida material, a síntese proposta por Santos-Granero não enfrenta a questão da correspondência entre a noção de materialidade nos universos indígena e ocidental. Ou seja, o que é objeto/artefato não está em questão para o autor, muito embora pareça ser algo de difícil definição nos universos ameríndios⁴.

Perpassa os artigos de TOLT a ideia de que o que importa não é o que uma coisa é, mas antes, o que ela é capaz de fazer. O resultado da adoção desta perspectiva analítica é uma quantidade de dados etnográficos que oferecem elementos para se questionar em que os indígenas reconhecem uma dimensão material. Trata-se de buscar, dentre outras coisas, compreender qual a pertinência nas ontologias indígenas da oposição entre material e imaterial, tendo sempre como objetivo observar a matéria de que é feita a matéria ameríndia.

OBJETOS RELACIONAIS

É sobre o eixo das relações entre os artefatos e a constituição da pessoa no universo ameríndio que o TOLT se organiza. Partindo da ideia de que a relação com o exterior é constitutiva das identidades ameríndias (Viveiros de Castro, 2002), podemos notar que os objetos cumprem aí um papel significativo. É o que mostram os artigos de Joana Miller, Els Lagrou e Harry Walker, que descrevem como esses objetos agem sobre o corpo das pessoas conectando alteridades. Ao afirmar que uma teoria dos objetos Mamaindê (Nambiquara) é necessariamente uma teoria da pessoa, Miller está chamando atenção para a constituição dos sujeitos através dos objetos, na medida em que relacionam as pessoas com outros agentes. Para Miller, uma teoria da pessoa Mamaindê só pode ser feita através de uma consideração da forma de produção e conceitualização dos objetos.

Na cosmologia Mamaindê os ornamentos corporais são constitutivos da pessoa e o que acontece a um ornamento afeta a pessoa que o detém. Segundo Miller, ornamentos corporais são “an epitome of the concept of spirit insofar as they are conceived of as bearers of human agency and are always linked to a subject” (p. 67). Com efeito, uma vez desconectados dos indivíduos que o fizeram, esses ornamentos corporais podem se tornar animais. Dada a sua animalidade potencial, estes objetos precisam ser domesticados, tornados objetos constantemente para não se metamorfosearem. A ligação do objeto com seu dono, por seu turno, torna problemática a troca de ornamentos corporais: ao serem trocados, os ornamentos provocam uma transformação, uma “troca de perspectivas”. A perda dos ornamentos também representa um eminente perigo, dada a instabilidade da alma no corpo, que precisa ser estabilizada pelos ornamentos. Nesse sentido, corpo e alma, Miller lembra, são perspectivas relacionais.

O ensaio de Harry Walker sobre os Urarina da Amazônia peruana traz uma análise dos cuidados com os bebês, através da relação destes com alguns artefatos. Walker demonstra como relações de dependência e controle são constitutivas de uma “economia da companhia”. Os objetos cumprem aí papel significativo, inclusive na constituição de subjetividades. As redes onde dormem os bebês são inseparáveis deles, cuidando-os, mantendo-os ligados à mãe como uma extensão do seu corpo, uma vez que são elas que fazem as redes. Segundo o autor, a rede é compreendida pelos Urarina como uma placenta. Por essa condição, possui a capacidade de imbuir no bebê afecções ligadas às qualidades de gênero e de sua pessoa social. Esse potencial de comunicação dos artefatos entre os Urarina, especialmente as redes e o chocalho ligado a elas, é uma agência significativa que revela não só o caráter relacional, mas é a própria forma assumida por uma subjetividade singular, que não pressupõem a existência de uma alma.

Els Lagrou nos oferece um terceiro exemplo da constituição de corpos através das relações com os artefatos. A autora dirige sua atenção para a produção de imagens na sociedade Kaxinawá, o que a leva ao encontro dos objetos: “artifacts”, afirma Lagrou (p. 192), “are embodied images, images that have acquired a fixed body through the hands of their producers”. O artigo da autora é extremamente instigante, pois nos lança diante de uma dimensão imaterial do universo indígena, que escapa a objetificação, podendo assumir figurações não representacionais, se manifestando como imagens mentais ou em cantos. Não por acaso, a tensão presente na “fenomenologia kaxinawá” é aquela entre a fabricação de formas sólidas e o poder das imagens fluidas. O fato é que essas imagens *afetam* as pessoas de diversas formas. Os desenhos *kene* dos Kaxinawá, grafismos gerados por padrões unificados, operam como conexões entre diferentes mundos de percepção (p. 198). Os desenhos são como “veículos apontando para relacionamentos” e ao mesmo tempo em que relacionam alteridades, têm o poder de instaurar conhecimentos e transformações. Funcionando como caminhos, os desenhos permitem que canções propiciatórias, seres, espíritos, penetrem os corpos e guiem os pensamentos de neófitos em certos rituais. Os corpos são vistos como ‘incorporações’ de conhecimentos - conhecimento de relações - através da acumulação de relações mediadas por grafismos e objetos (p. 208). O modelo kaxinawá de cristalização da memória por meio de alguns artefatos implica concebê-los como elementos que se referem a laços invisíveis, conectando os indivíduos a outras entidades. Lidando com elementos da imaginação, da memória e do conhecimento, a arte Kaxinawá opera relações entre os seres do mundo através de mecanismos metalinguísticos e não linguísticos.

Dois movimentos parecem ocorrer em relação às materialidades e personitudes no universo ameríndio. O primeiro, que os ensaios de TOLT permitem entrever, são os processos de subjetivação dos objetos, onde estes ganham agentividade e/ou profundidade espiritual a partir de relações com fontes de agência que ativam ou transmitem propriedades subjetivas. Por outro lado, são descritos processos de objetificação de subjetividades, que ocorrem de três modos: pelo trabalho, pela ação ritual, pela de-subjetivação. É importante notar que o que diferencia cada um dos movimentos não é a matéria-prima que estão lidando (o humano de um lado, o objeto do outro), mas as ações realizadas e a maneira como são compreendidas. São os processos e não os termos que importam. Sendo assim, a transformação de objetos em sujeitos e a objetificação de subjetividades, caracterizam o

modo de ação de práticas ligadas à fabricação de corpos e de pessoas, que possuem natureza instável e incompleta, sendo sempre refeitos através de diferentes operações.

A teoria Yanéscha da materialidade descrita por Santos-Granero oferece um interessante exemplo de transmissão de subjetividade para os objetos. A classificação yanéscha dos objetos permite discernir uma escala assimétrica de animação dos seres, que se diferenciam pelo grau de animação, agência e consciência que possuem. Esta diferença é resultado da constituição da alma e do corpo de cada ente do mundo. Dos múltiplos modos de ser que pode assumir um objeto na cosmologia Yanéscha, chama atenção a aquisição de uma alma por contágio. Seres humanos possuem uma alma que é capaz de atravessar as fronteiras físicas e assim penetrar os objetos que estão em contato próximo com as pessoas. Este processo de *ensoulment*, como chamou Santos-Granero, envolve também uma constituição do corpo que emerge composto por alguns objetos aos quais está ligado. Isto pode ser reconhecido, por exemplo, nas túnicas utilizadas pelos Yanéscha, que são como extensões de seus corpos. Por isso são concebidas como parte dos corpos, pois estão em relação de contiguidade com eles.

Para o autor, a ideia corrente na etnologia ameríndia de que todos os seres possuem uma alma de maneira similar à alma humana, não se aplica a muitos povos onde uma gradação anímica corresponde também a uma diferença nos modos e nas capacidades perspectivas de cada ser. Pois, a diferença entre os seres animados reside nas capacidades de cada qual para agir no mundo. “All beings might have or share a human-shaped soul, but not all human-shaped souls have the same capacities” (p. 123).

A relação de *ensoulment* também é encontrada entre os Matis, índios que vivem entre o Brasil e o Peru. Segundo Philippe Erikson, para eles, fabricar as próprias coisas é um imperativo moral e o mero ato de fazer algum artefato é torná-lo parte de seu corpo. Com isso, uma ênfase sobre a habilidade de se produzir certos artefatos é ressaltada. Tome-se o caso do curare, o veneno de caça amplamente utilizado na Amazônia. Conforme Erikson, “[...] curare’s efficiency is seen as the outcome of its owner’s own potency, reflecting his agency. Curare is, to some extent, an extension of its user’s self; thus logically, a hunter will never use another’s man’s batch” (p. 176). Seja como extensão do seu fabricante ou de espíritos mestres, as coisas estão relacionadas a um elemento de controle ao qual elas obedecem.

Santos-Granero ressalta, na Introdução, esse aspecto das relações intersubjetivas entre humanos e objetos, que frequentemente são marcadas por um traço de desigualdade. Esta se expressa em várias relações descritas nos ensaios do livro, onde hierarquias do tipo “mestres” ou “donos” são ressaltadas (conforme os ensaios de Walker, Erikson e Santos-Granero) ou em situações em que os perigos representados pelos objetos são enfatizados (ver ensaio de A. Barcelos Neto). Mas, relações igualitárias também ocorrem, como é o caso dos instrumentos mantidos pelos xamãs em diferentes cosmologias, que são muitas vezes relações de amizade (ver ensaio de Guzmán-Gallegos).

Quanto ao tema da objetificação de subjetividades, que corresponde a uma incorporação material de intencionalidades não materiais, o trabalho de Terence Turner em TOLT parece apontar exemplos significativos. Ele analisa o processo de objetificação ao demonstrar como as relações de parentesco e organização social dos Kayapó estão materializadas em nomes e valores (*nekretch*). Dessa forma, as riquezas kayapó podem ser transmitidas por

meio da objetificação das identidades. É importante notar que os regimes de objetos kayapó envolvem hoje uma série de mercadorias que ali circulam e que elas entram em conflito com a concepção kayapó de coisas como “partes integrais das pessoas” (p. 162). Por serem regimes de valores diferentes, os valores sociais mediados pelas mercadorias são distintos e incomensuráveis com os nomes e riquezas kayapó⁵. O trabalho de César Gordon (2006), contudo, vem sustentar tese diferente, afirmando que as mercadorias têm sido ‘indigenizadas’ entre os Kayapó-Xikrin. Dinheiros e bens revelam agência atributiva e potencialidade para agir na produção de pessoas. Seu trabalho descreve a natureza de mão-dupla desses processos de objetificação e subjetivação, e oferece um elemento de contraste à categorização de Santos-Granero.

Duas outras análises interessantes são apresentadas por Aristóteles Barcelos Neto e Jonathan Hill a respeito dos processos de materialização de intencionalidades e agências através de práticas rituais. No primeiro caso, os índios Waujá, em seus rituais de cura xamanísticas, reconhecem como objetificações dos espíritos *apapaatai* artefatos como flautas, máscaras, tambores etc., todos objetos rituais. “The materials and substances are the vehicles for transmitting and manifesting the pathogenic therapeutic powers of *apapaatai*” (p. 140). Esses artefatos contêm espíritos altamente perigosos com uma capacidade agentiva letal, que precisam se metamorfosear em objetos para atuarem como agentes de cura. Os Waujá entendem que o poder dos *apapaatai* e a sua capacidade de agir – que está vinculada aos graus de poder patogênico – são gradativamente distribuídos nos valores de durabilidade e longevidade dos materiais em que se objetificam.

Jonathan D. Hill, por sua vez, analisa as formas de materialização de subjetividades em elementos passíveis de serem percebidos pelos sentidos. Rituais xamânicos “materializam o oculto”, mobilizando uma combinação de som e ações corporais que transformam as relações subjetivas, conectando o mundo dos ancestrais ao mundo dos vivos. Segundo o autor:

Shamanic singing, rattling, and tobacco smoking gives audible, visible, tangible, and olfactory substance to the fear and anger of sorcery victims whose body-souls have been taken away and to the shaman’s efforts to restore their patients health by bringing their spirits back to the world of the living (2009: 249).

Essa transformação do oculto em elementos sensitivos é uma produção de mão dupla entre processos complementares de objetificação e subjetificação na cosmologia Wakuénai.

OUTRAS COISAS

O livro de Santos-Granero oferece uma contribuição fundamental para os estudos da ‘vida dos objetos’ na Amazônia, em um período no qual podemos acompanhar a entrada definitiva dos artefatos na teoria social. Estudos sobre a temática são cada vez mais presentes na antropologia, arqueologia e áreas afins, e vêm revisando as fronteiras entre materialidade e imaterialidade, desenvolvendo uma visão mais radical da *agência* e uma ontologia dos objetos e dos humanos em que pesam as propriedades de cada um. Para debater com as questões que emergem

em TOLT, cabe apresentar aqui alguns trabalhos que vêm se ocupando de temas similares aos encontrados na paisagem amazônica⁶.

Dois anos antes da publicação de TOLT foram publicados, na coletânea *Thinking Through Things* (Henare *et. al.*, 2007), contribuições de autores britânicos, marcadas por uma influência dos recentes estudos melanésios (sobretudo a obra de Strathern, 1988). Para dar conta dos problemas relativos às coisas em diferentes contextos etnográficos, os textos de *Thinking Through Things* buscam propor uma nova forma de tratar os artefatos, na esteira do que identificam como uma “ruptura ontológica” na antropologia.

Thinking through things e *The occult life of things* podem ser pensados como tentativas mais amplas de dar novo fôlego aos estudos de cultura material. Ao contornarem as abordagens tradicionais, o que cada uma dos livros está tentando traçar são maneiras novas de focar a materialidade, para além das propostas de síntese ou conexão entre ‘matéria’ e ‘cultura’, sem com isso desenvolver um novo subgênero na disciplina. Esta é a orientação de Amiria Henare, Martin Holbraad e Sari Wastell ao se perguntarem: “What would an artefact-oriented anthropology look like if it were not about material culture?” (2007: 01).

Para os autores dos ensaios reunidos em *Thinking through things*, a resposta para esse questionamento está em um tratamento diferenciado do que teorias nativas podem nos dizer sobre as coisas do mundo. O desafio que elas colocam é o da torção necessária em algumas antinomias tradicionais do pensamento ocidental, tais como: material/imaterial, pessoa/coisa, animado/inanimado, sujeito/objeto, representação/realidade, fato/significado, epistemologia/ontologia, etc. Os trabalhos de *Thinking through things* rebatem as teses cognitivistas que se baseiam em processos psicológicos amplos, que tomam a relação com objetos em termos representacionais e a percepção dos fenômenos a partir dos efeitos mentais. Diferentemente, evocam uma perspectiva antropológica que recorre à reflexividade para rever algumas das concepções teórico-metodológicas da disciplina. A mudança paradigmática aponta na direção de análises de ontologias. Isso significa que o que pode ser uma coisa deve emergir dos contextos nativos. Como afirmam os organizadores da obra:

The question then becomes not just how human phenomena may be illuminated [...] but rather how the phenomena in question may themselves offer illumination. How, in other words, the ways in which people go about their lives may unsettle familiar assumptions, not least those that underlie anthropologists particular repertoires of theory. (p.8)

A organização e a inspiração da obra *Thinking through things* apresenta com maior objetividade o desafio de pensar os conceitos em relação às coisas. Para os autores da Introdução, a tarefa da antropologia nada tem a ver com a tentativa de determinação do modo de pensamento das pessoas sobre o mundo, mas, antes, ela tem a ver com a forma como *nós* devemos pensar a fim de conceber um mundo como eles fazem (p. 15). O problema, portanto, não é reconhecer que outras sociedades dão significado às pessoas e às coisas de modo diferente, mas que as próprias coisas são conceitos e que a experiência das coisas pode ser conceitual. Esse é o caso, por exemplo, do artigo de Holbraad a respeito do pó relacionado a adivinhações na religião cubana do Ifá. Holbraad afirma que o pó é um conceito de poder, ou mais precisamente, o pó é o poder. Colocar essa possibilidade para

o pensamento antropológico (de que uma coisa é o conceito que ela traduz) é um primeiro passo para explorar todas as suas consequências. É preciso seguir as coisas para ver o que elas fazem em contextos particulares (ver ensaio de Holbraad, in Henare *et al.*, 2007).

Perpassa o livro a premissa de que as diferentes ontologias nativas devem sempre ser tomadas no plural. Esse pressuposto acarreta admitir que ‘pensar mediante as coisas’ não pode ser entendido como um projeto teórico, mas deve ser tomado como uma tarefa metodológica. Nenhuma teoria pode dar conta da diversidade de ontologias, pois ela se baseia apenas em si mesma. Pode-se afirmar que as análises empreendidas em *Thinking through things* são fruto de um contato objetivo, mas que evitam a objetificação na descrição das relações com os artefatos.

A recente retomada da teoria social sobre a ‘vida dos objetos’ permite hoje um desenvolvimento de problemas colocados anteriormente por autores clássicos. O ‘pensamento concreto’ levistraussiano (1989) e o idioma do gado nuer descrito por Evans-Pritchard (2002), já faziam notar como a antropologia lida com sistemas de pensamento que pensam pelas coisas. O fato é que é apenas quando o objeto passa a ser interpretado como algo que sintetiza e expressa relações sociais – quando é tomado como extensão das pessoas e com papel crucial na interação social – que ele se avizinha e penetra as abordagens dos sistemas conceituais nativos. Como afirma Els Lagrou em seu trabalho dedicado, dentre outras coisas, à agência de materialidades, “é na relação entre o esquema conceitual de um povo, suas interações sociais e a materialização destes em artefatos e imagens que se encontra a fertilidade do novo método proposto” (Lagrou, 2007: 49).

Um dos teóricos fundamentais que inspira grande parte dos textos de *Thinking through things* e informa de maneira implícita alguns aspectos analíticos dos ensaios em TOLT é Alfred Gell. Basicamente, Gell afirmou a possibilidade de se considerar a agência dos objetos a partir da evidência patente de que os objetos formam, com as pessoas, o que chamamos de relações sociais. Para este autor, os artefatos são ‘nexos’ de relações sociais, eles incorporam intenções, carregam agência e produzem efeitos no campo de relações. Veja-se, por exemplo, a análise fina de Gell sobre o dispositivo da armadilha, tomando como mote a rede Zande apresentada por Susan Vogel na exposição *Art/Artifact* (Gell, 1996). Gell mostra como as armadilhas trazem em seu mecanismo uma relação entre subjetividades, assim como a interação entre as disposições corporais do caçador e do animal (seu *Umwelt*), incorporadas na materialidade da máquina de captura. A armadilha funciona como uma mediação entre sujeitos:

Esses dispositivos incorporam idéias, veiculam significados, porque uma armadilha, por sua própria natureza, é uma representação transformada de seu fabricante, o caçador, e da presa animal, sua vítima, e de sua relação mútua que, nos povos caçadores, é fundamentalmente complexa e social. **Isso significa que essas armadilhas comunicam a noção de nexo de intencionalidades entre os caçadores e as presas animais, mediante formas e mecanismos materiais.** (Gell, 2001: 184, ênfase minha).

A ênfase de Gell no caráter relacional da agência dos objetos é um aspecto importante para uma teoria antropológica dos artefatos; contudo, ao descrever a cadeia de ações envolvidas nas relações entre homens e objetos, sua teoria ainda enfatiza uma perspectiva centrada na presença do elemento humano. Uma vez que a

agência é característica de uma intencionalidade que reside nas mentes humanas, ela é algo que é exercido no mundo material, dependente de uma ação individual que transmite às coisas sua intenção. Esse caráter de outorga da agência aos objetos, enfatizado pela noção de *abdução* trabalhada por Gell, não “emancipa” as coisas em relação ao homem (cf. Holbrrad 2011). Os artefatos são resultantes da objetivação das relações e das habilidades de quem os produz. Veja-se, como exemplo, o encantamento dos objetos de arte, que capturam a atenção do fruidor devido à natureza de índice do seu processo de feitura, sendo que é esta característica de resistência que justamente dota o objeto de valor (Gell 1998).

A crítica que James Leach dirige a teoria da abdução de Gell levanta um problema que parece central para a possibilidade de análise de objetos que tenham efeito de agentes em sistemas gerativos de relações entre pessoas (in Henare *et al*, 2007: 184). Para Leach, é preciso rever a necessidade de que a agência dos objetos seja resultante da imposição de uma subjetividade ao mundo material. Essa perspectiva ainda se torna mais problemática para Leach ao considerar o modelo de abdução da agência como uma noção que remete à agência individual. Remetendo sempre a um indivíduo, essa teoria recai em duas dificuldades: a primeira remete ao englobamento das múltiplas agências que constituem um artefato, perspectiva que deve muito ao individualismo possessivo da cosmologia ocidental; a segunda dificuldade remete ao fato de que uma teoria da agência humana, que está implicada na intencionalidade de uma mente, localiza a agência sobre um estrato físico (o cérebro) como o único lugar de onde deriva o significado, de forma que a agência dos artefatos se torna a representação de algo que remete sempre a um fim último. Isso parece ficar claro com a diferenciação de Gell entre a agência “primária” das intencionalidades e a agência “secundária” dos índices.

Uma perspectiva menos “humanista” (para falar com Holbraad, 2011), que também toca na distinção ontológica entre pessoas e objetos (como buscam os autores de *Thinking through things*) é a obra de Tim Ingold (veja-se, por exemplo, 2006 e 2007). Para este autor, é fundamental que se considere os engajamentos práticos dos indivíduos com a materialidade se quisermos compreender a constituição ontológica de humanos e não-humanos. Esse aspecto, particularmente, parece-me ausente nos textos de TOLT, que tendem a privilegiar o lugar que os artefatos ocupam nos modelos cosmológicos e nas narrativas míticas dos povos estudados, dando maior ênfase à dimensão discursiva em detrimento dos envoltivos concretos entre homens e artefatos.

É nesse sentido que Ingold vai argumentar contra a ideia de materialidade que permeia esses estudos, evocando a vida material das coisas a partir das propriedades materiais de que são compostas. Pois os homens partilham com os objetos o mesmo terreno básico formado por elementos materiais, através dos quais nós interagimos como o mundo ao nosso redor. Ingold ressalta a necessidade de se pensar no engajamento material como forma de superar a polarização entre materialidade e mentalidade. E sugere que se realize uma investigação sensível da matéria, suas transformações e ‘propiciações’ (*affordances*) (Ingold, 2007: 03).

O autor procura enfatizar como as coisas, antes de possuírem uma materialidade fixa, estão em constante movimento e fluxo de transformação, o que o leva a afirmar: “Materials always and inevitably win out over materiality on the long term” (Ingold, 2007: 10). Os materiais, tomados em sua concretude, são frutos de relações. Não

percebemos o mundo lá fora, de maneira isolada, mas percebemos um objeto que está em relação com o meio, ou seja, são duas propriedades materiais que estão em relação. Tome-se uma mesa de madeira como exemplo. Suas propriedades materiais estão em permanente relação com as propriedades do ar e do meio, que agem sobre sua superfície. Essa relação contínua entre propriedade materiais se dá no fluxo permanente do mundo. Os materiais, portanto, são constituintes ativos de um “mundo-em-formação”.

A perspectiva de Ingold sobre as coisas evita uma distinção entre estas e os humanos como ponto de partida. Ao chamar os objetos à vida, como ele afirma, sua perspectiva recusa solidificá-los, percebendo as interações através das propriedades materiais e as interfaces concretas de relação entre as coisas do mundo. Dentro desse quadro de análise, Ingold problematiza a própria noção de *animismo*, que ele toma de maneira mais ampla do que seu uso corrente na tradição antropológica (cf. Ingold, 2006). O critério de definição do animismo, ao invés de tomar a animação das coisas pela posse ou infusão de um espírito, deveria ser antes o reconhecimento de uma animação qualquer que pudesse sugerir um ser como vivente. Portanto, não se trata de algo que possui uma alma, mas de algo que simplesmente é animado, pois se encontra no fluxo gerativo do mundo.

A proposta de Ingold de superação da ideia de materialidade como conceito procura enfatizar o modo como os materiais provocam efeitos na conduta e no pensamento humano. Ao falar em *world of material* ao invés de *material world*, ele ressalta a importância de se considerar que a vida ocorre em um mundo de contínua geração de materiais. Sua orientação em direção à prática, na qual o sentido emerge nas relações imediatas com o meio, as substâncias e os materiais, recusando uma profundidade cognitiva e de significado para além das relações objetivas, permite uma emancipação maior dos artefatos e objetos que a teoria de Gell e os textos de TOLT parecem apresentar. Pois, ao ressaltar as características propriamente, ‘objetuais’ (*think-like* or *‘thingy’* em inglês) das coisas, Ingold realiza um deslocamento do antropocentrismo para analisar os artefatos, algo que vem sendo enfatizado por teorias pós-humanistas nas ciências sociais (ver Holbraad, 2011).

Uma nova visada para as relações ameríndias com os objetos pode surgir daí. Ao analisar as teorias ameríndias da materialidade, os trabalhos de TOLT parecem apenas destacar os elementos ‘simbólicos’ das socialidades ameríndias. Ou seja, está em foco o funcionamento dos objetos por meio de seu posicionamento nos sistemas de pensamento, nas construções cosmológicas, no discurso mítico, no corpus ritual. Muito pouco, ou quase nada, se diz a respeito dos significados que surgem nas práticas indígenas, de como objetos e humanos se constituem no comportamento que acarretam, nos engajamentos que exigem, nas percepções que ensejam segundo a relação com suas constituições materiais. Superada a assimetria da oposição ocidental entre humanos e não-humanos, resta ainda aquela que separa o pensamento das sensações.

Um modo de analisar os aspectos propiciatórios dos artefatos pode ser encontrado em estudos das técnicas que têm como orientação a obra de Marcel Mauss, em textos ainda pouco explorados pela antropologia brasileira. Desde o seu “As Técnicas do Corpo” (Mauss, 2003), Mauss propôs pensar o humano a partir de sua relação técnica com o mundo. Trata-se de uma percepção da técnica em sua conexão com o corpo e com as habilidades

adquiridas. Os trabalhos de Mauss relacionados à técnica vão além da sua ontologia ‘troquista’ do *socius*, sugerindo uma perspectiva do humano em que o social está inscrito no indivíduo orgânico. Mauss avança em relação à ideia durkheimiana do *homo duplex*, ao apresentar uma noção de “homem total”, na qual o social, o psicológico e o fisiológico se encontram em relação (Mauss, 2003: 405; Mauss, 2006: 20). Para ele, o corpo é o primeiro instrumento do homem, ele é um objeto e um meio técnico. Sendo assim, ações prosaicas como caminhar e dormir podem ser abordadas pela *tecnologia* (entendida como estudo da técnica), a fim de se compreender as transformações morfológicas que técnicas diferentes engendram e suas implicações nas interações do humano com o ambiente.

Um amplo desenvolvimento dos trabalhos de Mauss referentes à técnica e à tecnologia pode ser encontrado na obra de um de seus discípulos, André Leroi-Gourhan⁷. Seguindo as indicações de Mauss, Leroi-Gourhan levou a cabo uma ampla classificação das técnicas não industriais, fazendo, contudo, um deslocamento significativo nos termos da classificação. Ao invés de tomar as técnicas pelos seus produtos, Leroi-Gourhan busca como critério os processos, o que significa uma consideração do uso e não da forma dos instrumentos. Conforme sustentou, o homem desde sempre esteve relacionado aos objetos e só é possível pensar na sua anatomia se tomarmos essa relação como constitutiva. Isso significa, por exemplo, que o humano que caminha é diferente do que anda de carro. Para Leroi-Gourhan, é preciso pensar a partir da variação dos arranjos entre homem-objeto para se compreender as alterações na percepção e cognição humanas.

Abordar o objeto a partir das relações que este envolve significa atentar-se para o tipo ação sobre a matéria que aí está implicada. Ou seja, há uma “exsudação de um campo operatório” (Leroi-Gourhan, 1984), uma liberação do gesto no instrumento⁸. Como afirma o autor, “o utensílio só existe realmente no gesto que o torna tecnicamente eficaz” (1984: 33). Nessa perspectiva, é preciso que a etnografia traga à luz qual a relação existente entre o homem e o artefato, considerando o papel fundamental deste último na criação das condições de humanidade⁹. A relação entre homem e matéria pode ser assim considerada no seu caráter ontogenético, conquanto ela exprima uma determinação importante dos seres, sendo constitutiva de suas naturezas, dos corpos e das percepções, das qualidades sensíveis às dimensões simbólicas da existência.

Uma abordagem como essa pode fertilizar muitos estudos na etnologia indígena. Os universos ameríndios tendem a se configurar através de um alto grau de relacionalidade e transformabilidade entre os seres do mundo. Nesse sentido, uma antropologia da técnica pode oferecer uma perspectiva sobre processos de “individuação” (Simondon, 2003), do ‘vir-a-ser’ dos entes do mundo, que se aproximam de muitas das imagens recorrentes nas teorias indígenas¹⁰. E os objetos cumprem aí um papel significativo.

EPÍLOGO: O OBJETO DA CAÇA E A CAÇA COMO OBJETO

Uma das atividades fundamentais no mundo indígena que põe em curso formas de relação diversas entre humanos e não-humanos é a caça. Apesar da centralidade da caça no pensamento e nas práticas de muitos povos indígenas (cf. Viveiros de Castro, 2002; Fausto, 2002; Hugh-Jones, 1996), poucos estudos na etnologia se dedicaram a descrever etnograficamente as diferentes dimensões e relações que a atividade cinegética ameríndia envolve¹¹, os engajamentos que aí estão implicados, as habilidades requeridas, os instrumentos e o seu manuseio, as escolhas técnicas e a relação situada com os animais. Em geral, estes são elementos apresentados de maneira introdutória em etnografias com foco em aspectos de outra ordem, como a dimensão ritual, a organização social e a cosmologia. Mesmo estudos que se concentram sobre o tema (ver, por exemplo, Descola, 1986; Erikson, 1987; Hugh-Jones 1996; Kohn, 2002) tendem a buscar o lugar da caça e do animal mais no espírito do que no espaço.

Não por acaso, os artefatos tendem também a um estatuto heurístico menor em relação aos animais. Se o privilégio dos animais não é um dado do discurso antropológico, mas uma ênfase propriamente indígena, resta ainda um desenvolvimento etnográfico maior a respeito da natureza dos artefatos nos regimes prático-conceituais ameríndios para que tal centralidade possa ser confirmada. O livro de Santos-Granero (2009) problematiza essa centralidade ao apontar para diferentes subjetividades e intencionalidades assumidas pelos objetos em relações com outros sujeitos nas ontologias indígenas. Com efeito, se tomarmos para a análise da atividade cinegética ameríndia as contribuições dos estudos da técnica - reconhecendo, para além do caráter adaptativo, a configuração da pessoa que se dá na relação entre humanos, artefatos e animais - podemos acompanhar alguns aspectos relevantes na constituição do caçador e da sociocosmologia ameríndia.

O estudo de Laura Rival, sobre zarabatanas e lanças Huaorani, aponta para considerações nesse sentido. A autora afirma que “*hunting technology might be a better guide to the social objetification of nature than animal symbolism*” (1996: 145), e busca analisar como a relação entre o social e as escolhas técnicas dos Huaorani refletem conhecimentos práticos e modos de se relacionar com os animais, com os membros do grupo e com o mundo exterior. Philippe Erikson (2001), também analisando o complexo da caça a partir das zarabatanas, apresenta um estudo da cultural material Matis e suas relações com a ancestralidade, mediadas pelo simbolismo das palmeiras. Entretanto, o estudo se dirige justamente para as dimensões simbólicas desses elementos materiais e a conexão da caça com os valores da consanguinidade/afinidade, exterior/interior, etc.

Deve ficar claro que os artefatos não podem ser analisados de maneira isolada dos universos onde circulam, sendo que a própria classificação dos mesmos como objetos pode ser colocada em dúvida. Nesse sentido, tomar as coisas no que elas podem ser - objetos, artefatos, substâncias, imagens, etc. - deve proceder por um esvaziamento das suas diferentes conotações analítico-científicas, sendo tomadas em sua ‘forma’ puramente etnográfica (Holbraad, 2011: 11). No caso da caça, os objetos implicados na atividade desempenham papel ativo no processo de constituição do caçador. Tomar as armas, armadilhas e aparatos, que contribuem na percepção

do predador, como materialidades, pode ser um obstáculo para compreender os princípios de distribuição anímica que operam nas ontologias indígenas. É preciso considerar etnograficamente o valor dos entes do mundo, o que acarreta relativizar as noções de humano e de objeto, tal como são concebidos pelo pensamento ocidental. Sendo assim, é preciso pensar a noção de “coisa” a partir das coisas nativas: é preciso que a noção nativa de coisa permita à antropologia ampliar seus conceitos sobre objetos e artefatos, deslocando sua visão do *anthropos* para os elementos que estão ao lado e em relação com o homem.

NOTAS

- 1 As diferentes versões deste ensaio contaram com a leitura e os comentários de Carlos Emanuel Sautchuk, Marcela Coelho de Souza e Carla Maia. Sou grato a eles pelos apontamentos e discussões que me ajudaram a aperfeiçoar o texto
- 2 As ideias presentes em Viveiros de Castro (2004) já se encontram anteriormente desenvolvidas em vários pontos de sua obra.
- 3 Para a retomada do conceito de “animismo” na Amazônia ver principalmente Descola, 1992 e 1996.
- 4 Philippe Descola (2002) assinalou algo parecido: “Para que haja “coisa”, com efeito, é preciso que tenha havido objetivação de uma relação particular, que se pode provisoriamente qualificar de separação ontológica. Que ela seja um elemento do ambiente natural ou um artefato, a coisa acontece somente como uma existência autônoma quando sua essência – diferentemente de seu modo de produção – é concebida como inteiramente independente ou de uma natureza totalmente distinta daquela dos homens. Este movimento é tardio na história da humanidade e muitas culturas não dispõem, aliás, de um lexema equivalente a “coisa” ou “objeto”, senão como expressão substitutiva que serve para designar genericamente aquilo que não se pode nomear especificamente. Uma sarabatana [sic], uma planta ou uma casa não são “coisas” nestas culturas, mas entidades de um nível ontológico inferior, posto que possuidoras de certos atributos de humanidade. Nelas, a relação com “coisas” não é, pois, objetivável em si, pois aparece como um caso particular, historicamente datado, da relação técnica em geral” (2002: 98).
- 5 Sobre o tópico da penetração de objetos exógenos (como as mercadorias) nos universos indígenas, *Pacificando o Branco*, obra organizada por Albert e Ramos (2002), contém interessantes análises sobre as ressignificações das materialidades brancas.
- 6 Abordarei nas linhas que seguem alguns trabalhos sobre a relação com o objeto. Impossível dar conta de todos os tratamentos dedicados a essa relação e diante disso, algumas ausências serão notadas. Uma em especial chamará a atenção do leitor familiarizado com a teoria antropológica contemporânea. Trata-se da Teoria do Ator-Rede, conforme definida na obra de B. Latour (2005) e outros. A ANT (Actor-Network Theory) representa uma contribuição significativa para a abordagem dos objetos, embora as análises sob a sua inspiração estejam ainda muito presas à perspectiva do humano sobre as interações com os artefatos, significando uma ‘emancipação’ tímida das coisas. Mas, é, sobretudo a ideia desenvolvida por Latour de uma ontologia plana, que permite tratar objetos e pessoas como ‘actantes’ em uma rede, que deve ser ressaltada para os propósitos deste ensaio.
- 7 Para uma aplicação, rica de desdobramentos, dos trabalhos técnicos de Mauss, de Leroi-Gourhan e da etnologia da técnica francesa, veja-se o estudo de Sautchuk, 2007, a respeito da pesca em uma comunidade Amazônica. Para um panorama dos trabalhos sobre a técnica na antropologia brasileira, ver texto do mesmo autor, Sautchuk, 2010.
- 8 Como bem colocou Ingold: “humanity outgrows its bodily envelope, but continues to grow into the artificial, technical and social prostheses that extend, amplify and eventually replace it biophysical capacities” (1999: 424).
- 9 Vale tomar aqui a afirmação de um comentador das “obras técnicas” de Mauss, que chama atenção para o caráter relacional do humano e do objeto: “To say that ‘the tool is nothing when it is not handled’ is to stress that nothing can be understood if it is not put in relation to its whole, and recognized to be changing and dynamic. To follow this trajectory of transformation involved in all technical action and gestures is thus to gain entry into a process of ongoing construction, mediation and recombination involving material, social and symbolic elements” (Schlanger, 2006: 21).
- 10 Uma formulação semelhante, que me parece fundamental por trazer reflexões muito ricas para os universos amazônicos, é a de Gilbert Simondon, que reconhece a ideia de relação como constitutiva do ser. Para este filósofo, é a relação que tem o efeito de individualizar humanos e não-humanos, determinando inclusive as suas propriedades. Segundo Simondon, “[a] relação é uma modalidade do ser. É simultânea relativamente aos termos que assegura a existência. Uma relação deve ser apreendida como relação no ser, relação do ser, maneira de ser e não como simples relação entre dois termos que poderíamos conhecer de modo adequado mediante conceitos, porque teriam uma existência efetivamente separada” (Simondon, 2003: 111) A duração de uma individuação é aquela da estabilidade do campo de relações em que se encontra envolvida. A relação é compreendida como um ser, portanto, é preciso cuidar dela para que não pereça. Indivíduo e relações se individualizam de maneira conjunta.
- 11 Algumas exceções são o estudo “To Hunt in the morning”, de Janet Siskind (1973). Trata de uma apresentação da caça do ponto de vista de uma mulher; e o recente estudo de Garcia (2010), que está muito próximo da perspectiva adotada neste ensaio.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida (Eds.). 2002. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora Unesp/Imprensa Oficial do Estado.
- DESCOLA, Phillippe. 1986. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'ecologie des Achuar*. Paris: Fondation Singer-Pognac/Éditions de la Maison de Sciences de l'homme.
- _____. 1992. "Societies of nature and the nature of society". In A. Kuper (Ed.) *Conceptualizing Society*. Londres: Routledge.
- _____. 1996. "Constructing natures: Symbolic ecology and social practice" In Ph. Descola & G. Pálsson (Eds.) *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. Londres: Routledge.
- _____. "Genealogia dos objetos e antropologia da objetivação". *Horizontes Antropológicos* 8(18). Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832002000200004&lng=en&nrm=iso. Acessado em: 23/09/11.
- ERIKSON, Philippe. 1987. "De l'approvisionnement à l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne". *Techniques et Culture* 9: 105-40
- _____. 2001. "Myth and Material Culture. Matis Blowguns, Palm Trees and Ancestor Spirits". In Laura M. Rival e Neil L. WHITEHEAD (orgs.) *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press.
- EVANS-PRITCHARD, E. 2001. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva.
- FAUSTO, C. 2002. "Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia." *Mana* 8(2).
- GARCIA, Uirá Felipe. 2011. *Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- GELL, Alfred. 1998. *Art and Agency – An anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press.
- _____. 2001. "A rede de Vogel: armadilhas como obras de arte e obras de arte como armadilhas". *Revista Arte e Ensaio* 8.
- _____. 2005. "A tecnologia do encanto e o encanto da tecnologia". *Concinnitas* 1(8) Disponível em: <http://www.concinnitas.uerj.br/resumos8/gell.pdf>. Acesso em: 04/09/2010.
- GORDON, César. 2006. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo/ Rio de Janeiro: Editora da Unesp/ISA/NUTI.
- HENARE Amiria, HOLBRAAD, Martin & WASTELL, Sari (eds.). 2007. *Thinking Through Things: theorizing artefacts ethnographically*. Routledge: London and New York.
- HOLBRAAD, Martin. 2011. "Can the thing speak?" *Working paper series* 7. Disponível em: <http://openanthcoop.net/press/2011/01/12/can-the-thing-speak/>. Acesso em: 04/09/11

HUGH-JONES, Stephen. 1996. "Bonne raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains envers la consommation de viande". *Terrain* 26: 123-148.

INGOLD, Tim. 1999. "'Tools for the hand, language for the face': an appreciation of Leroi-Gourhan's 'Gesture and Speech'" *Studies in the History and Philosophy of Biological and Biomedical Science* 30(4).

_____. 2006. "Rethinking the animate, re-animating thought". *Ethnos* 71(1).

_____. 2007 "Materials against materiality". *Archaeological Dialogues* 14 (1).

LAGROU, Els. 2007. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: TopBooks,

LEVI-STRAUSS, Claude. 1989. A ciência do concreto. In *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Editora Papirus.

LEROI-GOURHAN, André. 1984 [1943]. *Evolução e Técnicas 1- o homem e a matéria*. Lisboa: Edições 70.

_____. 1987 [1965]. *O gesto e a palavra - vol 2: memória e ritmos*. Lisboa: Edições 70.

MAUSS, Marcel. 2003. "Técnicas do Corpo". In *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. 2006. *Techniques, Technology and Civilization*. New York, Oxford: Berghahn books.

RIVAL, Laura. 1996. "Blowpipes and spears: The social significance of Huaorani technological choices". In Ph. Descola & G. Pálsson (eds.) *Nature and Society: Anthropological Perspective*. London & New York: Routledge.

SANTOS-GRANERO, Fernando. 2009. *The Occult Life of Things: native amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: University of Arizona Press.

SAUTCHUK, Carlos Emanuel. 2007. O arpão e o anzol – técnica e pessoa no estuário do Amazonas (vila Sucuriju, Amapá). Tese de doutorado. Brasília: Departamento de Antropologia/UnB.

_____. 2010. Ciência e técnica. In Carlos Benedito Martins & Luiz Fernando Dias Duarte (Orgs.) *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil - Antropologia*. São Paulo: ANPOCS.

SIMONDON, Gilbert. 2003. "A gênese do indivíduo ["Introdução" de L'individu et sa gênese physico-biologique]". *Cadernos de Subjetividade – O reencantamento do concreto*. São Paulo: Hucitec.

SISKIND, Janet. 1973. *To Hunt in the Morning*. Oxford University Press: Oxford.

STRATHERN, Marylin. 1988. *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. University of California Press: Berkeley.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002 "Perspectivismo e Multinaturalismo na Amazônia indígena". In *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. 2004. "Exchanging Perspectives: the transformation of objects into subjects in amerindian ontologies". *Common Knowledge* 10(3)

_____. 2009. Xamanismo Transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In R. C. d. Queiroz & R. F. Nobre (orgs.) *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG.