

A MATERIALIDADE E O SOCIAL*

Julian Thomas**

Pode-se argumentar que sobre nossa disciplina pesa uma maneira de pensar que é típica da modernidade e que podemos caracterizar como “cartesianismo”. Sugiro que isso realmente impede nosso entendimento da cultura material do passado pré-moderno. Mas, ao mesmo tempo, estou consciente da ironia de que a Arqueologia é, ela própria, um produto da era moderna. Foi o desenvolvimento paralelo do tempo de trabalho linear e mercadificado e do estado nacional que estimulou um interesse nas origens de determinados povos e nações (p. ex. Trigger 1989). Contudo, não pretendo argumentar que havia um ponto específico a partir do qual o mundo ocidental “tornou-se moderno”. Antes, sugiro que a modernidade representa um relacionamento particular entre as pessoas e seu mundo que ganhou coerência após um longo período (Foucault 1984).

Como argumenta Bruno Latour, um dos elementos característicos no pensamento moderno tem sido a separação ou segmentação dos elementos ricos e complexos que compõem o mundo em categorias distintas e limitadas. E o entendimento é que as coisas que nos cercam dividem-se, naturalmente, em classes, que são *descobertas* pela Ciência, mais do que criadas pelo discurso. À medida que a extensão de categorias discursivas se multiplicou, novos campos analíticos foram gerados e a Arqueologia foi um destes. Com sua prática de desvendar o passado escondido e retirar camadas de detritos a fim de revelar mais antigas e profundas realidades, a Arqueologia fornece o paradigma perfeito para o pensamento moderno. A Lingüística estrutural, em sua bus-

ca de geradores profundos de linguagem, ou psicoanálises freudianas, identificando a camada sedimentada da personalidade, ambas confiaram na metáfora da Arqueologia em estabelecer uma separação entre superfície e profundidade. Há a impressão de que, como meio de ganhar um conhecimento do passado, a Arqueologia tem um modelo de profundidade e superfície, ou de uma verdade antiga que necessita ser recuperada de uma ruína contemporânea, escrito desde sua constituição.

Quero defender a idéia de que a revolução científica e o Iluminismo não descobriram tanto a ordem da natureza quanto a *construíram*, e que, por conseqüência, o pensamento moderno esteve envolvido em um processo geral de alienação. Essa não é, simplesmente, a alienação dos trabalhadores de seus produtos, mas dos seres humanos do mundo das coisas materiais. A esse respeito, o trabalho etnográfico recente tem sido muito instrutivo em demonstrar os meios nos quais modos de pensar não ocidentais enfatizam o caráter *relacional* da existência (p. ex. Strathern 1988). Assim que pudermos dividir o mundo em categorias conexas de coisas, muitos dos relacionamentos nos quais se encontram as pessoas estarão rompidos, ou ao menos obscurecidos. Dessa forma, as pessoas poderão surgir como unidades auto-suficientes e internamente motivadas e “seu ambiente” poderá ser reduzido a uma série de caixas em um diagrama de blocos. Apresentadas como entidades separadas, coisas ou unidades podem ser valorizadas uma em relação a outra (Jordanova 1989). Uma entidade pode ser suposta mais sólida que a outra, ou estar subjacente a outra, ou, ainda, dar origem a outra, ou ser mais fundamental que outra. Esse é o princípio que nos dá a lógica da base econômica e da superestrutura cultural, o eu inconsciente e consciente, essência e substância, autenticidade e superficialidade. É muito interessante que, nesse modo de pensar, podemos, igualmente bem, ar-

(*) Traduzido por Aline Vieira de Carvalho, Patrícia Dalcanale Meneses, Silvana Santiago e Cauê Uchôa Saraiva e revisado por Pedro Paulo A. Funari. Versão final de Maria Isabel D’Agostino Fleming.

(**) Departamento de Arqueologia, Universidade de Southampton, Grã-Bretanha.

gumentar que a Biologia provê a base para a vida social, *ou* que as estruturas geradoras profundas fundamentam o pensamento humano. Assim, tanto o materialismo quanto o estruturalismo podem ser acomodados nesses padrões de pensamento moderno: em cada caso uma entidade é colocada como primordial em relação à outra. Uma *coisa* é apresentada como uma fundação conhecida e a outra é suposta como sendo derivada desta. Esse modo de pensar tem sido descrito como uma metafísica de substância ou presença, uma vez que apresenta determinados objetos como tão fundamentais que evadem a análise.

A meu ver, os aspectos mais significativos desse modo de pensar são as distinções entre cultura e natureza, entre mente e corpo, que são associados de forma convencional a René Descartes (Cottingham 1992). Para Descartes, mente e corpo são diferentes tipos de substâncias, de modo que o corpo humano é um “animal racional”, uma entidade biológica sobre a qual alguns extra elementos efêmeros foram inseridos (Heidegger 1993). De modo similar, a natureza é entendida como o mundo material *dado* que é transformado e esclarecido pela cultura. A cultura representa os aspectos cognitivos do progresso humano, que podem subjugar ou dominar a natureza, o substancial. Nosso problema é que a Arqueologia está implicada nesse processo pelo qual tornamos o mundo em objetos observados por sujeitos, mas que este processo, efetivamente, torna nosso objeto de estudo incompreensível. Arqueólogos estudam a *cultura material*: algo que é, dentro do esquema cartesiano de coisas, uma contradição em termos (Thomas 1996). Conseqüentemente, argumentaria que a Arqueologia tem tentado, de forma consistente, reduzir a cultura material a uma essência, que deve, então, estar localizada *ou* no reino das idéias, ou no das presenças físicas.

Por exemplo, a Arqueologia da Inglaterra e dos Estados Unidos, na primeira metade desse século foi dominada por formas de um modelo histórico-cultural que apresentou artefatos como a manifestação material de normas e valores internalizados (p. ex. Childe 1936, 1942). Assim, membros de um dado grupo cultural compartilham os mesmos modos de se fazer e decorar cerâmica porque eles compartilharam os mesmos quadros conceituais da mente. Mas porque essas coisas foram armazenadas na esfera da mente, e porque as mentes das pessoas mortas estão agora perdidas para nós, os signi-

ficados dos artefatos antigos estão efetivamente além da consideração.

Considero que podemos começar a enxergar a extensão desses problemas se nós pensarmos, por um momento, no caminho em que Karl Marx questionou a materialidade. Marx, certamente, foi um dos maiores teóricos da alienação, mas penso que podemos argumentar que seu foco na *produção* permanece profundamente modernista no caráter. Marx reconheceu que, sob o capitalismo, os objetos são separados de seus produtores por meio do trabalho assalariado, de modo que eles podem circular livremente como mercadorias alienadas. Entretanto, ele manteve a distinção entre cultura e natureza, de modo que as matérias primas são vistas como tendo sido *tiradas de* uma natureza essencialmente passiva e transformadas em artefatos através da aplicação do trabalho humano. Como Marx disse:

“o homem... se opôs à natureza... em condição para apropriar a produção da natureza em uma forma adaptada às suas próprias necessidades” (Marx 1970, 177).

Assim, a natureza constitui um estoque de recursos, cuja utilidade é realizada através da aplicação do trabalho humano. A relação é uma de oposição, em que o “trabalho” da natureza em produzir recursos é categoricamente diferente da ação humana que libera aqueles recursos para o uso.

De um ponto de vista arqueológico, a desvantagem dessa perspectiva é que ela apresenta a cultura material como não mais que um produto ou reflexo da sociedade. De acordo com esse argumento, a sociedade logicamente precede toda substância material que é usada e transformada em um artefato. Como resultado, as relações sociais vêm a ser percebidas como metafísicas e intersubjetivas. Se aceitarmos isso, os testemunhos arqueológicos tornam-se não mais que um pálido reflexo de relações que estão agora totalmente desaparecidas. E o máximo que podemos esperar fazer como arqueólogos é achar o padrão dessas relações de alguma maneira preservadas em seu resultado material. Entretanto, é claro que muitas comunidades não ocidentais não reconhecem nenhuma distinção entre cultura e natureza, e acho que isto deveria nos induzir a pensar, mais em detalhe, a respeito tanto das relações sociais quanto da materialidade.

Ora, muitas formas recentes de pensamento social substituíram um interesse pela Morfologia

social (“a unidade social é composta disto ou daquilo”) ou a estrutura social (“a unidade social é estruturada por isto ou aquilo”) por uma estrutura baseada na prática social. Nessas perspectivas, o social se torna algo que pessoas *fazem*. Um modo de se expressar, isto é, dizer que a vida social envolve a *ação* das relações. Isso, espera-se, conduz a um senso de *engajamento* das pessoas na conduta social. As noções de morfologia social e estrutura social, tendem ambas a promover a percepção da sociedade como algo que é *coisificado* – por exemplo, uma entidade delimitada (Laclau e Mouffe 1987). Uma mudança em direção à prática social, portanto, tem implicações importantes. Primeiramente, o social cessa de ter qualquer essência fundamentalizante, e é visto, ao contrário, como se reproduzindo através de uma performance contínua. Segundo, é evidente que diversas práticas sociais, como a agricultura, o comércio, o ritual e a produção artesanal, raramente irão envolver exatamente o mesmo grupo de pessoas, e não necessariamente estarão todas incluídas no mesmo grupo social. Atividades diferentes podem ser realizadas por grupos sociais distintos mas com alguma superposição. Estas podem perpassar linhas de gênero, afiliação étnica, idade e classe. De fato, cada um desses grupos de identidade podem ser vistos, até certo ponto, como o resultado da prática social, antes que puramente uma estrutura preexistente dentro da qual a vida social é conduzida. Shirley Strum e Bruno Latour afirmam isto elegantemente, sugerindo que nós nunca estamos “em” uma sociedade mas lutando para definir uma (Strum e Latour 1987). Então, o efeito dessa visão é remover a “sociedade” dessa proeminente posição como um *objeto* de análise substituindo-a pelo “social”. que é um espaço ou campo ilimitado. Como resultado, esta preocupação com a prática gera um movimento de um foco sobre entidades para um foco sobre relações.

Ora, um dos exemplos mais bem conhecidos de uma abordagem da vida social que acentua relações *vis-a-vis* entidades é o trabalho de Michel Foucault sobre o poder (Foucault 1977, 1978, 1980). Foucault questiona o que ele chama concepção “jurídica” do poder, que o vê como algo que pode ser mantido e distribuído por um governante, principalmente como possibilidade de restrição às ações de outros. Poder, ele diz, não é algo ou uma mercadoria, e não pode ser mantido, estocado ou monopolizado. É uma rede de relações em que as

pessoas se encontram imersas. Ele também não é separado de outros tipos de relacionamentos – poder é imanente a todas as formas de relationalidade. Além disso, poder não é um contrato ao qual as pessoas aderem, vindas de fora. As pessoas não criam relações de poder: as relações de poder produzem pessoas. Com isso quero dizer que chegamos a reconhecer-nos como sujeitos humanos, porque a linguagem que usamos para falar sobre nós mesmos, as maneiras de agir e comunicar, e os estereótipos culturais que nos fazem inteligíveis para outros são todos impostos sobre nós: eles são todos efeitos do poder. Neste sentido, o poder nos restringe, mas também facilita nossas ações. Todas as coisas que nossa cultura nos impõe – do significado das expressões às formas de identidade – se tornam os recursos pelos quais realizamos nossas próprias metas e objetivos.

Se aceitarmos que o social é um campo de relacionamentos antes do que uma entidade limitada, penso que se torne mais fácil reconhecer o caráter inerentemente social da cultura material. O social é um híbrido, mistura elementos humanos e não humanos (Latour 1993). As atividades humanas são raramente concebidas e executadas por uma única pessoa, ou fruídas por uma única mente. Mais frequentemente, empregamos idéias e materiais que foram afetados pelas ações de outros, negociamos com outros para definir a forma que o projeto tomará, e canalizamos nossas intenções por meio de objetos materiais para levar a cabo o que queremos. Assim, por exemplo, escrever um artigo acadêmico implica envolver-se com livros e artigos escritos por outros (que existem em uma forma material), discutir idéias com colegas e escrever em um computador – muito do conteúdo emergindo no próprio ato da escrita. O processo envolve a negociação de uma série de alianças e associações, tanto com pessoas quanto com objetos. Assim, pode-se dizer que se tem uma relação produtiva com o computador, que é mantida até que a fita da impressora quebre ou qualquer outra coisa. Gostaria de sugerir que todas essas conexões possuem um caráter social, e estas “socialidades” estendem-se a todos os envolvimento relacionais, dos quais os seres humanos participam.

A cultura material não é, portanto, um simples produto da sociedade, ela é *integral* à sociedade. Segue-se que materiais que restam do passado, são mais que testemunhos de uma enti-

dade extinta: são uma parte daquela entidade que ainda está aqui conosco no presente. Como tal, é claro, eles foram recontextualizados. Voltando à década de 1960/70, quando muitos arqueólogos estavam tentando reivindicar o status científico para a disciplina, considerava-se que o “registro arqueológico” era um tipo de laboratório de comportamentos humanos. Em outras palavras, o testemunho arqueológico era algo inerte, que havia sido separado tanto do passado quanto do presente. Estou sugerindo o exato oposto: esses materiais são parte de formações sociais agora extintas e têm um significado no presente. Um claro exemplo disso pode ser Stonehenge, no sul da Grã-Bretanha, que tanto incorpora aspectos de práticas sociais do passado como tem uma gama de diferentes sentidos modernos (Bender 1998). Stonehenge implicou em várias noções do que é ser inglês, e é reivindicado e apresentado de diversas maneiras pela English Heritage, pela National Trust, a Ordem dos Druidas (Order of Druids), “viajantes new age”, “entusiastas dos mistérios da terra”, entre outros grupos. Em maior ou menor grau, sugeriria que isto é verdadeiro para toda a cultura material: está implicado em um conjunto de relações sociais e, contudo, essas relações continuam mudando à medida que o processo histórico se desdobra. Assim, a tarefa do arqueólogo torna-se dupla: tentar identificar, através da crítica da concepção moderna, dentro da qual os testemunhos jazem, e “reanimar” esses testemunhos através da interpretação. A interpretação é uma tentativa de retrabalhar relacionamentos passados, recolocando peso nos fragmentos materiais do passado. Necessariamente, o que se tem no fim é uma leitura do passado, que é do e para o presente, mas penso que seja também fundamentada e delimitada pelos testemunhos materiais.

Até aqui, tudo bem. Estou argumentando, com efeito, que a prática arqueológica, por envolver-se com coisas materiais, fornece um tipo de alegoria da vida social do passado. Entretanto, gostaria de “complicar um pouco as coisas” aprofundando-me um pouco mais sobre o caráter da materialidade.

Filosoficamente, a materialidade tem sido, frequentemente, ligada à irredutibilidade: o que existe materialmente simplesmente existe (Butler 1993). Isto, afinal, é o fundamento do empirismo. Entretanto, pode ser um erro imaginar que, simplesmente porque podemos “ver” e “tocar” uma coisa, podemos compreendê-la em sua totalidade. Isto

implicaria em uma transferência, sem mediação, da informação objetiva para o cérebro. Isto pode ser a descrição da maneira pela qual uma máquina muito sofisticada poderia funcionar, mas não creio que seja como os seres humanos operam no seu mundo. Quando compreendemos o mundo, o fazemos por meio de uma linguagem, símbolos e concepções. Se queremos argumentar que “o mundo real existe independentemente da linguagem” por exemplo, ainda temos que fazê-lo por meio da língua. Entretanto, isto não nos condena a insistir *ou* que há um mundo material real que pode claramente ser apreendido por nossa consciência, *ou* que há apenas língua e significado. É importante caminhar ao longo de uma tênue linha entre essas duas posições extremas. A linguagem não cria o mundo, nem cria uma existência fantástica que esconde a realidade de nós. Ao invés disso, a linguagem é o meio pelo qual o mundo material se revela para nós. Podemos reconhecer coisas porque temos os conceitos que estão à nossa disposição para compreendê-las. Onde nossos conceitos são inadequados para compreender o que nós encontramos, criamos outros. Assim, a realidade é mediada simbolicamente, mas isso não faz com que ela seja menos real.

O que isto significa, na prática, é que quando temos a experiência de algum fenômeno, experimentamo-lo “como” uma coisa ou outra: ouvimos o canto do pássaro, provamos o mel, sentimos uma bengala, sentimos o odor dos pinheiros, e assim por diante. A experiência e sua interpretação são coextensivas. É somente quando alguma coisa é incompreensível por não ser familiar que a enfocamos analiticamente e tentamos definir o que ela poderia ser. Mesmo neste caso, tende a ser o nosso estoque de linguagem disponível que nos fornece os recursos com os quais racionalizamos nossa experiência nova. Robert Mugerauer oferece um bom exemplo desse processo quando descreve os mais antigos viajantes e colonos europeus que penetraram no oeste americano. Não podendo descrever as formas estrangeiras que eles encontravam, com um vocabulário de paisagens do Velho Mundo, recorrem a um léxico da Arquitetura, usando expressões como “abóbodas” “agulhas” ou “grégas” (Mugerauer 1985).

Isso sugere que a materialização não é apenas dada, ela é um *processo* no qual o mundo físico é, gradualmente, aberto para nós (Hull 1997). É claro que nunca estamos conscientes imediata-

mente de todos os objetos que nos circundam: nosso interesse é dirigido para as coisas com as quais estamos envolvidos num determinado tempo. Este é, principalmente, um problema dos objetivos e dos projetos nos quais estamos envolvidos. Então, limpar o chão dirige meu interesse à vassoura que uso, embora minha absorção pela tarefa possa significar que este envolvimento é implícito e irrefletido (Heidegger 1962). Assim, os dois sentidos de “importar” são interligados: estamos conscientes de coisas importantes (**matter-ing, being material**) porque elas “importam para nós” (**matter to us**), são significativas. Assim, significância não meramente descreve ou reflete a materialidade, fornece as condições sob as quais a materialidade pode ser reconhecida e fazer sentido. Isto começa a derrubar qualquer noção idealista de que linguagem e símbolos operam em um reino cognitivo rarefeito, separado da realidade material. Significância, ou discurso, é algo que acontece no mundo real, e que articula relacionamentos entre coisas reais.

Naturalmente, segue já do que venho dizendo que práticas significativas são implicadas em relações de poder e conhecimento. Nossos posicionamentos diferenciais como pessoas e nossos acessos diferenciais ao conhecimento nos proporcionam maneiras distintas de dar voz e chances variadas de ser reconhecido como um orador com autoridade. Do mesmo modo, inscrições e símbolos materiais são mais ou menos passíveis de serem reconhecidos dependendo das condições sob as quais eles são encontrados. Então, segue que a materialização é um efeito do poder. Judith Butler (1993) documentou a maneira pela qual corpos humanos têm de atuar de modos aprovados, repetindo, à maneira de citação, uma norma regulatória, a fim de garantir a inteligibilidade cultural como um “homem” ou uma “mulher”. A alternativa é estar fora do que pode ser prontamente compreendido, em abjeção. Mas mesmo os artefatos serão entendidos de maneiras diferentes por pessoas que vêm até eles com interpretações diferentes, que emergem de diferentes experiências sociais. Ocupando diferentes posições na rede de poder, as pessoas interpretarão seus contextos materiais de maneiras diferentes. Resu-

mind, seus mundos serão materializados de forma diferente, serão lugares diferentes. Essas diferenças na compreensão podem propiciar lutas pela hegemonia, a respeito da definição da realidade. Entretanto, seria um erro argumentar, nessas circunstâncias, que um grupo tem a verdadeira compreensão da situação, enquanto outro está trabalhando sob “falsa consciência”

Assim, para tentar chegar a alguma espécie de conclusão, sugeri que o pensamento moderno, que separa o mental e o material, a sociedade e a natureza, em esferas distintas, torna a tarefa de interpretar as coisas materiais parecer, ao mesmo tempo, tanto fácil demais como difícil demais. Os empiristas acreditavam que o *status* dos objetos era auto-evidente: estou sugerindo uma situação muito mais complexa, que faz do estudo dos artefatos, ao mesmo tempo, mais desafiador e potencialmente mais recompensador. A vida social humana é inerentemente relacional: tudo o que fazemos e tudo o que somos é efetivado por meio de relações. O mundo material não é extrínseco àquelas relações e artefatos estão implicados nas maneiras pelas quais criamos, damos sentido e levamos nossas vidas diárias. Para um arqueólogo, isto significa que a tarefa de tentar entender o passado se torna mais parecida com a Antropologia. Tentamos nos relacionar com o testemunho material, tal como o etnógrafo entra na conversação com seu informante. Mas, no mesmo instante, estou sugerindo que a apreensão do mundo material é um fenômeno social. Como as coisas são materializadas, dependem da linguagem das concepções, da experiência e das relações de poder que convergem em uma experiência particular. Assim, da mesma forma que não podemos olhar para o passado antigo e imaginar que aquelas pessoas entendiam seus próprios corpos da mesma maneira que nós o fazemos no presente, assim nós, igualmente, não podemos imaginar que a significância da cultura material é fixa e imutável. Isso sublinha o ponto que a “conversação” entre o passado e presente, que está envolvida na interpretação, é uma que não poderá nunca ser completa. Quanto mais sabemos sobre um mundo material passado, mais é provável que achemos que estamos longe de uma compreensão total.

Referências bibliográficas

- BENDER, B.
1998 *Stonehenge: Making Space*. London: Berg.
- BUTLER, J.
1993 *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. London: Routledge.
- CHILDE, V.G.
1936 *Man Makes Himself*. London: Watts.
1942 *What Happened in History*. Harmondsworth: Penguin.
- COTTINGHAM, J.
1992 Cartesian dualism: theory, metaphysics and science. J. Cottingham (Ed.) *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge, Cambridge University Press: 236-56.
- FOUCAULT, M.
1977 *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage.
1978 *The History of Sexuality*. Volume 1: *An Introduction*. London: Perigee.
1980 Truth and power. M. Foucault (Ed.) *Power/Knowledge*. Brighton, Harvester: 109-33.
1984 What is enlightenment? P. Rabinow (Ed.) *The Foucault Reader*. Harmondsworth, Peregrine: 32-50.
- HEIDEGGER, M.
1962 *Being and Time*, translated by J. Macquarrie and E. Robinson. Oxford: Blackwell.
1993 Letter on humanism. D.F. Krell (Ed.) *Martin Heidegger: Basic Writings* (Second Edition). London, Routledge: 213-65.
- HULL, C.L.
1997 The need in thinking: materiality in Theodor W. Adorno and Judith Butler. *Radical Philosophy*, 84: 22-35.
- JORDANOVA, L.
1989 *Sexual Visions: Images of Gender in Science and Medicine Between the Eighteenth and Twentieth Centuries*. London: Harvester Wheatsheaf.
- LACLAU, E.; MOUFFE, C.
1987 Post-Marxism without apologies. *New Left Review*, 166: 79-106.
- LATOUR, B.
1993 *We Have Never Been Modern*. London: Harvester Wheatsheaf.
- MARX, K.
1970 *Capital*, Volume 1. London: Lawrence and Wishart.
- MUGERAUER, R.
1985 Language and the emergence of the environment. D. Seamon; R. Mugerauer (Eds.) *Dwelling, Place and Environment*. New York, Columbia University Press: 51-70.
- STRATHERN, M.
1988 *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.
- STRUM, S.; LATOUR, B.
1987 Redefining the social link: from baboons to humans. *Social Science Information*, 26: 783-802.
- THOMAS, J.S.
1996 *Time, Culture and Identity: An Interpretive Archaeology*. London: Routledge.
- TRIGGER, B.G.
1989 *A History of Archaeological Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.