

# REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 34 No. 1 Janeiro – Abril 2021

ARTIGO

DE IMAGENS E GENTES-ROCHA:

ARTE RUPESTRE, RELACIONALIDADE E INTRA-AÇÃO

José Roberto Pellini\*

## RESUMO

Em contraposição aos modelos representacionistas, presentes na Arqueologia, proponho abordar as imagens presentes nos sítios Céu Estrelado e Família, localizados em Canindé do São Francisco, Sergipe, a partir de um entendimento relacional do mundo, em que as categorias de seres não são preestabelecidas e sim fluidas, como resultado de cortes agenciais em processos de *intra-ação*. Dentro desse contexto, tentemos realizar um exercício interpretativo e imaginar, por exemplo, que as imagens representam não figuras bidimensionais estáticas, ou representações simbólicas, mas seres não-humanos sencientes, algo que poderíamos chamar de gentes-rocha. Muito mais que verdades, este artigo propõe um exercício e uma provocação.

**Palavras-chave:** ontologia; intra-ação; arte rupestre.

\* Laboratório de Ontologias, Sentidos e Afetos. Departamento de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail [jrpellini@gmail.com](mailto:jrpellini@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3012-5288>.

## OF IMAGES AND ROCK PEOPLE: ROCK ART, RELACIONALITY AND INTRA-ACTION

---

### ABSTRACT

In contrast to the representationist models present in Archaeology, I propose to approach the images present in rockshelter sites Céu Estrelado e Família, located in Canindé do São Francisco, Sergipe, from a relational understanding of the world, where the categories of beings are not pre-established but fluids and the result of agential cuts in intra-action processes. Within this context, let us try to perform an interpretive exercise and imagine, for example, that images represent not static two-dimensional figures, symbolic representations, but sentient nonhuman beings, something we might call Rock People. Much more than truths this article proposes an exercise and a provocation.

**Keywords:** ontology; intra-action; rock art.

## DE IMÁGENES Y GENTE-ROCA: ARTE RUPESTRE, RELACIONALIDAD E INTRA-ACCIÓN

---

### RESUMEN

En contraste con los modelos representacionistas, presentes en la Arqueología, propongo abordar las imágenes presentes en los sitios Céu Estrelado e Família, ubicados en Canindé do São Francisco, Sergipe, desde una comprensión relacional del mundo, donde las categorías de seres no están preestablecidas, sino que son fluidas y el resultado de cortes agenciales en procesos intra-acción. En este contexto, intentemos llevar a cabo un ejercicio interpretativo e imaginamos, por ejemplo, que las imágenes no representan figuras bidimensionales estáticas, representaciones simbólicas, sino seres no-humanos sensibles, algo que podríamos llamar gente-roca. Mucho más que verdades, este artículo propone un ejercicio y una provocación.

**Palabras clave:** ontología; intra-acción; arte rupestre.

## TRANSGRESSÃO E DESCONFORTO

Tarde nublada em Canindé de São Francisco. Sigo com alguns alunos e os técnicos do MAX, o Museu de Arqueologia de Xingó, para a Fazenda Mundo Novo, mais especificamente para o sítio arqueológico conhecido popularmente como Céu Estrelado. Eu já conheço bem o sítio. Estive aqui diversas vezes desde que assumi o cargo de coordenador científico do MAX e dei início a uma pesquisa sobre os sítios rupestres da região, mas é a primeira vez que venho no final da tarde e será também a primeira vez que experimento o sítio à noite. É interessante como o trabalho da arqueologia se concentra de dia, é como se trabalhássemos em uma agência bancária. A desculpa é que precisamos de luz para escavar, para observar e analisar as características do solo, da vegetação e dos objetos. Não vou negar que a luz do dia facilita muita coisa, mas a que custo? Penso que ao focarmos o nosso trabalho quase que exclusivamente no período diurno, deixamos de fora uma série de experiências que podem ser decisivas para a interpretação do sítio e da paisagem, afinal de contas nossa vida não acontece só de dia. Há uma série de encontros e desencontros que acontecem à noite, sob a luz das estrelas e do luar, mas que são constantemente ignorados pelo trabalho arqueológico, porque precisamos de luz para escavar e analisar nosso entorno. Deixar de fora o período noturno em nossas análises significa deixar de fora pelo menos 50% de todas as experiências vividas por aqueles que aqui estiveram; significa dar maior importância aos eventos diurnos que aos eventos noturnos; significa privilegiar a visão e deixar de lado outros sentidos e afetos. Mas hoje será diferente, pois vamos dar espaço à noite com seu imaginário e seus mistérios.

A van do MAX estaciona perto do sítio. Caminhamos lentamente por entre a vegetação densa da caatinga. Logo uma clareira se anuncia e a entrada do abrigo surge. Os alunos estão agitados e começam rapidamente a explorar o local. Parece que os corpos, domesticados, contidos e presos durante a viagem de van, pedem agora liberdade e movimento. Alguns saem sozinhos, outros em grupo. Eu e Railda ficamos no abrigo principal observando e conversando sobre o sítio. O Abrigo Dom Helder, mais conhecido localmente como Abrigo Céu Estrelado, por conta da presença de pinturas rupestres no teto do abrigo que muitos interpretam como estrelas e sóis, é utilizado por caçadores da região que pernoitam no abrigo enquanto caçam mutuns. Há sinais de fogueiras por todos os lados.

Não está frio agora, venta um pouco e o sol já cruzou a linha do horizonte. Estar aqui, longe da agitação, faz com que o tempo passe a correr de modo diferente. Já não é mais o tempo do relógio, é o tempo da paisagem. A noite vai chegando de mansinho e as cores do abrigo e da paisagem vão mudando paulatinamente. O brilho platinado intenso dos paredões de arenito vai se tornando avermelhado ressaltando traços e características que pareciam que nunca estiveram lá. São fissuras, musgo, sinais de oxidação, que durante o dia passam despercebidos; não existem. A vegetação colorida, densa e individualizada durante o dia, sob o manto da noite se torna uma só. É como se o abrigo e a paisagem se transformassem em outra paisagem e em outro abrigo. É como se o abrigo e a paisagem fossem revelando seus segredos e seus mistérios, sua outra e talvez verdadeira personalidade, aos olhos da noite.

Cláudio, o motorista do MAX, juntamente com alguns pesquisadores do museu, já coletou madeira e a fogueira já está acesa. Procuramos acender uma das fogueiras utilizadas pelos caçadores. Nós escolhemos uma que estava mais na borda do abrigo. Demora um pouco, mas todo mundo, e somos onze no total, acaba por entrar no abrigo em busca de luz.

Já são quase 10 horas da noite e as conversas seguem animadas. Fico mais distante observando as cores internas do abrigo. Fico surpreendido como o abrigo e a paisagem

podem mudar tão rápido. Cerca de 4 horas atrás, tudo parecia duro, frio, estático, agora tudo me parece mais aconchegante, convidativo, vivo, ainda mais com os tons de vermelho que colorem o abrigo por conta da luz da fogueira. Começa a ventar um pouco mais forte e as chamas da fogueira ficam mais agitadas e rebeldes. Começo a me dar conta que quanto mais agitadas as luzes da fogueira, mais agitado e vivo parece o abrigo. Parece que tudo se move, as paredes, as ranhuras, as pequenas rochas no chão. De repente um movimento mais abrupto chama a minha atenção. Parece que as imagens do paredão se moveram. Tento furtivamente ignorar fingindo que nada aconteceu. Mas elas se movem de novo, e de novo e mais uma vez. Meu coração dispara. Respiro fundo e fixo meu olhar tentando entender o que está acontecendo. Percebo que cada vez que as chamas da fogueira se agitam as imagens nas paredes se movem. Fico animado e excitado, mas ao mesmo tempo incomodado e nervoso. O movimento das imagens me deixa confuso e minha cabeça começa a girar com tantos pensamentos, afetos e intensidades. É muito difícil aceitar, depois de anos de educação cientificista, que seres ditos inanimados possam se comunicar, se mover, ter vida. Seguindo meu treinamento acadêmico e científico, tento diminuir meu desconforto racionalizando a cena e chego à conclusão que a sensação e movimento é apenas o resultado dos efeitos de sombra e a luz projetadas pelas luzes da fogueira. Mas o desconforto permanece. Me levanto e mudo de posição, ando pelo abrigo, mas não importa onde esteja, as imagens continuam a bailar. Parece até que elas querem me provocar, me desafiar. Saio do abrigo e me dou conta que não fui só eu que experimentei as imagens se movendo. Alguns alunos também tiveram essa sensação, mas eles parecem menos incomodados do que eu. Talvez eles não estejam ainda tão domesticados quanto eu e aceitem melhor as diferentes potencialidades do mundo. Volto para dentro do abrigo e fico olhando o bailar das imagens, tentando entender o que elas querem me dizer, mas nada acontece, pois essa é uma linguagem que ainda não entendo perfeitamente.

É quase uma da manhã e decidimos ir embora, mesmo porque o frio vai aumentando. Subimos na van e seguimos direto para o alojamento do MAX. Todos estão muito cansados. Sigo calado e pensativo durante todo o trajeto de quase uma hora. Deixo os alunos e vou para o hotel tentar dormir, mas o sono não vem e, mesmo tentando racionalizar tudo o que aconteceu no sítio Céu Estrelado, sigo incomodado. Me ponho a escrever. Fico pensando nas conversas que tenho com uma grande amiga e antropóloga, Bernarda Marconetto e me pergunto como se perguntasse a ela: Como separar seres animados e inanimados, humanos e não-humanos se, por exemplo, uma imagem rupestre, tida como algo inanimado, baila com intensidade à luz do luar?; se uma rocha pode ser pensada como um mineral, mas também como um ser consciente e ativo, como a Pedra de Nunkui, considerada pelos Jívaros da Amazônia um ser vivo e consciente que pode vagar livremente por onde queira e beber o sangue de crianças (DESCOLA, 2006, p. 93)?; se os sonhos podem ser pensados como uma atividade neurológica ou, como acreditam os Belyuens da Austrália, ser um ente que se apropria do órgão reprodutor humano para produzir seus próprios descendentes (POVINELLI, 1995)?; se um machado pode ser pensado como uma ferramenta lítica ou um ser roncadador, como acreditam os Wajãpi da Amazônia (CABRAL, 2017)?; o que devemos fazer quando uma pessoa diz que uma rocha não é uma rocha, mas é uma pessoa, ou quando afirma que uma imagem rupestre é um ser vivo e consciente e não apenas uma representação estática e bidimensional? Achar que estas concepções são equivocadas, atrasadas, supersticiosas? Devemos atribuir essas diferenças de conceitos ao relativismo cultural? Segundo Alberti *et al.* (2011), não. De acordo com os autores, uma resposta ontológica melhor é que se essas afirmações nos parecem irracionais é porque temos pensado nelas de maneira errada, ou seja, temos interpretado a rocha e a imagem de maneira errada. Se alguém diz

que uma rocha é uma pessoa ou uma imagem é um ser vivo, é porque esse alguém está levando em consideração algo diferente daquilo que falamos quando dizemos que a rocha e a imagem não são pessoas ou seres vivos.

Viveiros de Castro (2013) chama essa situação de equívoco. Para ele, um equívoco não é um erro ou falha de comunicação, mas a incapacidade de entender que o conhecimento não é necessariamente o mesmo. Segundo o autor, tal conhecimento não estaria relacionado à formas imaginárias de ver o mundo, mas a mundos reais pensados e experimentados de maneira diferente (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 11). Nesse contexto, não teríamos dois lados discordando sobre coisas, teríamos dois lados falando de coisas diferentes e, sendo assim, não há escolha de lado para ser feita e isso torna possível uma rocha ser uma pessoa, a mandioca ter um comportamento vampiresco ou as pinturas presentes no sítio Céu Estrelado serem seres animados (ALBERTI *et al.*, 2011).

Segundo Latour (1993), esses equívocos têm sua origem nas duas grandes divisões que, segundo ele, criaram nossa suposta modernidade. A primeira divisão foi aquela que resultou no reconhecimento dos humanos como fundamentalmente diferentes dos demais seres do mundo natural. Nesse processo criou-se um estilo de vida que estabeleceu uma diferença ontológica entre natureza e cultura e entre humanos e não-humanos que se propunha universal. Decorrente dessa primeira divisão, veio uma segunda divisão que passou a categorizar os humanos entre modernos e não modernos. Ao longo de todo esse processo, quantificamos e tornamos o mundo estéril. “Destruímos o mundo em teoria antes de destruí-lo na prática” (CAPRA, 1997, p. 108).

Nessa perspectiva, meu desconforto diante do bailar das imagens é moderno, científico, quantitativo, seguro, normativo, pois não admite a possibilidade de imagens dançarem. As imagens, por sua vez, são elementos transgressores porque questionam e desafiam as verdades universais de minha própria modernidade. Somos modernos, a ciência é moderna e é isso que gera o desconforto quando encaramos algo transgressor, disruptivo, como as imagens que bailam em um abrigo rupestre. Ver e sentir as imagens se movimentando gera incômodo, pois vai contra tudo que aprendemos a acreditar como modernos, vai contra a divisão ontológica entre natureza e cultura, entre humanos e não-humanos, entre modernos e não modernos.

O que aconteceria se nós, arqueólogos e cientistas humanos, aproveitássemos o incômodo, o desconforto e o equívoco - já que, como diz Viveiros de Castro (2002), é impossível se livrar do equívoco - para pensar em formas alternativas de abordar essas imagens? Por que não ativar o equívoco de modo consciente para subverter a ordem estabelecida? Fazendo isso, a pergunta muda. O que aconteceria se tentássemos encarar com mais seriedade que o mundo não é composto apenas por nossas verdades racionalistas, por um *uni-verso*, uma única consciência e uma única natureza, por sujeitos e objetos com características pré-definidas, mas sim composto por mundos e verdades alternativas, onde sujeitos e objetos se definem somente dentro da relação na qual eles estão inseridos; se passássemos a aceitar seriamente que, para algumas pessoas, seres não-humanos podem ter vida e consciência; se realmente levássemos em conta as ontologias do outro e não, como diz Viveiros de Castro (2002, 2013), considerássemos as ontologias do outro como uma representação equivocada, fragmentada e parcial de nossa ontologia ocidental? A resposta? Talvez uma revolução...

## UM MUNDO DE CONTROVÉRSIAS

A negação por parte do mundo acadêmico e científico de que seres não-humanos não possuem agência própria está intrinsecamente ligada à ideia de que agência é algo que pressupõe intencionalidade e consciência (GOSDEN, 2005). Agentes precisam ser seres conscientes e consciência é pensada no mundo acadêmico como uma exclusividade

humana, um atributo biológico inato. Como plantas, objetos e imagens não possuem consciência, eles seriam incapazes de desenvolver qualquer tipo de agência real. Nesse pensamento, humanos e não-humanos são diferenciados pela presença ou não de elementos interiores como alma, linguagem, subjetividade, consciência e intencionalidade. Descola (2015), em sua proposta das quatro ontologias fundantes, chama esta maneira de ver e se relacionar com o mundo de Naturalismo. Segundo o autor, no mundo naturalista não é a continuidade material, o corpo, que diferencia humanos e não-humanos, mas a descontinuidade dos elementos interiores.

No extremo oposto ao Naturalismo, segundo Descola (2010, 2015), temos a ontologia animista. Diferentemente do que propôs Tylor (1871), que a partir de uma abordagem evolucionista via o animismo como uma crença primitiva e infantil, Descola defende que o Animismo, antes de ser uma crença, é uma forma específica de ver e se relacionar com o mundo que difere essencialmente do Naturalismo. Conforme o autor, no Animismo, o que diferencia humanos dos não-humanos não é a interioridade, mas a forma dos corpos. No Animismo, segundo Descola, há uma descontinuidade material e uma continuidade de interioridades e, sendo assim, embora humanos e não-humanos tenham corpos diferentes, eles compartilham elementos interiores como subjetividade, consciência e intencionalidade. Como demonstra Descola (2015, p. 13):

(...) humanos e todo tipo de não-humanos com os quais interagem possuem fisicalidades diferentes, nas quais suas idênticas essências internas estão alojadas, muitas vezes descritas localmente como roupas que podem ser doadas ou descartadas, dando ênfase a sua autonomia em relação às interioridades que as habitam. Não-humanos se veem como humanos, pois é dito que acreditam compartilhar com estes de um mesmo tipo de alma, ainda que distintos dos humanos por seus corpos diferenciados.

Na proposta anímica de Descola, subjetividade e consciência deixam de ser uma prerrogativa e uma exclusividade humana. Aqui, seres considerados pelo Naturalismo como inanimados, como árvores, rochas e mesmo pinturas rupestres, passam a ser considerados como seres sencientes e conscientes. Ao compartilharem interioridades, humanos e não-humanos podem estabelecer variados tipos de relação como, por exemplo, relações de parentesco, amizade, hostilidade ou troca. Segundo Descola, o caráter social das relações dentro do animismo se dá porque muitas sociedades anímicas, como é o caso das sociedades ameríndias, experimentam sua realidade com base na ideia de que no passado todos os seres eram humanos e por algum motivo deixaram de ser. Dessa maneira, hoje todos seriam pessoas, seres sociais, mas só algumas delas seriam pessoas humanas. Sendo assim, em contraste com a ontologia naturalista que pensa a interação entre humanos e não-humanos a partir de um viés que privilegia o natural, a ontologia animista pensa nessa relação de forma social e relacional (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Um exemplo das diferenças entre a ontologia naturalista e a anímica pode ser visto na chamada Controvérsia de Valladolid (CARRIERRE, 2003, FIGUEIREDO JUNIOR, 2011). A controvérsia foi um debate público estabelecido entre o dominicano Bartolomeu de Las Casas e Juan Ginés de Sepulveda, a pedido da coroa espanhola que tinha como objetivo provar se os indígenas do Novo Mundo tinham uma alma que poderia ser salva. O debate foi instituído após diversas denúncias dos dominicanos sobre os mal tratos dos indígenas pelos conquistadores espanhóis, que viam suas ações justificadas diante da suposta ausência de alma dos indígenas. Se os indígenas não tinham alma, não poderiam ser considerados humanos e isso justificava não apenas a escravidão, mas também o tratamento violento dispensado aos indígenas. Para defender a tese da falta de alma entre os indígenas, foi convocado Sepulveda, que acreditava que os índios, devido a sua

ignorância, não possuíam alma e, sendo assim, poderiam, segundo a tese Aristotélica, ser considerados como escravos naturais. Las Casas, ao contrário, acreditava que os indígenas eram filhos de Adão e que sua suposta ignorância não era uma prova da falta de alma, mas apenas do desconhecimento das leis de Deus. No centro do debate estava a ideia naturalista de que todos os seres têm corpo, mas nem todos os seres têm alma.

Enquanto o debate de Valladolid se desenrolava, do outro lado do Atlântico outra controvérsia se montava, a Controvérsia das Antilhas. Levi-Strauss (1957, p. 74), nos conta que:

(...) ao mesmo tempo, aliás, e em uma ilha vizinha (Porto Rico, conforme o depoimento de Ovide), os Índios trabalhavam na captura dos brancos e em fazê-los apodrecerem por imersão, pois montavam guarda durante semanas em volta dos afogados para saber se eles estavam ou não submetidos à putrefação

Diferente dos espanhóis de Valladolid, os indígenas aqui não estavam preocupados em identificar corpos e almas, porque para eles era o entendimento das pessoas, da composição múltipla de uma pessoa, é que era importante.

Outro exemplo do embate entre a ontologia naturalista e anímica aconteceu recentemente no Equador, na Bolívia e no Peru. Enquanto no Equador o agora ex-presidente Rafael Correa classificou de infantil a citação à Pachamama na Constituição do País, na Bolívia e no Peru, seres da terra foram convocados pelas comunidades indígenas para atos políticos contra a exploração do meio ambiente. Como demonstrou Cadena (2014), a entrada dos *tirakuna*, entidades não-humanas sencientes ligadas à terra, na política em alguns países latino-americanos rompe com a divisão entre natureza e cultura que é um dos elementos fundadores da própria política. Para a autora, a reação de Correa, assim como a de outros “*autoproclamados civilizados e urbanos*”, não é surpresa, já que a classe política no Equador, na Bolívia e no Peru, costuma tratar as ontologias do outro como resíduos exagerados e infantis de um erro epistemológico.

A dificuldade dos espanhóis em aceitar uma visão de mundo diferente que a sua própria, ou de políticos equatorianos, bolivianos e peruanos de aceitarem a presença de seres não-humanos na política, deriva em grande parte da visão racionalista da existência de um único cosmos e de uma única verdade (LATOURET, 2018). Se o cosmos é único, a natureza e as verdades do mundo deveriam ser também únicas e compartilhadas por todos os humanos. Aqueles que divergissem desse pensamento, dessa verdade e desse cosmos único, deveriam ser instruídos e educados, pois a partir do momento em que os humanos compartilham as mesmas características fundamentais, sua visão de mundo deveria ser a mesma em todos os lugares. Nesse *uni-verso* naturalista, não apenas os diferentes seres têm papéis e características pré-definidas como aqueles que divergem dessas ideias são qualificados como exóticos, primitivos, infantis ou mesmo demoníacos. Nesse mundo, não existe a possibilidade de uma imagem ser algo mais que uma imagem. Nesse mundo, como disse Karamakate no filme *o Abraço da Serpente*, rochas, árvores e animais ficaram em silêncio. Nesse mundo, só restam desenhos nas rochas...

## UM MUNDO DE RELACIONALIDADES

Se no Naturalismo os seres são definidos, *a priori*, no animismo sujeito e objeto, humanos e não-humanos, se tornam sujeito e objeto, humano e não-humano, a partir de uma relação. Aqui, diferente do Naturalismo, sujeito e objeto não carregam consigo propriedades que preexistem ao fenômeno no qual eles se manifestam, desde que suas propriedades sejam provenientes dos fenômenos dos quais eles são partes constituintes. Se objetos cessam sua ação de relação, eles deixam de existir (DUDLEY, 2012; GELL 1998; EDWARDS *et al.*, 2006). Ou seja, esse é um mundo onde as coisas existem somente

em relação à outras coisas. Objetos são fenômenos relacionais e propriedades são histórias e não atributos (BARAD, 2003). A realidade nesse modelo não é resultado da pré-existência de objetos e propriedades, e sim da existência de fenômenos que são em essência relacionais. Nesse mundo, as figuras do sítio Céu Estrelado podem ser animadas, ter agência, personalidade e identidade, desde que elas sejam fruto de uma relação em que nem o humano nem o não-humano tem preponderância, mas se estabelecem um em virtude do outro dentro de uma relação que é essencialmente encorpada. Aqui, nem discurso nem matéria podem ser considerados como preponderantes ou pré-existentes.

Barad (2007) defende que, ao contrário do que sugere Giddens (1979) e Bourdieu (1990), não deve haver uma diferença ontológica entre matéria e discurso, considerando que todos são resultado de um processo de tornar-se, sendo assim, fundamentalmente agenciais. Segundo ela, o problema com as teorias co-deterministas (DEPELTEAU, 2008), como a Teoria da Prática de Bourdieu e a Teoria da Estrutura de Giddens, é que prática e discurso são considerados como ontologicamente diferentes da matéria. Isso não apenas sedimenta o pensamento Naturalista, como acaba criando um abismo ontológico através do qual somente uma relação fraca pode ser sustentada, desde que matéria e discurso se apresentam como elementos diferentes. Para os autores co-deterministas esse abismo é essencial porque permite que a matéria não seja obscurecida pelo discurso. A prática, nesse cenário, é apenas um mediador entre o conhecimento e o engajamento agencial com o material. Segundo Jones e Boivin (2010), as abordagens co-deterministas e representacionais, em que coisas e pessoas existem em uma relação de mútua dependência e mútua construção, servem apenas para remodelar as oposições entre sujeito e objeto. Para os autores, a aceitação do conceito de agência deveria envolver a aceitação do conceito de agência material, pois um não pode ser tratado como real enquanto o outro é tratado como bizarro ou um erro ontológico. Tal posicionamento só reforça a oposição entre sujeitos humanos animados, que exercem agência, e o objeto material inanimado, inerte, que sofre a ação.

Para Barad (2012), matéria e discurso são materializados de modo conjunto através das práticas e, dessa maneira, são produtos das condições materiais que as produzem. Aqui, não há o abismo ontológico, pois matéria e discurso são abertos e totalmente engajados. Para a autora, coisas não podem interagir porque interação pressupõe, no mínimo, duas entidades pré-existentes. Para ela, o que existe é *intra-ação*. A noção de *intra-ação* ou *trans-ação* é diferente da ideia de inter-ação defendida pelos co-deterministas, como Bourdieu e Giddens, uma vez que nega que os atores sociais e suas ações possam ser entendidos como coisas preexistentes fora das relações sociais. Os atores e ações sociais são o que são, em algum momento e espaço específicos, apenas através de cadeias empíricas de *intra-ações*. Nesse sentido, suas propriedades são sociais não porque são determinadas pela sociedade, mas porque elas ocorrem por meio de *intra-ações* (DEPELTEAU, 2015).

Nesse modelo, o humano e o não-humano, sujeito e objeto, não são entidades independentes separadas por limites claros, mas fenômenos relacionais cujas *intra-ações* contínuas produzem uma série infinita de configurações e reconfigurações locais e contingentes da realidade (MCNAY, 2016). A cada nova *intra-ação*, processos senso-afetivos, que não podem ser pensados como uma exclusividade humana, mas como um processo relacional distribuído, nós e outras formas de existência, atualizamos as potencialidades do mundo e materializamos a realidade de nosso entorno (PELLINI, 2018). Através de processos senso-afetivos, nós e outras formas de existência, a partir de cortes agenciais que capturam e ignoram informações de uma assembleia (DELEUZE, 1987), atualizamos algumas das inúmeras potencialidades do mundo, dando forma, assim, à realidade. Em outras palavras, a realidade é fruto de cortes agenciais que

reorganizam as potencialidades das assembleias material-discursivas, através de processos de *intra-ação*. Diferentes *intra-ações* implicam em diferentes reconfigurações do conjunto de potencialidades, que por sua vez implicam em identidades diferenciadas, nascidas e experimentadas de maneiras alternativas em cada nova relação, dentro de um contínuo espaço-temporal.

Nesse fenômeno relacional, todas as partes do fenômeno têm igual importância ontológica. Dessa maneira, não podemos imputar sobre o humano ou sobre o não-humano maior ou menor importância. Ambos são peças essenciais e de igual valor dentro da relação, sem suas partes o conjunto não funciona. Nesse modelo, o mundo não é estático e passivo, o mundo não é um cenário ou um conjunto de significações que estão esperando uma organização. O mundo é relacional, dinâmico e vibrante. Humanos e não-humanos não existem de forma independente uns dos outros, separados em domínios ontológicos discretos, eles existem no mesmo plano de imanência (DELEUZE; GUATTARI, 1984) compartilhando sentidos, afetos e percepções. Sendo assim, podemos pensar que, dependendo de como se estabelece nossa relação com as pinturas de um sítio rupestre, que em si já é uma categoria estanque e delimitadora de nosso encontro, ela será uma pintura, um agente animado, uma representação ou qualquer outra coisa, inclusive coisa nenhuma. A diferença é que não podemos determinar de antemão qual dessas alternativas são corretas e verdadeiras como se preconiza no mundo naturalista.

No mundo relacional, modernos e não modernos, primitivos e civilizados, humanos e não-humanos, animados e inanimados perdem seu sentido, considerando que essas categorias não podem ser pensadas como antecedentes da relação na qual elas são materializadas. Nesse modelo de mundo, onde a relação é ontologicamente precedente, não há uma definição, *a priori*, dos tipos de seres que dão forma ao social, desde que corpos, ou seja, toda e qualquer matéria, são atualizados, reconhecidos e significados através de um conjunto de relações. Aqui, as experiências compartilhadas, o cotidiano, as rotinas, o encontro fugaz, o movimento encorpado, os gatilhos mnemônicos, as habilidades práticas, a intensidade afetiva e as disposições sensoriais fazem parte de um todo. A matéria, nesse caso, “*is neither fixed and given nor the mere end result of different processes. Matter is produced and productive, generated and generative. Matter is agentive, not a fixed essence or property of things*” (BARAD, 2007, p. 137).

Sendo assim, matéria não é algo fixo, mas é um devir (BARAD, 2010), uma aglutinação de agências e o efeito de um fenômeno de material-discursivo continuado. Nesse mundo, as pinturas do sítio Céu Estrelado podem ser agentes animados, podem ser apenas pinturas ou podem não ser nenhuma dessas duas coisas.

## PROVOCAÇÕES

Pensar o mundo de maneira relacional traz novas e provocantes possibilidades de interpretação. Pensemos nas imagens rupestres, por exemplo. No estudo da arte rupestre em Arqueologia, e da arte em geral, é comum pensar e abordar a imagem como representação, algo que requer decodificação e interpretação. Nesses estudos, predomina a crença de que existe uma distinção ontológica entre representações e o que as representações representam, onde o que é representado independe das formas de representação. Nesse modelo, tendemos a assumir que a realidade é algo dado, pré-existente e universal e que apenas sua leitura é que é variável. Aqui, os elementos materiais são, na realidade, uma representação do eu ou da sociedade, de uma norma ou regra social, de um processo de adaptação extra somático ou mesmo de um elemento simbólico e, sendo assim, os objetos representam algo mais que eles próprios, são um reflexo de normas, ideias, simbolismos e discursos. Nessas abordagens, a arte rupestre é concebida como o elemento que confere significância ao espaço, ou seja, é a ação humana

de pintar que confere significado ao espaço que, por sua vez, passa a ser visto não mais como espaço, Natureza intocada, pré-existente e neutra, mas sim como paisagem, espaço que é modificado pelo agente humano. Aqui, para um espaço ter significado e se tornar paisagem ele precisa invariavelmente se tornar cultural (WALLIS, 2009; PELLINI, 2014). Esse tipo de abordagem acaba não apenas privilegiando o elemento humano, mas acaba por cristalizar a dicotomia entre cultura e natureza, como domínios separados.

Ver as imagens do sítio Céu Estrelado movimentando-se embaladas pelo trepidar das luzes da fogueira não condiz com essas alternativas interpretativas, pois a imagem aqui parecia viva e não apenas uma representação estática. Isso me mostrou não somente que era necessário ir ao desconhecido para interpretar as imagens desse e de outros sítios na área da Fazenda Mundo Novo, mas, principalmente, que talvez o poder da imagem não venha meramente do que ela representa ou significa, mas do que ela faz quando me relaciono com ela, ou seja, de sua capacidade de afetar e ser afetada dentro da relação que estabeleço com ela, bem como dos esquemas ontológicos envolvidos na relação (PELLINI, 2018). Nesse sentido, muito mais que imagens estáticas ou não estáticas, devemos considerar principalmente a maneira pela qual se constroem as relações que estabelecemos com as imagens. Como tem apontado Porr e Bell (2012, p. 181):

*When the Western epistemology classifies rock images as 'rock art', and studies it according to various academic disciplinary methodologies where the focus in Australia is predominantly on chronology, and materiality—the age of the paintings and the kinds of materials used in their execution, even to record the stories that attach to the images—the process subjugates the Indigenous narrative to an alien scrutiny that inevitably fragments meaning, and denies its contemporary relevance to their living relational ontology. In a public lecture, Mowaljarlai drew attention to the culturally different way of apprehending the images and their meanings. In an impassioned explanation of the place rock paintings have in his people's law and culture, he said, We have never thought of our rock paintings as 'Art'. To us they are images. IMAGES with ENERGIES that keep us ALIVE—EVERY PERSON, EVERYTHING WE STAND ON, ARE MADE FROM, EAT AND LIVE ON. Aborigines know that they stimulate the energies that bring increase and renewal by retouching sacred objects, painting or repainting, talking to the images, and dancing and singing at important sites.*

Como demonstra o autor, as imagens, antes de serem representações, são seres não-humanos repletos de energia e ação. Aqui, a paisagem não tem seu significado atrelado exclusivamente à ação humana, mas é significada e habitada por pessoas, sendo que só algumas delas são humanas (DESCOLA, 2010).

Embora evidências arqueológicas e etnográficas demonstrem que em várias partes do mundo, seja na América, Europa ou Oceania, grupos humanos pensam a paisagem, objetos e imagens de forma anímica (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; SANTOS-GRANERO, 2006; CABRAL, 2017; MARCONETTO, 2018; HABER, 2009), ainda são raros os trabalhos em que o animismo e a relacionalidade funcionam como elemento interpretativo para a arte rupestre (OUZMANN, 2005; WALLIS, 2009, 2013; PORR; BELL, 2012; HARRISON-BUCK, 2012; BROWN; EMERY, 2008). Isso se dá por uma série de razões: em primeiro lugar, porque em Arqueologia a arte é pensada de modo representacionista; em segundo lugar, porque paisagem é concebida de forma naturalista, como cenário ou recurso, e o comportamento humano, em geral, é pensado a partir de orientações ecológico-evolutivas; por fim, porque arqueólogos em geral, especialmente no Brasil, demonstram certa resistência no que se refere ao uso de dados etnográficos.

Em contraposição a esses modelos e sobretudo ao modelo representacionista, proponho abordar as imagens presentes nos sítios Céu Estrelado e Família, a partir de um entendimento relacional do mundo, onde as categorias de seres não são preestabelecidas e sim fluidas, como resultado de cortes agenciais em processos de *intra-*

*ação*. Dentro desse contexto, tentemos realizar um exercício interpretativo e imaginar, por exemplo, que as imagens representam não figuras bidimensionais estáticas, representações simbólicas, mas seres não-humanos sencientes, algo que poderíamos chamar de gentes-rocha. Imaginemos que esses locais são visitados por grupos humanos justamente para que eles possam se relacionar e negociar com as gente-rocha. Imaginemos que foram as próprias gente-rocha que pediram, em transe ou sonhos, ou mesmo através de uma comunicação direta, para serem criados (POVINELLI, 1995). Aqui, o ato de pintar ou de gravar a rocha não pode ser visto como a criação de um registro, mas deve ser considerado como o ponto em que estes seres se materializam. Aqui, o artista ou o xamã funciona como um demiurgo que potencializa o caos e materializa o ente. Ao criar a pintura, o artista ou xamã atribui a ela “uma essência interior e inicia um intercâmbio recíproco entre si e o objeto” (VANPOOL; NEWSOME, 2012, p. 4).

Dessa maneira, cada traço do artista materializa a vida que está ali na rocha. A tinta traz a essência da terra e vitaliza com seu poder a imagem que atualiza a vida presente. Se nós, humanos, somos uma criação e ganhamos vida através da ação de outros seres humanos, as gente-rocha ganham vida, ou melhor, se materializam, através da ação de agentes potencializadores. Ao invés de ser só uma figura representativa, a gente-rocha passa a ser uma presença afetiva. O humano olha para ela e não vê apenas um traço, mas sente outro ser. Aqui não estamos falando de humanos imaginando as imagens com vida, mas a imagem viva em seu próprio direito, a gente-rocha. Nascida ou materializada pela energização das potências vitais e com a ajuda de agentes humanos, ela vive, respira, ouve, se comunica, se alimenta. Por que não pensar em um humano, talvez xamã, se comunicando com os seres não-humanos e materializando as gente-rocha? (DOWSON; PORR, 2001). A gente-rocha aqui não é uma criação da imaginação do humano, ela nasce de um diálogo dinâmico que o humano estabelece com os seres não-humanos. O humano não cria a gente-rocha, ele a materializa.

Se a imagem tem vida, podemos pensar que a manutenção das imagens, com o reforço e a correção dos traços da pintura, não é algo feito para preservar a representação, mas para preservar a vida da gente-rocha. A permanência da pintura é a permanência da gente-rocha e isso lhe confere direito ancestral sobre a paisagem, que não é mais paisagem, categoria moderna, mas uma arena de negociação e *intra-ação*. Como sugere Wallis (2009, p. 57), a prática de manutenção das imagens, reforçando seus traços, pode ser vista como uma forma de respeitar e manter o bem-estar dos não-humanos, perpetuando seu fluxo de vida.

Quando o traço desaparece, a gente-rocha desaparece, morre. Mas o desaparecimento pode também não ser a morte, mas ser o momento quando a gente-rocha passa para o domínio do invisível. Tanto no sítio Céu Estrelado como no sítio Família, podemos perceber figuras sobrepostas que estão se apagando ou já estão totalmente apagadas restando apenas pequenos elementos do traço original. Não teriam essas gente-rocha desaparecido e entrado no domínio do oculto? O desaparecimento das gente-rocha pode, também, ter caráter intencional, com a não manutenção proposital do corpo das gente-rocha. Imaginemos, por exemplo, que um grupo de gentes-rocha são ou se tornaram maléficos. Nesse contexto, a não manutenção dos traços resultaria no seu desaparecimento e, por conseguinte, no desaparecimento de sua influência negativa (BROWN; EMERY, 2008).

É interessante notar que no caso dos sítios da Fazenda Mundo Novo, incluindo os sítios Céu Estrelado e Família, as pinturas são feitas em suportes com a superfície áspera e rugosa. Eu nunca havia prestado muita atenção na textura das rochas de suporte onde as pinturas foram feitas. Tomava esse conhecimento como dado e irrelevante, afinal todas

as rochas da área eram iguais em seu suporte, ou seja, do ponto de vista geológico, todos os sítios rupestres estavam assentados em matacões de arenito. Mas, ao longo das visitas, me chamava a atenção que muitos perguntavam, incluso o dono da fazenda Mundo Novo: Por que as pessoas no passado pintavam nessas rochas ásperas e não nos painéis mais lisos e bonitos? Para mim, a pergunta não fazia sentido, porque, como disse, todas as superfícies pintadas pareciam iguais. O convívio com os sítios é que foi mostrando, ao longo dos dias, dos meses, dos anos, que tais superfícies, mesmo sendo compostas geologicamente do mesmo material, eram diferentes, principalmente no que se refere às texturas e formas. Algumas superfícies, de tão lisas, pareciam polidas e lustradas, enquanto outras pareciam ásperas, rugosas e irregulares. Não seria mais lógico pensar em utilizar suportes mais lisos e regulares para a execução das pinturas, já que eles estão presentes em grande quantidade e em lugares talvez mais privilegiados do ponto de vista da localização? Perto do painel principal do sítio Céu Estrelado há uma área bem protegida, com grande espaço interno, que apresenta paredes lisas e em bom estado de conservação, mas que não apresentam nenhuma pintura. Por quê? Talvez a resposta esteja justamente na questão da textura da rocha, que vista para além da estética ocidental e da objetividade científica pode representar a pele das gente-rocha. Aqui o próprio suporte poderia ser pensado como uma gente-rocha. Se o suporte não é um bloco estático, é gente-rocha, as pinturas seriam o que? Tatuagens? E o som que reverbera dentro dos abrigos, como se estivéssemos em uma concha acústica, seria o que? Sua voz?

Canoas, estrelas, sóis, círculos e outras figuras geométricas que estão presentes nas paredes podem ser seres também, em seu próprio direito e não apenas em representações. Este mundo que é habitado por gente-rocha, sóis, estrelas, e geometrismos, é um mundo inerentemente relacional e que é habitado por pessoas, sendo as humanas somente algumas delas.

A vegetação que cobre e encobre os locais pode ser pensada como um ser, um agente que sinaliza, que fala com as gente-rocha, avisando sobre a presença de outros seres. A paisagem, nesse contexto, reage à presença de outros seres. Se a presença é reconhecida como amistosa, a paisagem será generosa, produtiva, mas se a presença é considerada perigosa, a paisagem pode reagir de forma tempestuosa (POVINELLI, 1995). O fato de a paisagem e as gente-rocha poderem escutar, falar, sentir, reagir é o elemento que permite a negociação entre os humanos e não-humanos.

O domínio das gente-rocha é o domínio da noite, pois é quando elas se manifestam sob a luz fogo. Talvez as próprias estrelas e sóis pintados no teto do sítio Céu Estrelado sejam um claro indicativo da importância desse domínio noturno. O próprio fogo pode ser pensado como a essência da vida das gente-rocha, o que lhe confere movimento. Aqui, o fogo pode ser pensado como o elemento essencial da *intra-ação*, aquilo que permite que uma dada potencialidade se materialize em dada forma.

Podemos pensar que as pinturas podem ser também sinais da presença, presente ou passada, de seres não-humanos, ou seja, as imagens poderiam representar uma cartografia encantada que sinaliza os locais onde se deu, ou se dá, a negociação com seres não-humanos. Nesse caso, os locais que apresentam pinturas podem ser considerados como campos de memória que são visitados continuamente para honrar os não-humanos (WALLIS, 2009). Ao mesmo tempo, os sítios podem ser pensados como locais que marcam o limite onde humanos e não humanos interagem e negociam (HARRISON-BUCK, 2012; BROWN; EMERY, 2008).

Pensada como campos de memória ou local de interação entre humanos e não-humanos, a paisagem passa a se estruturar através de redes de negociação que conectam presente, passado e futuro. Aqui, não apenas a divisão linear do tempo e a neutralidade

do espaço perdem seu sentido, mas os domínios do visível e do invisível se fundem, criando uma paisagem que transcende nossa visão de espaço como algo neutro e distante.

#### POTENCIALIDADES

Neste mundo, onde as diferentes potencialidades se materializam através *de intra-ações* e cortes agenciais, o animismo passa a ser uma possibilidade real e não uma epistemologia equivocada. Não concordo com Tilley, quando ele diz que as coisas materiais podem ser “sensíveis sem ser sencientes” (TILLEY, 1999, p. 324; TILLEY, 2004). Isso é achar que a ontologia do outro é um erro epistemológico e que só a nossa ontologia cientificista tem razão (PELLINI, 2018). Como diria Wallis (2013), a recusa em se ir além de uma explicação racional materialista acaba posicionando as ontologias indígenas como incorretas. Pensar que os objetos têm agência somente na medida em que nos afetam é tornar o animismo um lugar seguro (WALLIS, 2009).

Mas não devemos pensar no animismo como uma ontologia fechada e estanque, associada a determinados grupos como sociedades etnográficas do presente, a caçadores-coletores do passado, ou mesmo à determinadas regiões, como parece acreditar Descola (2005). Não é assim que penso o animismo, pois isso não apenas reduziria o animismo ao contraponto do Naturalismo, ou seja, uma ontologia que só existe como oposição ao pensamento ocidental racionalista, como também criaria um sistema de tipificação que é semelhante ao das áreas culturais ou de tradições, e isso só reforça as clivagens cartesianas. Sendo assim, o animismo não pode ser pensado como uma estrutura ontológica geral que nos permite predizer e determinar a natureza da coexistência de seres humanos e não-humanos. Como sugerem Porr e Bell (2012, p. 171),

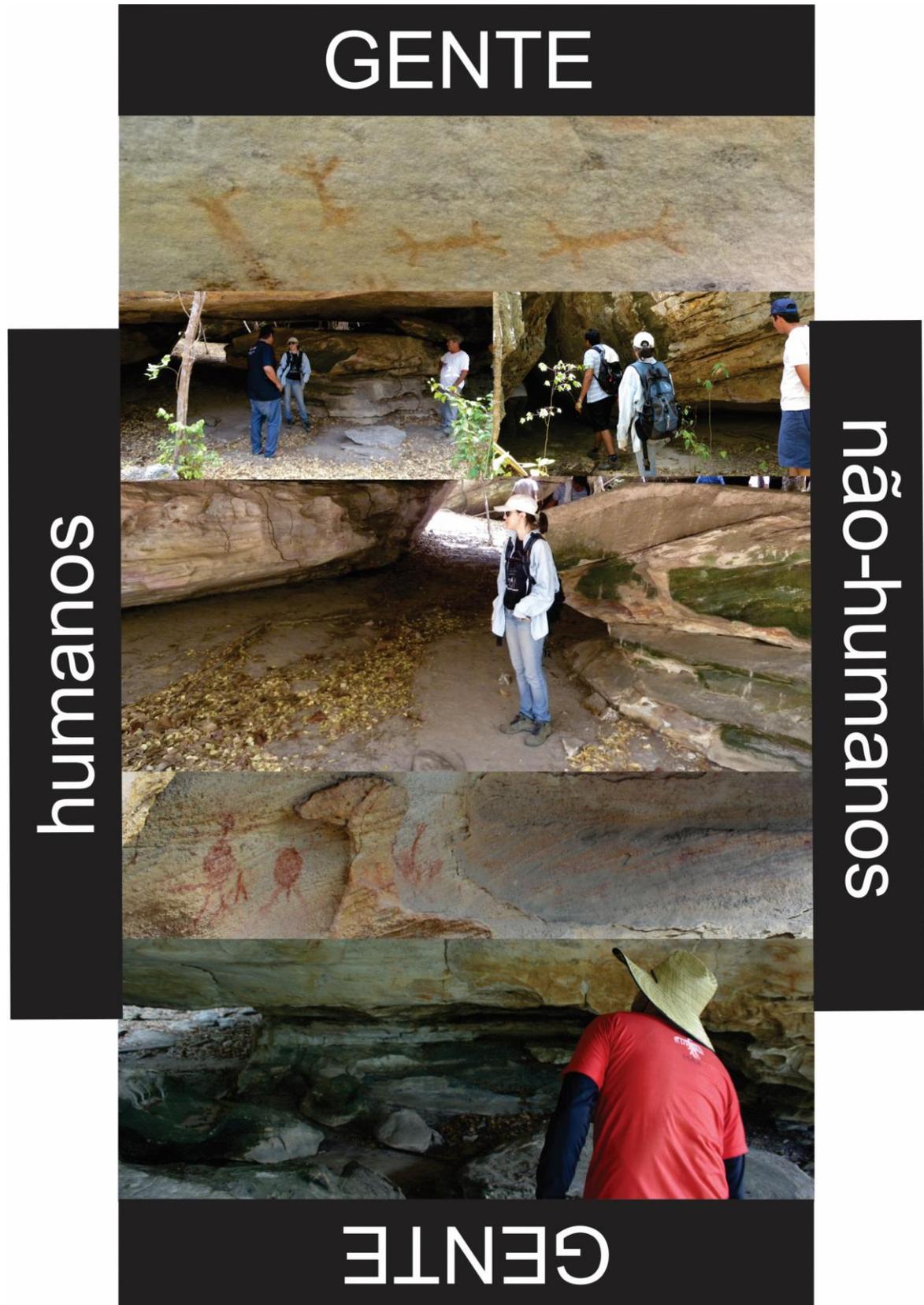
*in perpetuating the view that ‘animism’ is just the world-view of non-Western people, the archaeological and anthropological endeavour only continues to reproduce the divisions of the social evolutionist project of the nineteenth century, which claimed to be able to objectify and explain other people’s being-in-the-world. The relational perspective on the formation of the social is not another type of method. It leads towards ‘perspectivism’ and accepting that knowledge is local and dependent on local embodied conditions of knowledge acquisition. It is indeed an epistemological ‘bomb’ that threatens the foundations of the Western universal scientific endeavour.*

Pensar animicamente é, acima de tudo, como diria Haber (2009), pensar a partir das teorias locais, é pensar um mundo que pulsa e que se relaciona de maneira potencial, mútua e intimista com o corpo dos diferentes seres que o habitam. Nesse sentido, acredito que o animismo é, na verdade, a maneira pela qual as teorias locais pensam a relacionalidade do mundo e, desse modo, não há um só animismo, mas vários.

Pensar animicamente é pensar um espaço que é significativo em seu todo e não apenas quando é alterado pela ação da cultura. Nesse espaço, não há a pré-existência de qualidades, atributos ou categorias fixas, seres com papéis definidos, tudo é fluido e materializado pelos diferentes encontros (Figura 1). Pensar animicamente abre caminho para discutirmos ontologia, relacionalidade, materialidade, agência, sentidos e afetos dentro da Arqueologia. Pensar animicamente é também um comportamento ético por parte da arqueologia, pois permite que os outros, aqueles que pretendemos estudar, sejam humanos ou não, e, tanto no passado quanto no presente, pensem o mundo de sua própria maneira. Impedir que um vaso, um objeto lítico ou uma imagem possam ser algo diferente, seres conscientes, com intencionalidade e capacidade de afetar e serem afetados, não somente nega a possibilidade do outro ser diferente como reduz nossa capacidade de interpretação. Ao mesmo tempo, devemos reconhecer que muito do que encontramos e classificamos como registro arqueológico são na verdade materialidades

que eram cotidianamente utilizadas no processo de negociação entre humanos e não-humanos e, assim, devemos estar abertos para essa possibilidade.

**Figura 1** – Relacionalidade e Intra-ação.  
Fotos de José Roberto Pellini (2017), acervo pessoal.



Fecho este texto lembrando de Karamakate no filme O Abraço da Serpente. Logo no início do filme, quando Evan encontra Karamakate pela primeira vez, ele está desenhando em um paredão rochoso. Evan pergunta o que são aqueles desenhos e Karamakate responde que não recorda pois, segundo ele, a linha se rompeu e agora as rochas e as imagens não falam mais com ele. No naturalismo, a linha também se rompeu e nos tornamos chullachaquis. Assim como Karamakate, não conseguimos mais falar com as imagens. As gente-rocha estão em silêncio. Talvez elas tenham se calado, pois como diriam Danowski e Viveiros de Castro (2014), vivemos farmacologicamente estabilizados; vivemos tentando apagar e purificar tudo aquilo que não entendemos para que tenhamos segurança diante de todas as nossas supostas vulnerabilidades, das loucuras do mundo. Como defendem Hillman e Ventura (1995, p. 7),

*I think the madness is much stronger than that. It does not go away once it comes in. Freud may be right that we constructed civilization to keep the madness out, as a collective; and, with our nice little homes and lives, we try to do the same thing privately, keep it out; but it does not go away.....insanity is following the wrong God.*

Mas será que realmente podemos escapar das loucuras do mundo nos entorpecendo, esterilizando e purificando tudo ao nosso redor com nossas quantificações, com nossas explicações científicas, com os DNA's? Em nossa modernidade vivemos sem ouvir, ver e sentir o mundo; vivemos sem prestar atenção nos ensinamentos e afetos dos sonhos e dos seres encantados. As gente-rocha se calaram, pois, no naturalismo, esquecemos os presentes dos deuses.

#### AGRADECIMENTOS

A Bernarda Marconetto e Mariana Petry Cabral pelas discussões e sugestões.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERTI, Benjamin; FOWLES, Severin; HOLBRAAD, Martin; MARSHALL, Yvonne; WITMORE, Christopher. Worlds otherwise: archaeology, anthropology and ontological difference. *Current Anthropology* 52, 6, p. 896–912, 2011.
- BARAD, Karen. Posthumanist Performativity: toward an understanding of how matter comes to matter. *Signs* 28, 3, p. 801–31, 2003.
- BARAD, Karen. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. London: Duke University Press, 2007.
- BARAD, Karen. Quantum entanglements and hauntological relations of inheritance: dis/continuities, spacetime enfoldings, and justice-to-come. *Derrida Today* 3.2, p. 240-68, 2010.
- BARAD, Karen. Nature's queer performativity. *Kvinder, køn og forskning*. 21, 1/2, p. 25-53, 2012.
- BOURDIEU, Pierre. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- BROWN, Linda; EMERY, Kitty. Negotiations with the animate forest: hunting shrines in the guatemalan highlands. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 15, p. 300-337, 2008.
- CABRAL, Mariana. Sobre el ronquido del hacha y otras cosas extrañas: reflexiones sobre la arqueología y otros modos de conocimiento. In: Pellini, José.; Zarankin, Andres.; Salerno, Melissa. (eds) *Sentidos Indisciplinados. Arqueología, Sensorialidad y Narrativas Alternativas*. JAS, Madrid, p. 221-250, 2017.
- CADENA, Marisol. The Politics of modern politics meets ethnographies of excess through ontological openings. *Fieldsights - Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology Online*. 2014. Disponível em: <http://culanth.org/fieldsights/471-the-politics-of-modern-politics-meets-ethnographies-of-excess-through-ontological-openings> Acesso 08/08/2019.
- CAPRA, Fritjof. *A Teia da Vida. Uma Nova Compreensão Científica dos Sistemas Vivos*. São Paulo: Cultrix. 1997.
- CARRIÈRE, Jean. *A Controvérsia*. Trad. André Viana e Antonio Carlos Viana. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- DANOWSKI, Deborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? ensaios sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.
- DELEUZE, Gilles. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- DEPELTEAU, François. Relational thinking: a critique of co-deterministic theories of structure and agency. *Sociological Theory* 26, 1, p. 51–73, 2008.
- DEPELTEAU, François. Relational sociology, pragmatism, transactions and social fields. *International Review of Sociology* 25, 1, p. 45–64, 2015.
- DESCOLA, Philippe. *As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.
- DESCOLA, Philippe. *Diversité des Natures, Diversité des Cultures. Les Petites Conférences*. Paris: Bayard, 2010.
- DESCOLA, Philippe. Além de natureza e cultura. Trad. Bruno Ribeiro. *Tessituras*, v. 3, 1, p. 7-33, 2015.
- DOWSON, Thomas, PORR, Martin. Special objects—special creatures. shamanistic imagery and the aurignacian art of southwest germany. In: PRICE, Neil, *The archaeology of shamanism*. London: Routledge, p. 165-177, 2001.

- DUDLEY, Sandra. Encountering a chinese horse: engaging with the thingness of things. In: DUDLEY, Sandra (ed.), *Museum objects experiencing the properties of things*, Routledge, London, p.1–15, 2012.
- EDWARDS, Elizabeth; GOSDEN, Chris; PHILLIPS, Ruth. *Sensible Objects: Colonialism, Museums, and Material Culture*. Oxford: Berg, 2006.
- FIGUEIREDO JUNIOR, Selmo. Valladolid: A Polêmica indigenista entre las casas e sepúlveda. *Revista Filosofia Capital*, vol. 6, n. 12, p. 100-107, 2011.
- GELL, Afred. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- GIDDENS, Anthony. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley: University of California Press, 1979.
- GOSDEN, Chris. What do objects want?. *Journal of Archaeological Method and Theory* 12, p. 193–11, 2005.
- GREENBLATT, Sthephen. Resonance and Wonder. In: S. Lavine and I. Karp (eds.), *Exhibiting Cultures: The Poetics and politics of museum display*. Washington DC: Smithsonian Institution Press, p. 42–56, 1991.
- HABER, Alejandro. Animism, relatedness, life: postwestern perspectives. *Cambridge Archaeological Journal*, Volume 19, p. 418–430, 2009.
- HARRISON-BUCK, Eleanor. Architecture as animate landscape: circular shrines in the ancient maya lowlands. *American Anthropologist*, 114, 1, p. 64-80, 2012.
- HILLMAN, James.; VENTURA, Michael. *Cem Anos de Psicoterapia e o Mundo está Cada Vez Pior*. São Paulo: Summus, 1995.
- JONES, Andrew; BOIVIN, Nicole. The Malice of inanimate objects: material agency. In: BEAUDRY, Mary; HICKS, Dan (eds.), *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*, Oxford: Oxford University Press, p. 333–51, 2010.
- LATOUR, Bruno. Qual cosmos, quais cosmopolíticas? Comentário sobre as propostas de paz de Ulrich Beck. Trad. Stelio Marras. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 68, p. 428–441, 2018.
- LATOUR, Bruno. *We Never Have Been Modern*. Trad. Catherine Porter. Massachusetts: Harvard University Press, 1993.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Editora Anhembi, 1957.
- MARCONETTO, Bernarda. *Humanidades Ambientais. Ambientes Humanizados. A natureza como sujeito de estudo nas Ciências Sociais*. Conferência Magna. Universidade Federal de Minas Gerais, 2018.
- MCNAY, Lois. Agency. In: DISCH, Lisa.; HAWKESWORTH, Mary. 2016. *The Oxford Handbook of Feminist Theory*. Oxford, Oxford University Press, p. 39-60, 2016.
- OUZMAN, Sven. Prose has its cons. seeing beyond material culture as text. *Paper presented to the Congress Seeing the Past: Building Knowledge of the Past and Present through Acts of Seeing*. Stanford Archaeology Centre, Stanford University. February 5–6, 2005.
- PELLINI, José. O Jardim secreto: sentidos, performances, Memórias e narrativas. *Vestígios. Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, v.8, p.65 – 92, 2014.
- PELLINI, José. *Archaeology, Senses and Affects. Changing the Mind, the Heart and the pants*. Newcastle: Cambridge Scholars Publisher, 2018.
- POVINELLI, Elizabeth. Do rocks listen? the cultural politics of apprehending australian aboriginal labor. *American Anthropologist* 97, 3, p. 505–18, 1995.

- PORR, Martin; BELL, Hanna. "Rock-art", "animism" and two-way thinking: towards a complementary epistemology in the understanding of material culture and 'rock-art' of hunting and gathering people. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 19, p.161–205, 2012.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. Vitalidades sensuais. modos não corpóreos de sentir e conhecer na amazônia indígena. *Revista de Antropologia*, 49, 1, p. 93-131, 2006.
- TILLEY, Christopher. Why things matter: some theses on material form, mind and body. In: GUSTAFSSON, Anders.; KARLSSON, Hakan. *Glyfer och arkeologiska rum en vanbok till jarl nordbladh*. Gotarc series A. Gottenburg University, pp. 315-339, 1999.
- TILLEY, Christopher. *The Materiality of Stone. Explorations in Landscape Phenomenology*. Oxford: Berg, 2004.
- TILLEY, Christopher. The Sensory Dimensions of Gardening. *Senses and Society* 1, 3, p. 311–30, 2006.
- TYLOR, Edward. *Primitive culture*. New York: Harper and Row, 1871.
- VANPOOL, Christine; NEWSOME, Elizabeth. The spirit in the material: a case study of animism in the american southwest. *American Antiquity*, 77, 2, p. 1-19, 2012.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien. In: *Gilles Deleuze: Une vie philosophique*, ed. Éric Alliez, Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, p. 429-62, 1998.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na américa indígena. In: E. Viveiros De Castro (ed.), *A inconstância da alma selvagem—e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, p. 347–99, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. The relative native. Translated by Julia Sauma and Martin Holbraad. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3, 3, p. 473–502, 2013.
- WALLIS, Robert. Re-enchanting rock art landscapes: animic ontologies, nonhuman agency and rhizomic personhood. *Time and Mind: The Journal of Archaeological Consciousness and Culture*, 2: p. 47–70, 2009.
- WALLIS, Robert. Animism and the interpretation of rock-art. *Time and Mind: The Journal of Archaeological Consciousness and Culture*, 6, 1, p. 21-28, 2001.