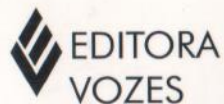


Construindo sobre os alicerces da sua obra clássica, *The Perception of the Environment* (A percepção do ambiente), Tim Ingold se propõe aqui a recolocar a vida no lugar ao qual ela deveria pertencer, o coração da preocupação antropológica. A partir da ideia da vida como um processo de peregrinação, *Estar vivo – Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição* apresenta uma compreensão radicalmente nova do movimento, do conhecimento e da descrição como dimensões não apenas do estar no mundo, mas do estar vivo para o que nele acontece.



**EDITORA
VOZES**

Uma vida pelo bom livro

vendas@vozes.com.br

www.vozes.com.br

ISBN 978-85-328-6062-8



9 788532 860628

Tim Ingold



ESTAR VIVO
ENSAIOS SOBRE MOVIMENTO,
CONHECIMENTO E DESCRIÇÃO



Tim
Ingold

ESTAR VIVO

ENSAIOS SOBRE MOVIMENTO,
CONHECIMENTO E DESCRIÇÃO





Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Ingold, Tim, 1948 – Estar vivo : ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição / Tim Ingold ; tradução de Fábio Creder. – Petrópolis, RJ :
Vozes, 2015. – (Coleção Antropologia)

Título do original: Being alive : essays on movement, knowledge and description

Bibliografia

ISBN 978-85-326-5052-8

1. Antropologia – Filosofia 2. Ecologia humana – Filosofia 3. Percepção geográfica
4. Seres humanos – Efeito do ambiente I. Título. II. Série.

15-04527

CDD-301.01

Índices para catálogo sistemático:
1. Antropologia : Filosofia 301.01

Tim Ingold

Estar vivo

Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição

Tradução de Fábio Creder

 EDITORA
VOZES

Petrópolis

© 2011 Tim Ingold

Tradução autorizada da edição em língua inglesa, publicada pela Routledge,
pertencente ao Grupo Taylor & Francis.

Título do original inglês: *Being Alive – Essays on Movement, Knowledge and
Description*

Direitos de publicação em língua portuguesa – Brasil:
2015, Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
25689-900 Petrópolis, RJ
www.vozes.com.br
Brasil

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida
ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico,
incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou
banco de dados sem permissão escrita da editora.

Diretor editorial
Frei Antônio Moser

Editores
Aline dos Santos Carneiro
José Maria da Silva
Lídio Peretti
Marilac Loraine Oleniki

Secretário executivo
João Batista Kreuch

Editoração: Maria da Conceição B. de Sousa

Diagramação: Alex M. da Silva

Capa: Felipe Souza | Aspectos

Ilustração de capa: feita sobre foto de Zts | Dreamstime

ISBN 978-85-326-5052-8 (Brasil)
ISBN 978-0-415-57684-0 (Estados Unidos)

Editado conforme o novo acordo ortográfico.

Este livro foi composto e impresso pela Editora Vozes Ltda.

É a minha vida.
Zack Ingold (3 anos de idade),
para quem, com carinho,
este livro é dedicado.

Sumário

Lista de figuras, 9

Prefácio e agradecimentos, 11

Prólogo, 23

1 A antropologia ganha vida, 25

Parte I - Limpando o terreno, 43

2 Materiais contra materialidade, 49

3 A cultura no chão: o mundo percebido através dos pés, 70

4 Andando na prancha: meditações sobre um processo de habilidade, 95

Parte II - A malha, 111

5 Repensando o animado, reanimando o pensamento, 115

6 Ponto, linha, contraponto: do meio ambiente ao espaço fluido, 127

7 Quando a formiga se encontra com a aranha: teoria social para artrópodes, 144

Parte III - Terra e céu, 153

8 A forma da Terra, 157

9 Terra, céu, vento e tempo, 179

10 Paisagem ou mundo-tempo?, 193

11 Quatro objeções ao conceito de paisagem sonora, 206

Parte IV – Um mundo narrado, 211

- 12 Contra o espaço: lugar, movimento, conhecimento, 215
- 13 Histórias contra a classificação: transporte, peregrinação e a integração do conhecimento, 230
- 14 Nomear como contar histórias: falando de animais entre os Koyukon do Alaska, 243

Parte V – Desenho fazendo escrita, 259

- 15 Sete variações sobre a letra A, 263
- 16 Modos de caminhada mental: leitura, escrita, pintura, 283
- 17 A textilidade do fazer, 301
- 18 Desenhando juntos: fazer, observar, descrever, 315

Epílogo, 325

- 19 Antropologia *não* é etnografia, 327

Referências, 349

Índice, 373

Figuras

- 2.1 Pedra molhada, 49
- 2.2 Escada, 60
- 2.3 Pedra seca, 68
- 3.1 Esqueletos de gibão, orangotango, chimpanzé, gorila e homem, 72
- 3.2 Mão (a) e pé (b) de chimpanzé; mão (c) e pé (d) de homem, 75
- 4.1 A maneira correta de segurar uma serra e como usar o polegar e a mão esquerda como guia ao iniciar o corte, 96
- 5.1 Irradiando vida: uma acácia no Parque Nacional de Tsavo, no Quênia, 120
- 6.1 Uma linha de devir, em relação à conexão localizável de A e B (distância), ou em relação à sua contiguidade, 137
- 6.2 Tecido de ligamento “solto” do rato, 142
- 7.1 Formiga, a construtora de montículos, 145
- 7.2 Aranha, a tecelã de teias, 145
- 7.3 A malha (aranha/teia/galho) e a rede de relações entre aranha, teia e galho, 149
- 8.1 Os modelos mentais da Terra, 159
- 8.2 (a) O desenho de Ethan da Terra esférica cercada pelo “céu”; (b) O desenho de Darcy do céu, do solo (com casas) e da Terra esférica, 162
- 8.3 Exemplos de cartões de imagem utilizados no experimento de Nobes, Martin e Panagiotaki, 167
- 8.4 Desenhos da Terra feitos por adultos, 168
- 9.1 O mundo trazido para dentro de casa: *Veneno* (1939), de René Magritte, 183
- 9.2 O exo-habitante da Terra (a) e os endo-habitantes do mundo-tempo (b), 186
- 9.3 Um esboço a lápis de Vincent van Gogh datado do verão de 1889, de um campo de trigo com ciprestes, 189

- 9.4 Gramíneas murchas na neve congelada. Goodnews Bay, Distrito de Lower Kuskokwim, Alaska, 190
- 9.5 Fungos irrompendo no asfalto, 191
- 13.1 O modelo de dupla sucessão de transmissão genética e cultural, 233
- 13.2 Narrativa e vida, 237
- 13.3 Peregrinação (em cima) e transporte (embaixo), 239
- 15.1 “Isso não é um **A**”: cartão, papel, tinta e corante cosmético vermelho, 265
- 15.2 As em plástico, a partir de um alfabeto definido para crianças da pré-escola, 268
- 15.3 **A** cabeça de boi e uma cena pintada na parede da capela de Djar, na cidade de Tebas, 270
- 15.4 **A** gótico e eixo oco, demonstrando o modo adequado de empunhar a pena, 272
- 15.5 Uma linha de escrita: datilografada e manuscrita em papel pautado, 274
- 15.6 O som do **A**: nota musical, articulação fonética e diapasão, 278
- 15.7 Um **A** bordado com linha e agulha em tecido, 280
- 16.1 Palavras em imagens e imagens em palavras: uma página do Bestiário de Aberdeen, 290
- 16.2 Motivos figurativos e geométricos na arte Yolngu, 292
- 17.1 Linhas de visão como filamentos: duas gravuras de Abraham Bosse, 314

Prefácio e agradecimentos

Sou um antropólogo: não um antropólogo social ou cultural; não um antropólogo biológico ou arqueológico; apenas um antropólogo. E neste livro apresento uma visão muito pessoal do que, para mim, é a antropologia. Não pretendo que seja de modo algum representativo; ao contrário, os antropólogos que lerem este livro podem sentir que ele antes divaga longe das suas preocupações usuais, e que o seu centro de gravidade está mais perto de outras áreas, tais como a arte ou a arquitetura. Tem sido de fato parte do meu propósito guinar a antropologia nesta direção, um propósito fundado na convicção de que é insustentável a convenção segundo a qual a antropologia se empenha em observar e descrever a vida tal como a encontramos, mas não em mudá-la, ao passo que a arte e a arquitetura têm a liberdade de propor formas nunca antes encontradas, sem terem que primeiro observar e descrever o que já está aí. A verdade é que as proposições da arte e da arquitetura, na medida em que tenham força, devem estar fundamentadas em uma profunda compreensão do mundo vivido, e, inversamente, que os relatos antropológicos das múltiplas maneiras pelas quais a vida é vivida não teriam nenhum proveito se não fossem levados a basearem-se em inquéritos especulativos acerca de quais sejam as possibilidades da vida humana. Portanto, arte, arquitetura e antropologia têm em comum o fato de observarem, descreverem e proporem. Há, talvez, uma disciplina à espera de ser definida e nomeada na qual esses três campos se encontram, e se alguns leitores prefeririam considerar este livro como uma espécie de manifesto por essa disciplina, então não devo objetar.

Tampouco objetaria se alguém considerasse que o meu esforço estivesse mais próximo da filosofia do que da antropologia; apenas diria que não sou filósofo. Permaneço espantado com filósofos cujas palavras não posso sequer começar a compreender, embora seduzido pela obscuridade com que frequentemente parecem encobrir seus argumentos. Refletindo, no entanto, tenho sido surpreendido pelo fato de que muitos dos trabalhos que influenciaram o meu pensamento vieram de filósofos, e não de antropólogos. Na verdade, uma contagem rápida pela bibliografia deste livro revela que, das obras que podem ser definitivamente atribuídas a uma disciplina particular, há quase a mesma quantidade em filosofia e em antropologia. Mas se o meu tipo de antropologia é na verdade filosofia, trata-se então de uma filosofia que foi lançada para fora de suas tradicionais tor-

res acadêmicas e forçada a pensar tanto dentro quanto com o próprio mundo do qual escreve. Em tal filosofia, a bibliografia de um livro oferece um guia pobre para as fontes reais de inspiração intelectual. Por que reconhecemos apenas nossas fontes textuais, mas não o chão em que pisamos, os céus em constante mudança, montanhas e rios, rochas e árvores, as casas nas quais habitamos e as ferramentas que usamos, para não mencionar os inúmeros companheiros, tanto animais não humanos quanto outros seres humanos, com os quais e com quem compartilhamos nossas vidas? Eles estão constantemente nos inspirando, nos desafiando, nos dizendo coisas. Se o nosso objetivo for ler o mundo, como eu acredito que deva ser, então o propósito de textos escritos deve ser enriquecer nossa leitura para que possamos ser melhor aconselhados pelo mundo e capazes de responder ao que nos está dizendo. Gostaria de pensar que este livro serve a esse propósito.

Em muitos aspectos, o livro é uma continuação da minha coleção anterior de ensaios, *The Perception of the Environment (A percepção do meio ambiente)*, publicada no ano 2000. Enquanto aquele livro reunia uma seleção dos meus escritos da última década do século XX, o presente volume faz o mesmo com os meus escritos da primeira década do século XXI. Naquela obra apresentei uma concepção do ser humano como um nexos singular de crescimento criativo dentro de um campo de relacionamentos desdobrando-se continuamente. Sugeri que este processo de crescimento equivale a um movimento ao longo de um caminho de vida. Minha obra, desde então, tem sido amplamente dedicada a seguir as implicações desta sugestão. Ao fazê-lo, encontrei-me voltando sempre aos mesmos temas: a ideia da vida vivida ao longo de trilhas, ou caminhadas; a primazia do movimento; a natureza e a constituição do solo; as perspectivas divergentes da terra como solo de habitação e como planeta distante; as relações de terra e céu, vento e tempo; a fluidez e atrito de materiais; as experiências de luz, som e sentimento; o que significa fazer as coisas; desenhar e escrever; e contar histórias. Um dos conceitos-chave que apresento neste livro é o de malha, entendida como uma textura de fios entrelaçados. Mas o próprio livro exemplifica o conceito, na medida em que também é tecido com os fios temáticos que o permeiam. Cada um dos capítulos é um ponto particular. Seguindo os fios eles podem, a princípio, ser lidos em qualquer ordem. Por uma questão de conveniência, no entanto, e a fim de destacar o que penso serem as principais regiões de convergência, agrupei os capítulos em cinco partes.

Estas partes são: “limpando o terreno”, “a malha”, “céu e terra”, “um mundo contado” e “desenho fazendo escrita”. Elas são acompanhadas de um prólogo introdutório e de um epílogo final: o primeiro situa o volume no contexto do desenvolvimento do meu próprio pensamento; o último o situa no contexto da história da disciplina antropológica e dos seus futuros prospectos. Quando

planejei o livro pela primeira vez, pensei que seria dividido em três partes, correspondentes às três palavras-chave do subtítulo: movimento, conhecimento e descrição. Logo descobri, entretanto, que isso não iria funcionar, já que quase todos os capítulos lidavam com todas as três. A explicação para isso repousa no que suponho poder ser tomado como o principal argumento do livro, ou seja, que se mover, conhecer e descrever não são operações separadas que se seguem umas às outras em série, mas facetas paralelas do mesmo processo – aquele da vida mesma. É movendo-nos que conhecemos, e é movendo-nos também que descrevemos. É absurdo perguntar, por exemplo, se o andar normal é uma maneira de mover-se, conhecer ou descrever. É todas as três coisas ao mesmo tempo. Assim o é pela razão fundamental que está destacada no título do livro. Filósofos têm meditado longamente sobre a condição de estar no mundo. Mover, conhecer e descrever, no entanto, demandam mais do que estar *em*, ou imersão. Demandam observação. Um ser que se move, conhece e descreve deve estar atento. Estar atento significa estar vivo *para* o mundo. Este livro é uma coleção de estudos sobre *estar vivo*.

Antropólogos britânicos, como eu, atualmente encontram-se trabalhando em um ambiente acadêmico profundamente hostil à tarefa de estar vivo. Esmagados por uma avalanche de declarações de missão, planos estratégicos, relatórios de auditoria e exercícios de revisão, ideias nascidas do suor e do trabalho de um compromisso que nada é senão atenção, murcham como plantas sedentas de luz, ar e umidade. A substituição da pesquisa perante os ídolos gêmeos da inovação e da competitividade reduziu o que já foram tradições finas de aprendizagem a marcas de mercado, a busca da excelência à disputa desleal por financiamento e prestígio, e livros como este a resultados cujo valor é medido por classificação e impacto, em vez de pelo que podem ter a contribuir para o entendimento humano. Tenho a sorte, no entanto, de trabalhar em uma instituição – a Universidade de Aberdeen – que até agora tem resistido aos piores excessos do modelo de negócios da educação superior. É um lugar no qual as ideias ainda contam, e onde a vida intelectual continua a florescer em um espírito de colegialidade. Em poucos outros lugares, se em algum, teria sido possível construir um programa de ensino e pesquisa em antropologia, como temos feito nos últimos dez anos, começando do zero até a atuação movimentada e próspera de hoje. Essa é a década, de 1999 a 2009, durante a qual os ensaios que compõem este volume foram escritos.

Os três primeiros anos foram passados desenvolvendo o programa, o que levou à fundação do Departamento de Antropologia, em 2002. Durante os três anos seguintes eu o chefei, e durante os seguintes (2005-2008) passei a maior parte em licença, graças à premiação, com uma Bolsa Profissional, recebida do Conselho de Pesquisa Econômica e Social, pela qual sou profundamente grato. A maior parte do trabalho para este livro foi de fato concluída durante o período

desta bolsa. Antes mesmo que ela houvesse terminado, no entanto, eu já estava mergulhado no turbilhão da minha posição atual como chefe da Escola de Ciências Sociais da universidade (que inclui Antropologia, Sociologia e Política, e Relações Internacionais). Uma vez mais, minha leitura, pensamento e redação foram atrofiados pelas exigências insistentes e implacáveis da exigente administração. Isso tem sido imensamente frustrante. Toda vez que eu pensava que os céus poderiam se abrir para me permitir apenas alguns dias de redação, as nuvens fechavam-se novamente e bloqueavam a luz. Por fim, e em algum desespero, apressadamente juntei um maço de papéis, os embalei em uma mala, e me retirei com minha família durante três semanas em um chalé às margens do Lago Pielenen, ao leste da Finlândia. Isso foi em julho de 2010. O lugar é bem conhecido e muito querido para nós: temos ido para lá, de vez em quando, durante os últimos 25 anos. É um lugar onde posso escrever sem ser perturbado a não ser pelo sussurro do vento nas árvores, o canto dos pássaros, e, claro, a cocceira de picadas de mosquito, que pelo menos tem a vantagem de me manter alerta.

Graças ao lugar, ao chalé, e à paciência da minha família – que não manteve em segredo sua desaprovação do fato de eu estar continuamente “trabalhando” quando deveria estar de férias – fui capaz de, nessas três semanas mágicas, converter meu desorganizado maço de papéis em um livro praticamente concluído. Ao contrário do lugar, e do chalé, minha família, obviamente, tem sido uma fonte de apoio contínuo, e não apenas nas férias. Minha esposa, Anna, que precisou tolerar um marido muitas vezes tão encasulado em seus próprios pensamentos ao ponto de estar inacessível por quaisquer meios conhecidos de comunicação humana, tem trabalhado incansavelmente para manter-me pelo menos marginalmente em contato com a realidade, enquanto minha filha, Susanna, que cresceu de uma menininha a uma jovem adulta ao longo dos anos durante os quais estes ensaios foram escritos, nos tem animado a todos graças ao seu espírito indomável e a um regime regular de abraços de família. Mas durante este período o Departamento de Antropologia também cresceu, não só através de novas nomeações, mas também através da chegada de muitos filhos, os quais – pais e filhos – trouxeram todos uma vitalidade especial para uma comunidade antropológica excepcionalmente feliz e vigorosa. Agradeço a eles todos, especialmente aos filhos, por manterem-me jovem, como agradeço aos muitos alunos com os quais tenho tido o privilégio de trabalhar. Seus questionamentos, críticas e *insights* têm sido uma fonte infalível de inspiração. Finalmente, agradeço ao meu violoncelo, que tem sido um companheiro constante, embora temperamental, durante mais anos do que sou capaz de me lembrar. Durante esse tempo, ele tanto tem se tornado uma parte importantíssima de mim e da minha maneira de ser, que, quando penso em escrever, ele pensa e escreve em mim. Ele é, portanto, verdadeiramente um coautor deste livro.

A maioria dos ensaios que compõem o livro foi publicada anteriormente. Todos, no entanto, foram mais ou menos extensivamente revisados para o presente volume, principalmente a fim de remover sobreposições ou duplicação de material.

O capítulo 1 ganhou vida como uma conferência apresentada à Divisão Geral de Antropologia (DGA) da Associação Americana de Antropologia durante os seus encontros na Filadélfia, em 4 de dezembro de 2009. Uma versão altamente abreviada da conferência está publicada no Boletim da DGA, *Antropologia Geral* (Vol. 17 (1), 2010, p. 1-4). Sou grato ao comitê da DGA, e, especialmente, a Emily Schultz e Pat Rice, por me convidarem para apresentar a conferência.

O capítulo 2 evoluiu a partir de uma palestra apresentada originalmente como parte de um curso avançado de graduação na Universidade de Aberdeen, *Os 4 As: Antropologia, Arqueologia, Arte e Arquitetura*, e agradeço aos alunos participantes do curso pelos seus inspiradores comentários. Também quero agradecer a Stephanie Bunn, cujas ideias influenciaram muito as minhas, e que tem sido generosa em compartilhar seu conhecimento e experiência como artesã nas oficinas que ofereceu ao longo dos anos como parte do curso dos 4 As. Tendo convertido a palestra em um trabalho acadêmico, eu inicialmente o apresentei na conferência de 2004 do Grupo de Arqueologia Teórica da Universidade de Glasgow, e, posteriormente, no seminário sobre *Materialidade na sociedade e na cultura*, realizado na Universidade de Oslo em novembro de 2005. Agradeço aos participantes em ambas as ocasiões, bem como aos funcionários e alunos do Departamento de Arqueologia da Universidade de Stanford, com quem discuti a comunicação em fevereiro de 2006, pelos seus úteis comentários. Fui apresentá-la, no que à época senti como uma missão intelectual suicida, no seminário de cultura material na University College London. Embora meus argumentos tenham sido implodidos, eu sobrevivi, e a comunicação acabou sendo publicada como um artigo de discussão “Materials against Materiality” (Materiais contra materialidade), no jornal *Archaeological Dialogues* (Vol. 14 (1), 2007, p. 1-16), juntamente com comentários críticos de Christopher Tilley, Carl Knappett, Daniel Miller e Björn Nilsson, e da minha resposta. Sou grato a todos os quatro comentaristas por suas críticas perspicazes, ao editor associado da revista Peter van Dommelen e a dois revisores anônimos por seus excelentes conselhos, e à Cambridge University Press pela permissão para reproduzir o artigo na sua forma atual. Também agradeço a David Nash por fornecer e me permitir usar a foto que aparece como a figura 2.2. As fotos para as figuras 2.1 e 2.3 foram tiradas por Susanna Ingold.

O capítulo 3 foi originalmente escrito e apresentado como a Conferência Beatrice Blackwood no Museu Pitt-Rivers, de Oxford, em 16 de maio de 2001. Sou muito grato aos Amigos do Museu Pitt-Rivers, e, especialmente, a Rosemary Lee, por me convidar para apresentar a conferência. Posteriormente ela foi

revista e publicada na Revista *Material Culture* (Vol. 9 (3), 2004, p. 315-340). Sou grato a Sage pela permissão para reproduzir o artigo em sua forma atual. Ao revisá-lo para publicação beneficei-me do conselho de muitas pessoas, inclusive David Anderson, Hastings Donnan, Brian Durrans, Junzo Kawada, John Linstroth, Hayden Lorimer, Katrin Lund, Edward Tenner e Jo Vergunst, juntamente com dois leitores anônimos. Meus agradecimentos a todos.

O capítulo 4, assim como o capítulo 2, evoluiu a partir de uma palestra para o curso dos *4 As*, e foi posteriormente apresentado em um seminário de pesquisa sobre *Tecnologia e suas formas sociais*, realizado na Universidade de Bergen, na Noruega, em março de 2006. Foi escrito para publicação como um capítulo no volume editado por John R. Dakers, *Defining Technological Literacy: Towards an Epistemological Framework* (Definindo a educação tecnológica: rumo a um arcabouço epistemológico), publicado em 2006. Por ideias e conselhos, sou grato a Brenda Farnell, Charles Keller e François Sigaut, e pela permissão para reproduzir o capítulo agradeço à editora do volume, a Palgrave Macmillan (Nova York).

O ensaio, que agora compõe o capítulo 5, foi apresentado pela primeira vez em um simpósio especial em Estocolmo, para marcar o *Vega Day*, em 24 de abril de 2004, organizado pela Sociedade Sueca para a Antropologia e a Geografia, ocasião na qual fui premiado com a medalha de ouro da Sociedade de Retzius. Tenho me beneficiado muito de conversas com os meus colegas contribuintes do simpósio – Alf Hornborg, Nurit Bird-David e Colin Scott – e agradeço-lhes pelo seu apoio. O ensaio foi publicado pela primeira vez, juntamente com outros três trabalhos do simpósio, no jornal *Ethnos* (Vol. 71 (1), 2006, p. 9-20). Agradeço à Editora Routledge pela permissão de reproduzi-lo em sua forma atual, e à Agência Altitude pela permissão para reproduzir a imagem na figura 5.1, a partir do trabalho do fotógrafo aéreo Yann Arthus-Bertrand.

O capítulo 6 foi escrito para a conferência *Neurobiologia do "Umwelt": como os seres vivos percebem o mundo*, patrocinada pela Fundação Ipsen, e realizada em Paris, em 18 de fevereiro de 2008. A conferência foi um evento um tanto quanto frustrante. Supostamente, seu objetivo foi revisar o conceito de *Umwelt*, originalmente introduzido na biologia nas primeiras décadas do século XX através dos escritos de Jakob von Uexküll, à luz dos recentes desenvolvimentos em neurociência. No entanto, salvo uma exceção – a filósofa Anne Fagot-Largeault – nenhum dos outros contribuintes parecia ter lido ou entendido a obra de Von Uexküll. Tomando equivocadamente *Umwelt* por uma representação mental interior, eles não conseguiram apreciar o desafio que a abordagem de Von Uexküll da percepção coloca para a principal corrente do neurocognitivismo. Como o único antropólogo entre os palestrantes, minha contribuição foi muito desajustada das outras. Sou, no entanto, grato pela oportunidade que a conferência me deu de corrigir minhas ideias sobre a percepção como um processo da vida. Mi-

inha contribuição foi posteriormente publicada em 2009, como o capítulo final (p. 141-155) de um volume com o mesmo título que a conferência, editado pelos seus organizadores, Alain Berthoz e Yves Christen. Sou grato aos editores do volume, Springer Verlag (Berlim e Heidelberg), pela permissão para reproduzir o capítulo na sua forma atual.

O capítulo 7 foi originalmente escrito como uma piada. Eu havia sido convidado para escrever um epílogo para uma coleção de artigos sobre o tema da “agência material”, reunido por Carl Knappett e Lambros Malafouris. Lendo os artigos, pareceu-me que seus autores – muitos dos quais estavam no encalço da Teoria Ator-rede e apaixonados pelo seu jargão – estavam levando-se um pouco a sério demais. Não faria mal nenhum, pensei, colocar um pouco de diversão na seriedade de suas pretensões. A coleção, intitulada *Material Agency: Toward a Non-Anthropocentric Approach* (Agência material: Rumo a uma abordagem não antropocêntrica), foi publicada pela Springer Science + Business Media (Nova York) em 2008, e minha contribuição aparece nas p. 209-215. Sou grato aos editores pela permissão para reproduzi-la aqui, em uma forma revista.

Os capítulos 8 e 9, ambos ganharam vida em uma conferência sobre a antropologia do vento, que se realizou na Universidade de Oxford, em junho de 2005. Minha contribuição para o simpósio, intitulada *Blowing life: sensing the wind in the animic cosmos* (Sopro de vida: sentindo o vento no cosmos anímico), de fato seguiu o modelo do ensaio incluído aqui como capítulo 5. Foi nesta conferência, no entanto, que produzi pela primeira vez o esboço que agora aparece como figura 9.2, e os comentários que recebi me encorajaram a desenvolver ainda mais a ideia. Após a conferência, e graças ao estímulo provido por ela, reescrevi o artigo completamente e o apresentei pela primeira vez no seminário sobre *Paisagens e liminaridade*, realizado na estação de pesquisa da Universidade de Turku, em Kevo, na Lapônia Finlandesa, em janeiro de 2006. A comunicação, então intitulada “Earth, sky, wind and weather” (Terra, céu, vento e tempo) foi publicada pela primeira vez, ao lado de outras contribuições para a conferência do vento original, na edição especial de 2007 do *Journal of the Royal Anthropological Institute* (p. S19-S38), e no volume subsequente *Wind, Life, Health: Anthropological and Historical Perspectives* (Vento, vida, saúde: perspectivas antropológicas e históricas), editado por Elisabeth Hsu e Chris Low (Oxford: Blackwell, 2008, p. 17-35). Sou muito grato aos editores do volume pelo encorajamento e apoio.

Mesmo depois de ter sido publicado, no entanto, eu não estava totalmente satisfeito com o artigo. Parecia cindido em duas partes que abordavam temas diferentes e não se encaixavam adequadamente. Por isso resolvi desenvolver a primeira parte como um ensaio separado. Este tornou-se o capítulo 8. A inspiração para este ensaio remonta a um dos seminários de uma série sobre *A mente interativa*, patrocinado pelo Conselho de Pesquisa em Artes e Humanidades, e

realizado, naquela ocasião, na Universidade de Sheffield (abril de 2005). Durante o seminário ouvi uma apresentação sobre “Mudança conceitual em crianças”, de Michael Siegal, e fiquei intrigado com a pesquisa psicológica que ele descreveu sobre as percepções que as crianças têm da terra e do céu. Determinei-me a investigar esse assunto mais a fundo, e sou grato ao Dr. Siegal por me ter indicado a literatura pertinente, que tem crescido significativamente nos anos seguintes. No desenvolvimento do ensaio levei em conta as demais contribuições. Apresentei o resultado pela primeira vez em um seminário no Departamento de Geografia da Universidade de Glasgow, no dia 9 de março de 2010, e depois como uma palestra na Universidade de Minnesota, em 2 de abril de 2010. Sou grato a Hayden Lorimer e Stuart McLean pelos seus respectivos convites. Além disso, agradeço a Elsevier pela permissão para reimprimir as ilustrações que aparecem como as figuras 8.1 e 8.2, de *Psicologia Cognitiva* 24 (VOSNIADOU, S. & BREWER, W.F. “Mental models of the earth: a study of conceptual change in childhood” (Modelos mentais da terra: um estudo da mudança conceitual na infância), 1992, p. 535-585). Agradeço também a Gavin Nobes, por determinados pontos de esclarecimento, e à Sociedade Britânica de Psicologia, por me ter concedido permissão para reproduzir a imagem na figura 8.3 do *British Journal of Developmental Psychology* 23 (NOBES, G.; MARTIN, A.E. & PANAGIOTAKI, G. “The development of scientific knowledge of the Earth” (O desenvolvimento do conhecimento científico da Terra), 2005, p. 47-64). Finalmente, agradeço a Benjamin Lazier por me permitir ler e referir o seu artigo inspirador, mas ainda não publicado, “Earthrise, or the globalization of the world Picture” (O nascer da Terra, ou a globalização do retrato do mundo).

No **capítulo 9**, tomei as seções restantes do meu artigo original, “Earth, sky, wind and weather”, e as revisei e aumentei introduzindo material de um outro artigo posteriormente publicado, intitulado “Binding against boundaries: entanglements of life in an open world” (Vínculos contra fronteiras: emaranhados de vida em um mundo aberto) (*Environment and Planning A*, vol. 40 (8), 2008, p. 1.796-1.810), que foi originalmente apresentado como uma de uma série de palestras no Linacre College, Oxford, em fevereiro de 2007. Mantive o título original para o capítulo, e sou grato a John Wiley & Sons por me permitir republicá-lo na sua forma atual. Também agradeço à Design and Artists Copyright Society (Dacs) pela permissão para reproduzir a pintura de René Magritte na figura 9.1, ao Museu Van Gogh, de Amsterdã, pela permissão para reproduzir o desenho de Vincent van Gogh na figura 9.3, ao Lower Kuskokwim School District, Alaska, pela permissão de usar a imagem reproduzida na figura 9.4, e a Klaus Weber por me ter fornecido e permitido usar a foto na figura 9.5.

O **capítulo 10** não havia sido previamente publicado. Baseia-se, no entanto, no que anteriormente fora uma comunicação intitulada “The eye of the storm:

visual perception and the weather” (O olho da tempestade: percepção visual e o tempo), publicada na revista *Visual Studies* (Vol. 20 (2), 2005, p. 97-104). A primeira versão do presente ensaio foi escrita para um simpósio multidisciplinar sobre *Paisagem em teoria*, realizado na Universidade de Nottingham em 26 de junho de 2008. Entretanto, eu praticamente o reescrevi, mais uma vez, para este volume. Sou grato a Stephen Daniels por me convidar para o simpósio, a Kenneth Olwig, por muitas conversas inspiradoras, e a John Thornes por uma correspondência esclarecedora sobre a representação pictórica do céu e do tempo.

O **capítulo 11** começou como um comentário improvisado que concluiu uma conferência crucial sobre *Som e Antropologia* realizada na Universidade de St. Andrews, em junho de 2006. Escrevi minhas notas alguns meses depois da conferência, e foram publicadas no ano seguinte sob o título “Against soundscape” (Contra a paisagem sonora) em um volume editado por Angus Carlyle: *Autumn Leaves: Sound and the Environment in Artistic Practice* (Folhas de outono: som e meio ambiente na prática artística) (Paris: Double Entendre, p. 10-13). Revisei e reintitulei este breve ensaio para o presente volume.

O **capítulo 12** tem uma longa história. Foi o primeiro neste volume a ser elaborado, e um dos últimos a ser publicado. Foi inicialmente preparado para uma conferência sobre *Espaço, cultura, poder*, realizada na Universidade de Aberdeen em abril de 2001. Posteriormente eu o revisei para uma conferência sobre *Espaço, espacialidade, tecnologia*, realizada na Universidade Napier, em Edimburgo, em dezembro de 2004. Desde então, ele passou por uma série de novas revisões, e acabou por ser publicado, em 2009, em um volume de contribuições, por muito tempo adiado, da conferência original de 2001, intitulado *Boundless Worlds: An Anthropological Approach to Movement* (*Mundos sem fronteiras: uma abordagem antropológica do movimento*), editado por Peter Wynn Kirby (Oxford: Berghahn, 2009). Sou grato à Berghahn Books pela permissão para reproduzir o capítulo aqui, o qual, mais uma vez, foi muito revisado.

O **capítulo 13** foi originalmente escrito para uma sessão sobre *O Modelo Genealógico Reconsiderado*, realizada na 101ª Reunião Anual da Associação Americana de Antropologia, em Nova Orleans, em novembro de 2002. Ele também passou por inúmeras revisões, e foi finalmente publicado em um volume de comunicações da sessão, intitulado *Kinship and Beyond* (Parentesco e além), editado pelos seus organizadores originais, Sandra Bamford e James Leach (Oxford: Berghahn, 2009). Uma vez mais agradeço à Berghahn Books pela permissão para reproduzir o capítulo neste volume.

O **capítulo 14** foi escrito para uma conferência internacional sobre *Nomes de animais*, realizada no Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, em Veneza, em outubro de 2003. Foi publicado pelo instituto em 2005, em um volume homônimo de comunicações da conferência, editado por Alessandro Minelli, Gherardo

Ortalli e Glauco Sanga (p. 159-172). Ao revisar a comunicação para este volume, fui inspirado pela poesia de Alastair Reid. Sou grato a Griet Scheldeman por chamar minha atenção para o notável trabalho de Reid.

O capítulo 15 tem suas origens em uma exposição que teve por curador Wendy Gunn, e foi realizada na Galeria de Arte de Aberdeen, de abril a junho de 2005. A exposição, intitulada *Cadernetas de anotações e Cadernos de desenho: Desafiando os limites entre descrições e processos descritivos*, foi programada para coincidir com a conferência da Associação de Antropólogos Sociais de 2005, sobre *Criatividade e improvisação cultural*, realizada naquele ano na Universidade de Aberdeen. Posteriormente escrevi um ensaio baseado na minha contribuição para a exposição, que apareceu ao lado de comunicações de outros contribuintes em um volume com o mesmo título, sob a editoria de Wendy Gunn. O volume foi publicado em 2009 por Peter Lang. O título da minha contribuição (p. 109-134), como o do meu trabalho na exposição, foi *12 As*. Ao revisar o ensaio para o presente volume, porém, reduzi o número de As de doze para sete. Sou grato a Wendy Gunn pelo seu trabalho em unir a exposição ao consequente livro, e a Mike Anusas por me apresentar ao trabalho do excêntrico teórico do design, Vilém Flusser.

O capítulo 16 foi originalmente escrito para uma edição especial da Revista *Visual Studies* (Vol. 25 (1), 2010, p. 15-23) sobre “Caminhada, etnografia e prática artística”, editado por Sarah Pink, Phil Hubbard, Maggie O’Neill e Alan Radley, e baseado nas contribuições para o fim de semana de caminhadas Roam, organizado pelo Radar, o Programa de Artes da Universidade de Loughborough, em março de 2008. Estando eu mesmo impossibilitado de participar do fim de semana, desenvolvi pela primeira vez as ideias apresentadas neste capítulo para o Cuso (Conférence Universitaire de la Suisse Occidentale), oficina do Programa de Doutorado em *Literatura e Meio Ambiente* da Universidade de Genebra, 16 a 18 de outubro de 2009. Agradeço aos participantes do *workshop* pela discussão inspiradora. A figura 16.1 é reproduzida com permissão de Coleções Históricas, King’s College, Universidade de Aberdeen, e a figura 16.2, com a permissão do Centro Buku-Larrnggay Mulka, Yirrkala, Austrália (em nome do clã dos Marra-kulu) e da University of Chicago Press. Agradeço aos editores da *Visual Studies*, Routledge, pela permissão para reproduzir o artigo na sua forma atual.

O capítulo 17 foi escrito para uma edição especial do *Cambridge Journal of Economics* (Vol. 34 (1), 2010, p. 91-102) sobre a ontologia da tecnologia, editada por Philip Faulkner, Clive Lawson e Jochen Runde. Escrevi a primeira versão em 2007, e a revisei dois anos depois à luz dos comentários extremamente úteis de três pareceristas anônimos. Sou grato à Oxford University Press pela permissão para reproduzir uma versão revista do ensaio neste volume.

O capítulo 18 é baseado em uma comunicação originalmente escrita para a conferência *Beyond the Whole? Anthropology and Holism in a Contemporary World*

(Além do todo? Antropologia e holismo em um mundo contemporâneo), realizada em Sandbjerg, Dinamarca, em julho 2008. Sou muito grato aos organizadores da conferência pelo convite para participar, com uma companhia extraordinariamente ilustre. A comunicação foi posteriormente revista à luz dos úteis comentários de Ton Otto, Nils Bubandt e Anna Tsing, e publicada (2010) em um volume de contribuições da conferência, editado por Ton Otto e Nils Bubandt, intitulado *Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology* (Experimentos em holismo: teoria e prática na antropologia contemporânea). A comunicação foi extensivamente revisada para o presente volume, e embora eu tenha mantido o título original “Drawing together” (Desenhando juntos), mudei o subtítulo de “Materials, gestures, lines” (Materiais, gestos, linhas) para “Doing, observing, describing” (Fazendo, observando, descrevendo), de modo a melhor refletir os seus enfoques atuais. Agradeço aos editores do volume original, e a seus editores da Wiley-Blackwell (Chichester), pela permissão para reutilizar este material.

O capítulo 19 ganhou vida como a Conferência Radcliffe-Brown de 2007, apresentada na Universidade de Edimburgo, em 12 de março daquele ano, e na Academia Britânica, em Londres, dois dias mais tarde. Posteriormente foi revista para publicação na *Proceedings of the British Academy* (Vol. 154, 2008, p. 69-92). Muitas pessoas me ajudaram tanto na preparação da palestra como posteriormente, ao revisá-la para publicação. Entre elas contam-se Maurice Bloch, Philippe Descola, Keith Hart, Heonik Kwon, Paul Sillitoe, James Urry e David Zeitlyn. Agradeço-lhes a todos. Sou grato à Oxford University Press pela permissão para reproduzir o texto em uma forma ligeiramente revista.

Tim Ingold

Aberdeen, setembro de 2010

A antropologia ganha vida

Assim como os indivíduos expressam a sua vida, assim eles o são. O que são, portanto, coincide com a sua produção.

Karl Marx e Friedrich Engels (1977 [1845-1846]: 42.)

A única coisa que nos é dada e que existe quando há vida humana é o ter que fazê-lo... A vida é uma tarefa.

José Ortega y Gasset (1941 [1935]: 200.)

A maneira como nós humanos estamos na Terra é Buan, habitar. Ser um ser humano significa... habitar.

Martin Heidegger (1971 [1954]: 147.)

Pois somos feitos de linhas. Não estamos nos referindo apenas a linhas de escrita. Linhas de escrita conjugam-se a outras linhas, linhas de vida, linhas de sorte ou azar, linhas produtivas da variação da própria linha de escrita, linhas que estão entre as linhas de escrita.

Gilles Deleuze e Félix Guattari (2004 [1980]: 215.)

A antropologia, segundo o meu ponto de vista, é uma investigação constante e disciplinada das condições e potenciais da vida humana. No entanto, gerações de teóricos, ao longo da história da disciplina, têm se esforçado em expurgar a vida dos seus relatos, ou em tratá-la como uma mera consequência, o resultado derivativo e fragmentário de padrões, códigos, estruturas ou sistemas variamente definidos como genéticos ou culturais, naturais ou sociais. Nascidos da natureza, moldados pela sociedade, impelidos pelas inspirações da predisposição genética e guiados pelos preceitos da cultura transmitida, os seres humanos são retratados como criaturas cujas vidas são gastas no cumprimento das capacidades concedidas no início. Começando, conforme o famoso dito de Clifford Geertz, “com o equipamento natural para viver milhares de tipos

de vida”, supõe-se que cada um de nós “termine afinal tendo vivido apenas uma” (GEERTZ, 1973:45). A vida, nessa perspectiva, é um movimento em direção ao desfecho final: um preenchimento gradual de capacidades e esgotamento de possibilidades. O meu próprio trabalho, ao longo do último quarto de século, tem sido impulsionado pela ambição de inverter esta ênfase: substituir a concepção finalística ou teleonômica do processo da vida por um reconhecimento da capacidade da vida de continuamente ultrapassar as destinações que são atiradas em seu percurso. É da essência da vida que ela não comece aqui ou termine ali, ou conecte um ponto de origem a uma destinação final, mas, sim que ela continue, encontrando um caminho através da miríade de coisas que formam, persistem e irrompem em seu percurso. A vida, em suma, é um movimento de abertura, não de encerramento. Como tal, deve estar no próprio cerne da preocupação antropológica.

Revedo meus esforços em restaurar a antropologia à vida, eles parecem recair em aproximadamente quatro fases, cada uma das quais gira em torno de um único termo-chave. A primeira fase foi sobre o significado de *produção*; a segunda foi sobre o significado de *história*. Na terceira fase estive preocupado com a noção de *habitar*. A última fase – aquela em que me encontro agora – é uma exploração da ideia de que a vida é vivida ao longo de *linhas*. Embora se sucedam no tempo, essas fases não foram, de forma alguma, estanques. Ao contrário, cada uma transitou para a seguinte. Tudo começou com a questão acerca do que significa dizer dos seres humanos que sejam os produtores de suas vidas. Mas não deixei de pensar sobre esta questão, uma vez que ela deu à luz outra: Como é que, na produção de suas vidas, os seres humanos criam a história? Como, se assim de fato o for, deve esta história ser distinguida do processo de evolução no qual todas as criaturas vivas supostamente encontram-se apanhadas? Tampouco deixei de pensar acerca da história quando comecei a ver, no que chamei de perspectiva do habitar, uma maneira de superar a divisão arraigada entre os “dois mundos” da natureza e da sociedade, e de reinserir o ser humano e o devir no interior da continuidade do mundo da vida. E não cessei de pensar sobre o habitar nas minhas atuais explorações na antropologia comparada da linha, que cresceu a partir da constatação de que cada ser é instanciado no mundo como um caminho de movimento ao longo de um modo de vida. Ou, traçando a evolução do meu pensamento no sentido inverso: estabelecer um caminho através do mundo é habitar; habitar é viver historicamente; cada forma histórica de vida é um modo de produção. No que segue, recapitularei as três primeiras fases dessa progressão, em sua ordem original, como uma introdução à quarta, que é representada pelos ensaios que constituem o presente volume.

Produção

Cheguei inicialmente à questão da produção através de uma reflexão sobre como os modos de trabalho dos seres humanos diferem daqueles dos animais não humanos (INGOLD, 1983). Mais de um século antes, Friedrich Engels estivera ponderando a mesma coisa. Em um projeto de introdução a sua inacabada *magnum opus*, *Dialética da natureza*, provavelmente escrita em 1875-1876, Engels argumentou que os trabalhos dos seres humanos diferem fundamentalmente daqueles de outros animais, na medida em que os primeiros são movidos por um “objetivo estabelecido com antecedência” (ENGELS, 1934: 34). É verdade que as atividades humanas não são as únicas a terem consequências ambientais significativas; além disso, a grande maioria dessas consequências, como Engels foi o primeiro a admiti-lo, são inintencionais ou imprevisas. No entanto, retornando ao tema em um ensaio sobre “O papel desempenhado pelo trabalho na transição do macaco ao homem”, escrito por volta da mesma época, Engels estava convencido de que a medida da humanidade do homem reside na extensão em que as coisas poderiam ser planejadas para acontecerem de acordo com um plano. “Quanto mais afastados estão os homens dos animais”, declarou ele, “mais seus efeitos sobre a natureza assumem o caráter de uma ação premeditada, planejada, dirigida para fins definidos, preconcebidos” (p. 178).

Finalmente, em outro fragmento contemporâneo, Engels reconheceu que o caráter finalístico da ação humana é o que a qualifica como produção. “O máximo que o animal pode conseguir é *coletar*, o homem *produz*, ele prepara os meios de vida ... que sem ele a natureza não teria produzido” (p. 308). Dito de outra maneira, independentemente do impacto real das suas atividades, os animais não trabalham em seu ambiente a fim de mudá-lo. Eles não têm qualquer concepção de sua tarefa. Mas os seres humanos sempre trabalham com alguma noção do que estão fazendo, e por que, mesmo que os resultados nunca se conformem satisfatoriamente às expectativas.

Esta também foi a conclusão a que Karl Marx chegara no primeiro volume de *O capital*, publicado poucos anos antes, em 1867. Diferentemente da aranha tecendo sua teia, ou da abelha construindo seu alvéolo, o processo do trabalho humano, disse Marx, “termina na criação de algo que, quando o processo começou, já existia... em uma forma ideal” (MARX, 1930: 170). No entanto, para Marx, este modelo de criação apresentava um certo dilema. Pois se a forma de uma coisa deve já existir na imaginação antes de o trabalho de produção poder sequer começar, de onde será que vem esta imagem inicial? Nas notas publicadas postumamente como o *Grundrisse*, Marx apresentou sua resposta. É o consumo, argumentou ele, que define os objetivos da produção. Ele o faz através da criação de expectativas acerca das formas que as coisas devem assumir e das funções que elas devem satisfazer, e estas expectativas, por sua vez, motivam o processo

produtivo. “Se estiver claro que a produção oferece ao consumo o seu objeto externo”, raciocinou Marx, “estará, portanto, igualmente claro que o consumo estabelece idealmente o objeto da produção como uma imagem interna, como uma necessidade, como pulsão e como propósito” (MARX, 1973: 91-92). Ou, em poucas palavras, enquanto a produção de coisas nos fornece objetos para consumir, consumir coisas nos dá ideias do que produzir. O resultado é um circuito fechado, de produção e consumo, um convertendo imagens preexistente em objetos finais, o outro convertendo objetos em imagens. Perguntar o que vem primeiro, se a produção ou o consumo, equivale a perguntar se primeiro veio o ovo ou a galinha.

Nisto residia o dilema de Marx. Como poderia ele provar, como o exigia a sua filosofia do materialismo, que a produção tem precedência sobre o consumo? Concedendo que produção e consumo sejam apenas fases de um processo, ele continuou a insistir, no *Grundrisse*, que “a produção é o verdadeiro ponto de partida e, portanto, também o momento predominante” (1973: 94). Se assim o fosse realmente, no entanto, então, em algum lugar ao longo da linha, teriam que aparecer milagrosamente produtos que apresentassem ao consumidor a necessidade que, posteriormente, motiva a sua produção. Em uma crítica antropológica bem conhecida, Marshall Sahlins desdenhou das tentativas tortuosas e, em última instância, circulares de Marx de transformar, como ele o coloca, “a imagem preexistente da produção em sua consequência objetiva” (SAHLINS, 1976: 153). A fonte do embaraço de Marx foi um presente para Sahlins, que pôde mostrar que, muito pelo contrário, as finalidades da produção são pré-especificadas nas formas simbólicas da cultura. A admissão por Marx de que cada ato de produção tem que começar com uma imagem na mente do que deve ser produzido pareceu apenas provar a hipótese de Sahlins. No entanto, um momento de reflexão revela que Sahlins está preso exatamente na mesma armadilha da circularidade que Marx, sendo a única diferença que ele resolveu entrar no círculo no polo diametralmente oposto. Enquanto Marx, o materialista, tinha que tirar objetos do chapéu a fim de manter a bola rolando, o culturalista Sahlins tem que evocar representações simbólicas a partir do nada. De fato, desde que assumamos que a produção não passe de conversão de imagens em objetos, e que o consumo não seja mais do que a transformação retrocessiva de objetos em imagens, parece não haver nenhuma escapatória do círculo. Nem objeto nem imagem pode ter precedência, nem produção nem consumo, quando cada um é uma precondição para o outro.

No entanto, o próprio Marx, decifrando os elementos do processo de trabalho em *O capital*, sugere que haja mais do que isso. As imagens não se transformam em objetos de uma hora para a outra. O processo leva tempo, e como Marx o observa, “a vontade intencional” do produtor “manifestando-se como a atenção, deve estar operacional durante todo o período de duração do traba-

lho” (MARX, 1930: 170). Além disso, conforme ele trabalha, não são apenas os materiais com que trabalha que são transformados¹. O trabalhador também é modificado através da experiência. As potencialidades latentes de ação e de percepção são desenvolvidas. Ele se torna, mesmo que muito ligeiramente, uma pessoa diferente. Talvez, então, a essência da produção encontre-se tanto ou mais na qualidade atencional da ação – isto é, na sua sintonização e responsividade à tarefa conforme ela se desdobra – e nos seus efeitos de desenvolvimento sobre o produtor, do que em quaisquer imagens ou representações de fins a serem alcançados que possam ser suscitadas antes disso. Há de fato um precedente para este ponto de vista nos escritos colaborativos anteriores de Marx e Engels. Em uma passagem de *A ideologia alemã*, escrita em 1846, eles chegam mesmo a igualar a produção à própria vida, e cada modo de produção a um modo de vida. “Assim como os indivíduos expressam sua vida”, escreveu Marx e Engels, “assim eles o são. O que são, portanto, coincide com a sua produção, tanto com *aquilo que produzem* quanto com o *como* o produzem” (MARX & ENGELS, 1977: 42). Concebido como o movimento atento de um ser consciente, inclinado sobre as tarefas da vida, o processo produtivo não está confinado nas finalidades de qualquer projeto particular. Ele não começa com uma imagem e termina com um objeto, mas continua indefinidamente, sem começo nem fim, pontuado – em vez de iniciado ou terminado – pelas formas, sejam mentais ou ideais, que sequencialmente traz à existência.

Tomada neste sentido, como argumentei em uma palestra proferida há quase trinta anos², a produção “deve ser entendida *intransitivamente*, não como uma relação transitiva de imagem com objeto” (INGOLD, 1983: 15) Isso implica definir o verbo “produzir” ao lado de outros verbos intransitivos, como esperar, crescer e habitar, e contra verbos transitivos como planejar, fazer e construir. E implica, de uma vez por todas, restaurar para a produção à primazia existencial que Marx sempre buscou (INGOLD, 1986: 321-324). Sua primazia é aquela da própria vida: dos processos de esperar, crescer e habitar, sobre as formas que são concebidas e realizadas dentro deles. No entanto, esta afirmação da prioridade do processo em curso sobre a forma final, como veremos, coloca um desafio fundamental para o próprio modelo de criação ao qual tanto Marx quanto Engels haviam apelado a fim de caracterizar o caráter distintamente humano do trabalho produtivo. De fato, tendo dispensado a representação prévia de um fim a ser alcançado como uma condição necessária para a produção, e enfocado a vontade

1. Aqui, como em outras partes deste volume, emprego o pronome na terceira pessoa do singular na sua forma masculina. Isso não tem qualquer significância para o meu argumento, e os leitores podem perfeitamente substituírem-no pela forma feminina, se o desejarem.

2. Esta foi a Conferência Malinowski de 1982, ministrada na London School of Economics.

intencional ou intencionalidade que é inerente à própria ação – em sua capacidade de, literalmente, *pro-duzir*, extrair ou atualizar potencialidades na pessoa do produtor e no mundo circundante – então já não há qualquer motivo para restringir as fileiras dos produtores aos seres humanos apenas. Produtores, tanto humanos quanto não humanos, não tanto transformam o mundo, imprimindo seus projetos preconcebidos sobre o substrato material da natureza, quanto fazem a sua parte desde dentro na transformação de si mesmo do mundo. Crescendo no mundo, o mundo cresce neles. E com isso, a questão acerca da produção dá lugar a outra, desta vez acerca do sentido da história.

História

Enquanto redigia a introdução da sua *Dialética da natureza*, Engels estava bem consciente da íntima conexão entre essas duas questões. Há um sentido limitado, ele o admite, no qual os animais produzem; no entanto, sem fins em mente, sua atividade – mais ou menos instintiva – realmente não conta como produção. Da mesma maneira, pode-se dizer que os animais tenham uma história, mas essa história, escreveu Engels: “é feita para eles, e na medida em que eles próprios tomam parte nela, isso ocorre sem o seu conhecimento e desejo” (ENGELS, 1934: 34). Somente quando os seres humanos aparecem no palco entramos na história propriamente dita: isto é, uma história que eles próprios fizeram na busca consciente de objetivos predeterminados.

Escrevendo mais de um século mais tarde, Maurice Godelier voltou ao mesmo tema, em termos praticamente idênticos. Apresentando uma coleção de seus ensaios sobre *O mental e o material* (1986), dedicado ao renascimento de uma abordagem marxista da antropologia, Godelier também garante que espécies não humanas têm um tipo de histórias. Essas histórias naturais, no entanto, surgiram não através de qualquer atividade intencional por parte dos próprios não humanos, mas são ao contrário compostas das consequências reprodutivas de variações acidentais e recombinações de material genético ao longo das linhas de descendência. Tais histórias, do que Charles Darwin havia chamado de “descendência com modificação”, e que seus seguidores tardios chamariam de “evolucionárias”, aconteceram *em*, mas não são, em sentido algum, produzidas *por* populações de organismos. As espécies humanas, é claro, têm uma história evolucionária deste tipo, que os paleoantropólogos têm tido dificuldades em desenredar. Mas os seres humanos, exclusivamente eles entre os animais, insiste Godelier, também têm História, que ele grafava com um “H” maiúsculo a fim de distingui-la das histórias minúsculas de variação sob seleção natural comuns a todas as espécies vivas (GODELIER, 1989: 63).

É um fato acerca dos seres humanos, afirma Godelier (1986: 1), que “eles produzem a sociedade a fim de viverem”. Com isso ele quer dizer que os proje-

tos e propósitos da ação humana sobre o ambiente – ação que gera um retorno na forma dos meios de subsistência – têm sua origem no domínio das relações sociais. Mas, embora Godelier tenha se inspirado em Marx, na verdade Marx não diz que os seres humanos produzem a sociedade. Ele diz que produzem-se a si mesmos e uns aos outros. Eles o fazem estabelecendo reciprocamente, através das atividades de sua vida, as condições para o seu próprio crescimento e desenvolvimento. O que produzem, em suma, não é a sociedade, mas o processo em curso da vida social. Como Marx e Engels o colocaram em *A ideologia alemã* (1977: 42), os seres humanos são o que e o como da sua produção: cada um é a exemplificação de uma certa maneira de estar vivo e ativo no mundo. Ou nas palavras do filósofo José Ortega y Gasset, deveríamos dizer “não que o homem *existe*, mas que ele *vive*” (ORTEGA Y GASSET, 1941: 213).

Os escritos de Ortega foram muito citados por antropólogos culturais de meados do século XX na crença de que deram apoio à ideia de que a cultura, e não a natureza, molda a experiência humana. “O homem”, conforme a famosa declaração de Ortega, “não tem nenhuma natureza, o que ele tem é... história” (1941: 217). Em um influente trabalho do mesmo período, intitulado *Theoretical Anthropology* (Antropologia teórica), David Bidney objetou que isso nos confronta com uma falsa escolha. Natureza humana e história cultural, argumentou Bidney, não são mutuamente excludentes, mas sim complementares. Cada uma depende da outra, e um autoconhecimento adequado exigia a compreensão de ambas (BIDNEY, 1953: 154-155). Na realidade, no entanto, a declaração de Ortega não foi sobre a primazia da cultura; foi sobre a primazia da *vida*. A humanidade, ele nos está dizendo, não vem preembalada na pertença a uma espécie, tampouco advém de termos nascido em uma determinada cultura ou sociedade. É, ao contrário, algo em que temos que trabalhar continuamente. “A única coisa que nos é dada e que há quando haja vida humana”, Ortega continuou dizendo, “é o *ter que fazê-lo... A vida é uma tarefa*” (ORTEGA Y GASSET, 1941: 200). Tanto para Marx quanto para Ortega, portanto, o que somos, ou o que podemos ser, não vem pronto. Temos, perpétua e infinitamente, que estar nos fazendo a nós mesmos. Isso é o que a vida é, o que a história é, e o que significa produzir. E isso também, para esses autores, é o que significa ser humano. Investigar a vida humana é, portanto, explorar as condições de possibilidade em um mundo povoado por seres cujas identidades são estabelecidas, em primeiro lugar, não por atributos recebidos, específicos de uma espécie ou de uma cultura, mas por realização produtiva.

Foi com esses pensamentos em mente que voltei à obra de Godelier. A tese que ele se propõe a provar, em *The Mental and the Material* (O mental e o material), é que a História é forjada na transformação humana da natureza. Através da sua ação criativa sobre o ambiente natural, afirma Godelier, os seres humanos

ocasionam mudanças não apenas nas suas relações com o ambiente, mas também nas relações entre eles constitutivas da sociedade (GODELIER, 1986: 1). Implícada nesta afirmação, no entanto, repousa uma contradição – talvez a contradição fundadora de todo o edifício do pensamento ocidental – nomeadamente, que não há absolutamente como compreender o envolvimento criativo dos seres humanos no mundo material, a não ser extraindo-os dele. Na medida em que os seres humanos estão envolvidos *dentro* deste mundo, eles estão objetivamente vinculado às determinações de uma natureza humana evoluída em cuja formação eles não atuaram sequer minimamente; inversamente eles são capazes de formar os seus próprios destinos apenas na medida em que provenham de uma consciência histórica que seja constituída *sem* o mundo material, em um domínio intersubjetivo ou social de realidades mentais que esteja além e acima da mera materialidade natureza. Na verdade, o próprio conceito do “humano” parece encarnar o permanente paradoxo de uma forma de vida que possa constatar a sua própria essência apenas a transcendendo. Minhas reflexões sobre o conceito de produção, no entanto, parecem oferecer uma potencial resolução. Se a produção não consiste, como a concebia Godelier, na transformação do mundo material, mas sim na participação na transformação de si mesmo do mundo, não poderíamos então concluir que os seres humanos produzem-se a si mesmos e uns aos outros estabelecendo, através de suas ações, as condições para o seu contínuo crescimento e desenvolvimento? E pode não ser precisamente neste estabelecimento mútuo de condições de desenvolvimento que encontramos o sentido da história?

As ações humanas, é claro, estabelecem tais condições não apenas para outros humanos. Elas também o fazem para vários não humanos. O trabalho do agricultor nos campos, por exemplo, cria condições favoráveis para o crescimento das plantas cultivadas, e o pastor faz o mesmo pelos animais domésticos. Ademais, sendo certo que nem todos os produtores são humanos, é fácil inverter o argumento e mostrar como vários não humanos contribuem, em ambientes específicos, não apenas para o seu próprio crescimento e desenvolvimento, mas também para o crescimento e desenvolvimento dos seres humanos. Segue-se que a vida social humana não é dividida em um plano separado do resto da natureza, mas faz parte do que está acontecendo em todo o mundo orgânico. É o processo no qual seres vivos de todos os tipos, naquilo que fazem, constituem as condições de existência uns dos outros, tanto para si próprios quanto para as gerações subsequentes. Na medida em que as formas dos seres surgem neste processo, elas podem ser descritas como evolucionárias. Este argumento, no entanto, tem um corolário radical, e levou algum tempo até que ficasse totalmente claro para mim. É que a variação sob seleção natural, embora, sem dúvida, ocorra *dentro da* evolução, *não* é, em si mesma, um processo evolucionário (INGOLD, 2001a: 125). A reprodução diferencial de organismos, competindo por recursos dentro de um

ambiente finito, leva a mudanças em frequências gênicas ao nível da população; a evolução, no entanto, concerne ao surgimento de forma dentro de matrizes de desenvolvimento. Genes são, evidentemente, componentes críticos dessas matrizes. Eles fazem diferença. Mas as formas de organismos não são compêndios de diferença, mas os resultados sempre emergentes de processos de crescimento.

A ficha caiu graças ao meu encontro com a obra da filósofa da biologia, Susan Oyama. Em seu livro pioneiro *The ontogeny of information* (A ontogenia da informação) (1985), Oyama mostra que a principal corrente da teoria evolucionária, modelada em princípios darwinianos, é inválida por uma falácia elementar. A falácia consiste em supor que a forma orgânica preexistia aos processos que a originam (OYAMA, 1985: 13). Postulando a consequência objetiva do desenvolvimento ontogenético como uma especificação de projeto preexistente, tecnicamente conhecido como o *genótipo*, a teoria ortodoxa explica a forma orgânica como a materialização externa, *fenotípica* deste projeto interior. A circularidade lógica implicada aqui é precisamente a mesma que eu já havia identificado na discussão de Marx sobre produção e consumo, em que o produto – o resultado do processo produtivo – é posto como uma forma ideal, uma imagem, que precede e subscreve a sua realização subsequente. E a solução, em ambos os casos, é a mesma: isto é, insistir na primazia do processo sobre o produto; da vida sobre as formas que ela assume, sejam secretas (como imagem mental ou genótipo) ou abertas (como objeto material ou fenótipo). Seguindo Oyama, argumentei que as formas de organismos não são geneticamente preconfiguradas, mas surgem continuamente como resultados de desenvolvimentos dentro de matrizes compostas por relações mutuamente condicionadas. Longe de estar confinada aos intervalos transitivos entre genótipo e fenótipo, a vida continua no desdobramento das matrizes relacionais nas quais formas orgânicas são geradas e mantidas no lugar. Evolução é o nome que damos a este desdobramento. Isto é, nas palavras de Oyama (1989: 5), “a história derivacional de sistemas de desenvolvimento”.

O que veio a ser conhecido como “Teoria dos Sistemas de Desenvolvimento” (TSD) continua a ser um tanto quanto herético na principal corrente da biologia evolutiva. Eu estava interessado, no entanto, em apresentar a TSD à antropologia, uma vez que via nela uma forma de ultrapassar o dualismo tradicional, que insistia, como na formulação de Godelier, em uma espécie de História para humanos e outra espécie de história para o resto do mundo vivo, e que estabeleceu um ponto de emergência imaginário na sua interseção. Com a TSD é possível recolocar a experiência histórica dos seres humanos dentro das matrizes de desenvolvimento em evolução nas quais todos os seres vivos estão imersos (INGOLD, 2001b). Regressando a qualquer uma dessas matrizes, o que descobrimos não é tanto uma interação entre dois tipos de história – a história com H maiúsculo da humanidade no plano da sociedade e a história com h minúsculo da nature-

za – quanto uma história composta pela interação de diversos seres humanos e não humanos em seu envolvimento mútuo. Em um artigo profético escrito há mais de três décadas atrás, em 1976, o geógrafo Torsten Hägerstrand já previa o colapso da grande divisão entre natureza e sociedade. Podemos colocar estas divisões em perspectiva, segundo ele, vendo cada componente do meio ambiente como um caminho de transformação (HÄGERSTRAND, 1976: 332). Há devires humanos, devires animais, devires vegetais, e assim sucessivamente. Conforme se movem juntos através do tempo e encontram-se uns aos outros, esses caminhos se entrelaçam para formar uma imensa e contínua tapeçaria em evolução. A antropologia, portanto, é o estudo dos devires humanos conforme desdobram-se dentro da trama do mundo. E foi essa ideia de história, evolução e vida social como tecidas, e não como feitas por humanos, ou para humanos, que me levou à habitação.

Habitação

Estive refletindo sobre a distinção entre construção e habitação muito antes que uma conversa casual com um estudante de arquitetura, por volta de 1990, me dirigisse aos escritos filosóficos de Martin Heidegger sobre o tema. A distinção pareceu-me oferecer um caso exemplar do contraste, que já me havia chamado a atenção, entre os sentidos transitivo e intransitivo da produção. Foi, portanto, Marx, não Heidegger, quem me fez pensar sobre isso. A construção, na célebre fábula de Marx do arquiteto humano e da abelha, figura como uma relação transitiva: o arquiteto, você pode recordar, já construiu o alvéolo na sua cabeça antes de construí-lo em cera (MARX, 1930: 169-170). Na verdade, a presunção de que a forma construída seja o resultado manifesto de um projeto prévio está implícita na designação do edifício como uma obra de arquitetura. Habitar, em contrapartida, é intransitivo: concerne à maneira como os habitantes, isolados e em conjunto, produzem as suas próprias vidas, e como a vida, prossegue. Criticamente, então, a habitação não é meramente a ocupação de estruturas já construídas: não está para a construção como o consumo está para a produção. Significa antes essa imersão dos seres nas correntes do mundo da vida, sem a qual atividades como concepção, construção e ocupação simplesmente não poderiam acontecer. Conforme os indivíduos produzem suas vidas, declararam Marx e Engels (1977: 42), assim eles o são.

Em seu ensaio seminal, *Building Dwelling Thinking* (Construir, habitar, pensar), Heidegger defendeu precisamente o mesmo ponto. Sua preocupação era recuperar, por detrás da estreita identificação modernista de habitação com ocupação ou consumo, o seu significado original e primário, como ser, abrangendo todo o caminho em que se vive a sua vida na terra. Portanto, “eu moro, você mora” é idêntico a “eu sou, você é” (HEIDEGGER, 1971: 147). Construir,

então, não é um meio para habitar, tampouco habitar determina os fins, ou os projetos, que a construção passa a implementar. Pois construir, como Heidegger o coloca, “já é em si habitar ... Apenas se formos capazes de habitar, só então podemos construir” (p. 160). Em uma coleção anterior de ensaios sobre *The Perception of the Environment* (A percepção do meio ambiente) (INGOLD, 2000a), tomei esta como a declaração fundadora do que chamei de “perspectiva da habitação”. Com isso quis denotar uma perspectiva fundada na premissa de que as formas como os seres humanos constroem, seja na imaginação ou no chão, surgem dentro das correntes da atividade na qual estão envolvidos, nos contextos relacionais específicos dos seus compromissos práticos com seus arredores. Opus esta perspectiva à “perspectiva da construção”, enclausurada no familiar modelo de produção, segundo o qual o trabalho produtivo serve meramente para transcrever formas ideais preexistentes sobre um substrato material inicialmente amorfo (INGOLD, 2000a: 178-187). Adotar a perspectiva da habitação não consiste, obviamente, em negar que os seres humanos construam coisas. Mas em solicitar uma explicação alternativa para a construção, como um processo de *trabalhar com* materiais e não apenas *produzi-los*, e de trazer forma à existência e não meramente traduzir do virtual para o real.

Outra maneira de visualizar isto é pensar na construção, ou na produção, de uma maneira mais geral, como uma modalidade de tecelagem. Assim como a construção está para a habitação, a produção está para a tecelagem: realçar o primeiro termo de cada par implica ver os processos de produção consumidos pelos seus produtos finais, cuja origem é atribuída não à criatividade improvisadora do trabalho, que resolve as coisas conforme se processa, mas à novidade de determinados fins concebidos antecipadamente. Realçar o segundo termo, por outro lado, é dar prioridade ao processo sobre o produto, e definir a atividade pela atenção do comprometimento ambiental ao invés da transitividade de meios e fins. Enquanto a perspectiva da construção define o produtor como um portador de intenções prévias, sobre e contra o mundo material, a perspectiva da habitação situa o tecelão no meio de um mundo de materiais, que ele, literalmente, extrai ao produzir o trabalho. Ele é, a este respeito, um produtor, no sentido original do termo. Através desta última perspectiva esperei mudar a antropologia em geral, e o estudo da cultura material em particular, para longe da fixação com objetos e imagens, e em direção a uma melhor apreciação dos fluxos materiais e correntes de consciência sensorial nos quais tanto as ideias como as coisas tomam forma reciprocamente.

Apesar de ter me baseado em Heidegger para a minha discussão do habitar, não sou, de maneira alguma, um heideggeriano, e não faz parte do meu projeto elucidar o que Heidegger realmente quis dizer ou explicar o seu significado para a antropologia. Estou mais do que satisfeito em deixar essa tarefa a outros.

Para mim, dois aspectos da filosofia de Heidegger se provaram especialmente problemáticos. Um deles diz respeito ao que significa viver e habitar na abertura; o outro, ao modo particular de ser atribuído aos humanos em oposição aos animais não humanos. Esses aspectos estão conectados, uma vez que Heidegger afirma que o mundo se abre para os humanos de uma maneira que ele não o faz, e não pode fazê-lo, para os não humanos. Ele imaginou esta abertura como uma espécie de clareira, livre para atividades como a construção e o cultivo, a produção e a criação de coisas. Embora confinado à sua clareira, o acontecimento da habitação humana parece estranhamente circunscrito. A existência de animais não humanos, em contrapartida, não parece ser tão limitada, mas, ao contrário, se derrama nos seus arredores por qualquer caminho que proveja crescimento e movimento. A conclusão aparentemente paradoxal de Heidegger foi que, enquanto a vida animal – que não conhece limites – está fechada para o mundo, a vida humana – que se abre para um mundo – é refreada e contida. A solução para o paradoxo encontra-se na insistência heideggeriana em que, apesar de os animais se misturarem livremente em seu ambiente, eles não têm a capacidade de apreender as coisas que aí encontram pelo que elas são, *como coisas*. Eles têm um ambiente, mas permanecem privados de um mundo (HEIDEGGER, 1995: 239). Para os seres humanos, no entanto, precisamente devido à sua capacidade de romper os vínculos que mantêm o animal preso ao seu ambiente, um mundo de coisas se abre do qual o animal nada sabe. A clareira alegórica na qual a habitação acontece é um mundo, portanto, revelado, e seus limites são os limites do desvelamento, no qual as coisas começam a sua presença. Enquanto o animal meramente *existe* no seu ambiente, dentro destes limites para o humano é possível *ser*.

Eu mesmo não me filiaria a uma divisão tão aguda entre humano e animal, mundo e meio ambiente, ser e existência. Ao contrário, um dos meus objetivos ao desenvolver a perspectiva da habitação era demonstrar que organismo-e-meio-ambiente e ser-no-mundo oferecem pontos de partida para o nosso entendimento que são ontologicamente equivalentes, e dessa maneira unir as abordagens da ecologia e da fenomenologia dentro de um único paradigma. Parece-me que o humano de Heidegger permanece preso no dilema de uma criatura que pode conhecer a si mesma e ao mundo do qual é visceralmente parte – no qual vive e respira – somente renunciando à sua existência mesma nesse mundo. Isso pode ser um dilema para filósofos, mas não o é, penso eu, um dilema para habitantes que fundamentalmente conhecem o mundo percorrendo-o. Tanto os seres humanos quanto os não humanos, eu objetaria, realizam-se habilmente dentro e através de seu entorno, empregando capacidades de atenção e resposta que têm sido, pelo seu desenvolvimento, encarnadas através da prática e da experiência. A inspiração por detrás desta afirmação não veio da filosofia, mas da psicologia, e especificamente da abordagem ecológica da percepção iniciada por James Gibson (1979).

A posição realista e pragmática de Gibson não poderia estar mais longe daquela de Heidegger. Seus humanos poderiam perfeitamente terem sido animais, e tanto para os seres humanos quanto para os não humanos, Gibson tomou o mundo, revelado através do processo de habitação, como sendo um meio ambiente. Colocar Heidegger e Gibson lado a lado é como comparar giz com queijo. Mais por acidente do que intencionalmente, no entanto, foi isso o que me vi fazendo. Se foi de Heidegger que tomei emprestado o conceito de habitação, então foi de Gibson, pelo menos inicialmente, que extraí a minha teoria da percepção. E o *insight*-chave que obtive dele foi que a percepção concerne fundamentalmente ao *movimento*. Reagindo contra o cognitivismo da principal corrente da psicologia e das premissas cartesianas nas quais repousa, Gibson insistiu que a percepção é a realização não de uma mente em um corpo, mas do organismo inteiro enquanto percorre o seu ambiente, e que o que ele percebe não são as coisas como tais, mas o que elas oferecem para a prossecução da sua atividade corrente. É no processo mesmo de atender e responder a esses “oferecimentos” (p. 127-143), no curso de seus envolvimento com eles, que os praticantes qualificados – humanos ou não humanos – os conhecem. O sentido, para Gibson, é extraído destes envolvimento produtivos.

Um ponto de observação, posto em movimento, descreve um caminho. A essência do argumento de Gibson consistia em que os formatos e as formas de objetos ambientais são revelados por alterações ao longo deste caminho no padrão de luz refletida nas suas superfícies exteriores, conforme esta atinge os olhos do observador movente, em vez de juntando “instantâneos” tomados a partir de qualquer número de pontos fixos ao longo do percurso. “Observação implica movimento”, escreve Gibson, “isto é, locomoção com referência ao ambiente rígido, porque todos os observadores são animais e todos os animais são moventes” (1979: 72). Entretanto, eu sentia que algo estava errado aqui. Parecia que Gibson tinha conseguido restaurar os percebedores à vida às custas de uma esclerotização do ambiente. O observador movente da sua explicação é como o único sobrevivente de um planeta outrora pululante de vida, que foi petrificado por um grande cataclismo. O ambiente *rígido*, atravancado por objetos de todos os tipos, pode ser ocupado, mas certamente não é capaz oferecer habitação. Precisamos de um entendimento diferente do movimento: não uma observação das superfícies duras de um mundo no qual tudo já está definido, mas uma emissão juntamente com as coisas nos processos mesmos de sua geração; não o *trans-porte* (carregar através) do ser completado, mas a *pro-dução* (levar adiante) do perpétuo devir.

Para compreender esse sentido de movimento, dei uma folheada em um livro de outro filósofo: *Fenomenologia da percepção*, de Maurice Merleau-Ponty (1962). Havia muito acerca do que Merleau-Ponty e Gibson estavam de acordo, especialmente em sua rejeição do paradigma cartesiano. Mas eles diferiam em um aspecto

fundamental. Gibson perguntou como é possível perceber as coisas no ambiente. Mas Merleau-Ponty deu um passo atrás, e perguntou que tipo de envolvimento do percebedor no mundo da vida é necessário para que haja no ambiente coisas para se perceber, e seres para percebê-las (INGOLD, 2000a: 263). Para encerrar uma longa história, sua conclusão foi que, uma vez que o corpo vivo está, primordial e irrevogavelmente costurado no tecido do mundo, nossa percepção do mundo não é nem mais nem menos do que a percepção do mundo de si mesmo – em e através de nós. Essa é apenas mais uma maneira de dizer que o mundo habitado é *senciente*. Não é possível, sugeriu Merleau-Ponty, ser senciente em um mundo *insenciente*, ou seja, em um mundo que virou as costas para os seus habitantes, expondo apenas suas superfícies externas, rígidas ao escrutínio perceptual. Esse, como já vimos, era o ambiente previsto por Gibson. Ser senciente, ao contrário, é abrir-se a um mundo, render-se ao seu abraço, e ressoar em seu ser interior a suas iluminações e reverberações. Banhado na luz, submerso no som e arrebatado em sentimento, o corpo senciente, ao mesmo tempo percebedor e produtor, traça os caminhos do devir do mundo no curso mesmo da contribuição para a sua contínua renovação.

Aqui, certamente, repousa a essência do que significa habitar. Trata-se, literalmente, de iniciar um movimento ao longo de um caminho de vida. O percebedor-produtor é, portanto, um caminhante, e o modo de produção é ele mesmo uma trilha traçada ou um caminho seguido. Ao longo desses caminhos, vidas são vividas, habilidades desenvolvidas, observações feitas e entendimentos crescem. Mas se é assim, então já não podemos supor que a habitação seja situada exatamente da mesma maneira como Heidegger imaginou, em uma abertura semelhante a uma clareira na floresta. Ser, eu diria agora, não é estar *em* um lugar, mas estar *ao longo* de caminhos. O caminho, e não o lugar, é a condição primordial do ser, ou melhor, do tornar-se. Por essa razão, comecei a me perguntar se o conceito de habitação está, afinal, apto a descrever a maneira como os seres humanos e não humanos caminham no mundo. O conceito carrega uma aura de conforto, um localismo bem preso, que parece fora de sintonia com a ênfase na primazia do movimento. Olhando para trás, arrependo-me de ter colocado tanto peso nisso, e agora prefiro o conceito menos carregado de habitação. Assim reformulado, meu argumento é que a caminhada é o modo fundamental como os seres vivos habitam a Terra. Cada ser tem, por conseguinte, que ser imaginado como a linha do seu próprio movimento ou – mais realisticamente – como um feixe de linhas.

Linhas

Ao chegar a esta conclusão, eu – sem perceber no momento – deparei-me com um *insight*-chave de um dos mais influentes, se não idiossincráticos, filósofos das últimas décadas do século XX, Gilles Deleuze. Isso não deveria causar qualquer

surpresa, tendo em vista a dívida de Deleuze para com a filosofia de Henri Bergson. De minha parte, primeiro cheguei aos escritos de Bergson, juntamente com os de seu contemporâneo, o filósofo Alfred North Whitehead, duas décadas antes, enquanto trabalhava no meu livro *Evolution and Social Life* (Evolução e vida social) (INGOLD, 1986). Embora profundamente fora de moda na época³, fui muito inspirado com o que tinham a dizer, e no meu livro me propus a vincular o sentido da evolução (e, concomitantemente, da produção) como um processo vital às ideias de criatividade e duração que extraí da sua obra. De Whitehead tomei a ideia de que o mundo que habitamos nunca está completo, mas supera-se continuamente. A criatividade é inerente ao movimento de autossuperação do mundo, ou ao que Whitehead chamou de “concrecência” (WHITEHEAD, 1929: 410). Crucial para Bergson era a alegação de que neste movimento de criação, de vida e de crescimento repousa a essência do tempo: “Onde quer que algo viva”, escreveu ele, “há, aberto em algum lugar, um registro no qual o tempo está sendo inscrito” (BERGSON, 1911: 17). Se a produção não fosse mais do que uma relação transitiva entre imagem e objeto, então, em teoria, o tempo que dura pode ser comprimido em um instante, e a própria história seria apenas uma sucessão de tais instantes. Mas, na realidade, a vida continua, sempre ultrapassando os fins que possam ser realizados dentro dela. Pode-se começar a construir uma casa ou cultivar um campo, e, eventualmente, empenhar-se na satisfação de um trabalho bem-feito; no entanto, ao fazê-lo, a vida e a consciência avançaram, e outros objetivos já se encontram no horizonte. Pela mesma razão esses horizontes não podem ser atravessados, é impossível alcançar os fins da vida.

Em seu *Evolução criadora*, de 1911, Bergson argumenta que cada ser vivo é lançado como um redemoinho na corrente da vida. É como se, no seu desenvolvimento, descrevesse “uma espécie de círculo” (1911: 134). Retornando à Bergson em meu próprio pensamento, descobri que eu também havia feito o mesmo. Se, no entanto, tivesse que traçar este círculo usando lápis e papel, eu já não veria – na figura concluída – o traço do movimento de redemoinho que entrou em sua formação. O que se destaca na página é, ao contrário, o esboço de uma forma geométrica. Com esta figura, parece que uma divisão é estabelecida entre o que está “dentro” e o que está “fora”. Da mesma forma, diz Bergson, estamos inclinados a tratar o ser vivo que entrou em uma espiral em si mesmo como um objeto delimitado externamente, ou como um recipiente para vida. No entanto,

3. Lembro-me de um seminário na Universidade de Manchester, em algum momento do início dos anos de 1980, sobre a ecologia da percepção. Os participantes eram principalmente filósofos e psicólogos, eu era o único antropólogo presente. Estava transbordando do meu recém-inflamado entusiasmo com Bergson. Os filósofos, no entanto, empalideceram com a menção do seu nome. Comigo estava tudo muito bem, como um antropólogo, disseram, mas eles tinham suas carreiras para se preocupar.

Bergson insistiu que a vida não está contida nas coisas. É o próprio movimento, no qual cada organismo emerge como uma perturbação peculiar, que interrompe o fluxo linear, vinculando-o às formas que vemos. Tão bem ele finge imobilidade, no entanto, que somos facilmente enganados, tratando cada um “como uma coisa em vez de como um progresso, esquecendo que a permanência mesma da sua forma é apenas o contorno de um movimento” (1911: 135). Seria errado, então, comparar um organismo vivo a um objeto, pois “o organismo que vive é uma coisa que *dura*” (p. 16). Como uma raiz ou fibra que cresce, ele cria-se indefinidamente a si mesmo, arrastando sua história atrás de si conforme o passado pressiona o presente (p. 29).

Foi exatamente dessa forma que a minha maneira indireta de pensar me levou simultaneamente de volta a Bergson e até Deleuze. Na verdade, minhas tentativas iniciais de ler Deleuze, solicitado pelas recomendações de muitos amigos e colegas, não levou a lugar nenhum. Considerando a obra simplesmente incompreensível, abandonei essas tentativas em completa frustração. Como frequentemente acontece com os filósofos, tive que esperar até que o meu próprio pensamento fosse apanhado pelo seu, antes que eu pudesse encontrar algum sentido em tudo o que ele estava dizendo. Mas, recomeçando do zero, preparado com o que em vão supus ser a minha nova visão da vida como um fenômeno de linhas, fiquei surpreso ao descobrir que já havia sido fortemente enunciada por Deleuze, juntamente com seu colaborador, o psicanalista Félix Guattari, já nos anos de 1980, em seu livro *Mil platôs*. “Indivíduos ou grupos”, eles escrevem, “somos compostos de linhas ... ou melhor, feixes de linhas” (2004: 223). Existem linhas de vida, linhas de escrita, linhas produtivas de variação em linhas de vida ou escrita, linhas de sorte e azar, e assim por diante (p. 215). Deleuze e Guattari as chamam, alternadamente, “linhas de fuga” e “linhas de devir”. Imagine um rio, que flui ao longo de margens de ambos os lados. Suponha que as margens do rio estejam ligadas através de uma ponte. Podemos então atravessar pela estrada desde uma localização de um lado para um local no outro. A ponte, portanto, estabelece uma conexão transitiva entre os dois locais. Mas o rio, correndo sob a ponte em uma direção ortogonal à estrada, nada conecta a coisa alguma. Em vez disso, ele simplesmente flui, sem começo nem fim, erodindo as margens em cada lado e ganhando velocidade no meio (DELEUZE & GUATTARI, 2004: 28).

Nesta distinção entre o conector linear que atravessa de ponta a ponta, e a linha de fuga que percorre, afastando-se em pontos em ambos os lados enquanto varre, encontrei um paralelo preciso para a minha distinção original entre sentidos transitivos e intransitivos de produção. O conector de ponto a ponto é transitivo: ele nos leva de um ponto de partida, tal como uma imagem do que deve ser feito, a um ponto-final, na forma do objeto completado, ou vice-versa, do objeto pronto a uma imagem final na mente do espectador ou do consumidor. A linha

de fuga, pelo contrário, é intransitiva: ela continua. Aqui, finalmente, encontra-se a chave para o meu projeto de restaurar a vida para a antropologia. Com efeito, temos nos concentrado nas margens, enquanto perdemos de vista o rio. Ainda assim, não fosse o fluxo do rio não haveria margens, e nenhuma relação entre elas. Para recuperar o rio, precisamos mudar nossa perspectiva da relação transversal entre objetos e imagens para as trajetórias longitudinais de materiais e de conscientização. Lembre-se da ideia de Hägerstrand de que tudo o que existe, lançado na corrente do tempo, tem uma trajetória de devir. O entrelaçamento dessas trajetórias que sempre se estendem compreende a textura do mundo. Se a nossa preocupação é habitar este mundo ou estudá-lo – e, no fundo, as duas coisas são as mesmas, uma vez que todos os habitantes são estudantes e todos os estudantes habitantes – a nossa tarefa não é fazer um balanço do seu conteúdo, mas *seguir o que está acontecendo*, rastreando as múltiplas trilhas do devir, aonde quer que elas conduzam. Rastrear esses caminhos é trazer a antropologia de volta à vida.

A antropologia não é geralmente considerada uma ciência experimental. Estudiosos em muitas outras disciplinas deliberadamente criam situações a fim de estudarem suas conclusões, passando a comparar os resultados com o que fora previsto com base em conjecturas especulativas já obtidas mediante um raciocínio abstrato, teórico. Os antropólogos, no entanto, são intimados a observar e a descrever as formas de vida com as quais se encontram mais ou menos como as encontram, e a teorizar a partir do fato. Obviamente eles reconhecem, como muitos cientistas experimentais não o fazem, que pelo fato mesmo da sua presença, eles não podem deixar de participar das situações que observam. Mas tem sido mais comum interpretar esse envolvimento como uma fonte potencialmente problemática de preconceito do observador do que como um procedimento de descoberta. Temendo que as suas observações possam ser contaminadas pelos seus próprios projetos ou preconceitos, e para evitar a acusação de etnocentrismo, a maioria dos antropólogos está disposta a atenuar as dimensões experimentais do seu trabalho no que chamam de “o campo”. No entanto, para as pessoas que moram aí, a vida cotidiana é completamente experimental. Habitantes de todo o mundo crescem no conhecimento de como levar suas vidas tentando fazer as coisas por si mesmos, muitas vezes guiados por companheiros mais experientes, na expectativa do que possam ser os resultados. E como alunos confessos do cotidiano, os antropólogos – na prática – fazem o mesmo. Não é, pois, a experimentação tão fundamental para a investigação antropológica quanto o é para as formas de vida que ela busca entender?

O dilema da Antropologia é que ela permanece atrelada a um modelo acadêmico de produção de conhecimento, de acordo com o qual a observação não é tanto uma maneira de conhecer o que está acontecendo no mundo quanto uma fonte de matéria-prima para posterior processamento em explicações de autoridade que pretendem revelar a verdade por detrás da ilusão das aparências. Afirma-se que essa verdade encontra-se nas estantes da biblioteca, gemendo sob o peso de livros escolares e periódicos, ao invés de “lá fora” no mundo da experiência vivida. É este modelo que subscreve a ideia do experimento científico, cujo objetivo é produzir os dados observacionais necessários para provar (ou

refutar) uma hipótese. A experimentação na vida cotidiana, por outro lado, é uma questão não de testar conjecturas em arenas de prática, mas de se inscrever na atividade prática no processo mesmo de seguir uma linha de pensamento. É pensar no aberto, do lado de fora. Isso, também, é o que a antropologia faz. Experimentos antropológicos não necessitam de instrumentos elaborados que substituiriam o investigador, permitindo que este se escondesse atrás das cenas e, assim, mantivesse a ilusão de ausência que subscreve a reivindicação de objetividade. Tampouco exigem qualquer laboratório no qual criar um simulacro do mundo, projetado para destacar apenas aquelas variáveis que estejam sujeitas à investigação. Em vez disso, eles situam o investigador, em pessoa, bem no meio das coisas. Em termos de protocolos científicos, esses experimentos rompem todas as regras. Eis, talvez, porque os antropólogos são tão tímidos quanto a assumir o caráter experimental da sua disciplina, e porque se abrigam atrás da pretensão de que, longe de se juntarem às pessoas entre as quais trabalham em uma busca de respostas para as questões fundamentais da vida, tudo o que fazem no campo é coletar dados etnográficos – sobre o que essas pessoas dizem e fazem – para posterior análise.

Acredito que a natureza experimental da antropologia seja algo a ser comemorado ao invés de encoberto, e nesta parte sugiro três experimentos muito simples que qualquer pessoa pode fazer. O primeiro consiste em molhar uma pedra, deixe-a secar e observe o que acontece. O segundo consiste em tirar os sapatos e andar descalço. E o terceiro consiste em ver através de uma prancha de madeira. Estes experimentos não tanto oferecem resultados definitivos para uma análise mais aprofundada, quanto abrem um terreno inteiro de investigação, limpando o terreno para uma abordagem antropológica da vida. O primeiro experimento nos obriga a mudar a nossa atenção da pedra como um objeto material para o que acontece com a pedra – um material – no curso de uma troca de substância em toda a sua superfície com o meio envolvente de ar. No lugar do mundo material, povoado por objetos sólidos, os nossos olhos se abrem para um mundo de materiais, incluindo a terra, o ar e a água, em que tudo está em fluxo e transformação. O segundo experimento revela a extensão em que nossa compreensão daquela superfície mais fundamental de todas, o chão, é moldada pela experiência de caminhar com botas ou sapatos sobre superfícies pavimentadas. Andar descalço revela que o chão é composto e heterogêneo, não tanto uma plataforma isotrópica para a vida quanto um pano grosso ou de retalhos tecido a partir das idas e vindas de seus múltiplos habitantes. E revela também o quanto o nosso contato tátil primário com o ambiente se dá através dos pés, e não das mãos. O terceiro experimento nos mostra como a habilidade prática, reunindo as resistências de materiais, gestos corporais e dos fluxos da experiência sensorial, ritmicamente acopla ação e percepção ao longo de caminhos de movimento. Juntos, esses expe-

rimentos sugerem que as correntes entrelaçadas de pensamento que poderíamos descrever como “mente” não estão confinadas dentro do crânio do que o estão os fluxos de materiais compreendendo a vida corpórea confinada no que chamamos de corpo. Ambos se derramam sobre o mundo.

Começo com os materiais. Eles são aquilo de que as coisas são feitas. Como mostro no capítulo 2, no entanto, o foco – na antropologia, na arqueologia e nos estudos da cultura material – tendeu a estar na materialidade dos objetos, em vez de nos materiais e nas suas propriedades. Defendo que o conceito abstrato de materialidade na verdade impediu a compreensão adequada dos materiais. Aprenderíamos mais envolvendo-nos diretamente com os próprios materiais, seguindo o que acontece com eles quando circulam, misturam-se uns aos outros, solidificam-se e se dissolvem na formação de coisas mais ou menos duráveis. Descobrimos, então, que os materiais são ativos. Apenas colocando-os dentro de objetos fechados eles são reduzidos à matéria morta ou inerte. É esta tentativa de encerramento que deu origem ao chamado “problema de agência”. É um problema que nós mesmos causamos. Perguntamo-nos: Como podem os seres humanos agir? Se fôssemos meros pedaços de matéria, nada poderíamos fazer. Então pensamos que algum ingrediente adicional precisa ser adicionado para animar nossos pobres corpos. E se, como às vezes nos parece, os objetos puderem “agir de volta”, então este ingrediente também deve ser atribuído a eles. Damos o nome de “agência” a este ingrediente. É a suposta causa que movimenta a matéria de outra forma inerte. Mas se seguirmos os materiais ativos, ao invés de reduzi-los à matéria morta, então não temos que invocar uma “agência” estranha para animá-los de novo. O vento, por exemplo, não é um objeto, tampouco rasga as árvores por ser dotado de agência. Trata-se de uma corrente de ar, de materiais em movimento. Dizemos “o vento sopra”, porque a estrutura sujeito-verbo da língua portuguesa torna difícil expressá-lo de outra maneira. Mas, na verdade, sabemos que o vento *é* o seu sopro. Da mesma forma, o córrego *é* a água corrente. E assim, também, eu *sou* o que *estou* fazendo. Eu não sou um agente, mas um ramo de atividade. Se levantasse a tampa, você iria encontrar algo mais parecido com uma pilha de compostagem do que o tipo de estrutura arquitetônica que anatomistas e psicólogos gostam de imaginar.

No capítulo 3 eu passo dos fluxos de materiais aos movimentos de pessoas. Estudos da cognição humana tendem a pressupor que o pensamento e o conhecimento sejam as realizações de uma mente estacionária, encerrada em um corpo em movimento. Sugiro que esta pressuposição tenha o seu fundamento em três áreas afins de desenvolvimento tecnológico que, na história das sociedades ocidentais, acompanharam o aparecimento da era moderna. A primeira foi nos calçados, particularmente na constrição de movimento e sensação imposta pela bota de couro duro. A segunda foi na construção e pavimentação de estradas, levando

à criação de vias resistentes, que permanecem sem as marcas deixadas pela passagem de vida humana. A terceira foi no transporte, pelo qual os viajantes podiam ser “transportados” de um ponto de partida a um destino, em vez de fazerem o seu próprio caminho enquanto caminham. Juntas elas contribuem para as nossas ideias de que o movimento é um deslocamento mecânico do corpo humano através da superfície da terra, de um ponto a outro, e que o conhecimento é montado a partir de observações feitas a partir destes pontos. Obviamente existem formas de movimento de pedestres, notoriamente a chamada marcha a passos largos, que se aproximam do ideal de transporte puro. Como uma oscilação rigidamente mecânica dos quadris com as pernas esticadas, com os olhos olhando à frente, ao invés de para baixo, o passo só funciona com pés calçados em uma superfície pavimentada. Encena uma imagem corporal de ocupação colonial, ocupando a distância entre pontos de partida e de chegada como se alguém pudesse, simultaneamente, ter um pé em cada um, abrangendo a ambos – e todos os pontos entre eles – em um único movimento de apropriação. No entanto, a maior parte dos seres humanos não têm tanto alcance pelas superfícies da terra ao escolherem seu caminho com os pés descalços, com sandálias ou sapatos. Afirmo que seja nesses movimentos habilidosos pelos caminhos de vida e viagem, e não no processamento de dados coletados de múltiplos lugares de observação, que o conhecimento dos habitantes é forjado. Locomoção e cognição são, portanto, inseparáveis, e uma explicação da mente deve estar tão preocupada com o trabalho dos pés quanto com aquele da cabeça e das mãos.

O que vale para o andar também vale para outras atividades hábeis que têm um caráter similarmente itinerante. No capítulo 4 baseio-me em um relato detalhado da tarefa de serrar uma tábua de madeira para explorar três temas de fundamental importância para a compreensão adequada da habilidade técnica. Estes concernem à qualidade processional do uso de ferramentas, à sinergia do profissional, à ferramenta e o material, e ao acoplamento de percepção e ação. Em primeiro lugar, mostro que serrar é processional do mesmo modo que andar o é: cada passo é um desenvolvimento do anterior e uma preparação para o seguinte. Assim como fazer uma caminhada, a tarefa tem fases reconhecíveis de preparo, início, continuação e término. Em segundo lugar pergunto o que significa dizer da serra, como uma ferramenta, que funciona para cortar madeira. Argumento que a função da serra não repousa nos seus atributos objetivos, mas em histórias de uso pretérito. Dessas histórias, no entanto, a serra não tem memória. A relação entre mão e serra é, portanto, fundamentalmente assimétrica. Pois a serra depende dos movimentos gestuais da mão, consubstanciados através da prática anterior, para que suas histórias sejam contadas. Em terceiro lugar, como um exemplo de “trabalho de risco”, serrar exige destreza manual. Afirmo que a essência da destreza reside na capacidade do carpinteiro de realizar um conjunto de movi-

mentos simultâneos, tanto dentro como fora do corpo. É esta sintonização que torna a atividade rítmica e não metronômica. Longe de ser meramente habitual ou “feita sem pensar”, essa atividade rítmica exige intensa concentração. Essa concentração, no entanto, é aquela de uma consciência que não está confinada na cabeça do profissional, mas se estende para o meio ambiente ao longo de múltiplas vias de participação sensorial. Qual tem sido, então, o destino da habilidade na era da tecnologia? Será que as habilidades deram lugar às máquinas? Concluo que não, por duas razões. A primeira é que máquinas reais, em funcionamento, são sistemas abertos e não fechados, e a segunda é que, tão rápido quanto as máquinas assumem as operações antes executadas por profissionais qualificados, novas habilidades são desenvolvidas em torno das novas máquinas.

Materiais contra materialidade

Antes de começar a ler este capítulo, por favor, vá lá fora e encontre uma pedra grande, embora não tão grande que não possa ser facilmente levantada e transportada para um local coberto. Traga-a, e a mergulhe em um balde de água ou debaixo de uma torneira aberta. Então a coloque diante de você em sua mesa – talvez em uma bandeja ou prato de modo a não estragar a sua mesa de trabalho. Dê uma boa olhada nela. Se você gostar, você pode olhar para ela de novo de vez em quando, enquanto você lê o capítulo. No final, vou me referir ao que você pode ter observado.

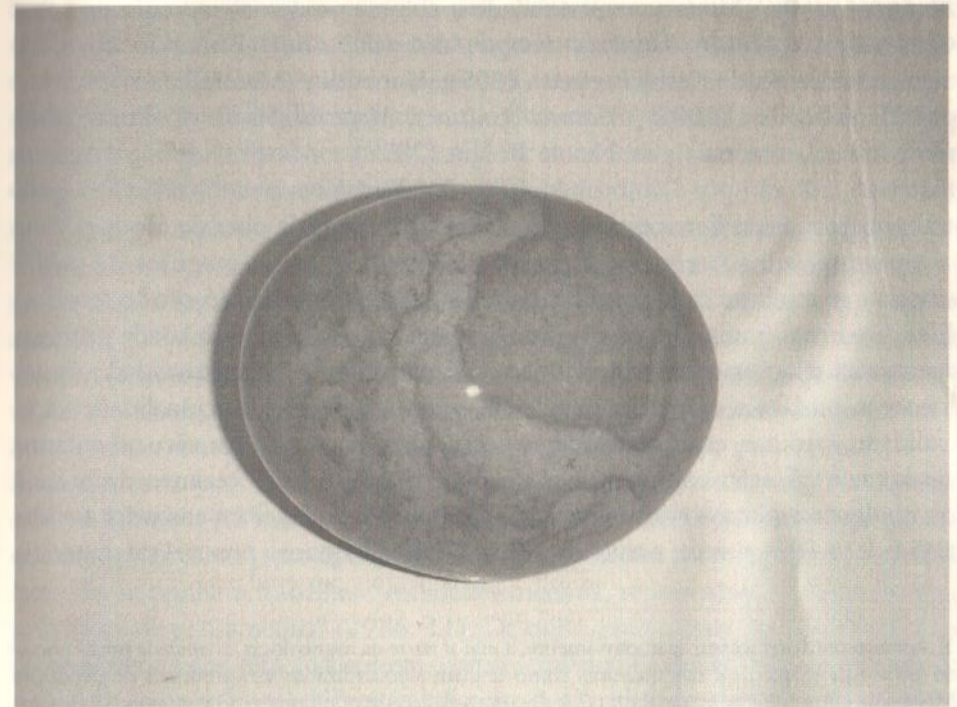


Figura 2.1 Pedra molhada (Foto: Susanna Ingold)

Materiais desaparecidos

Começo com um enigma. É que a sempre crescente literatura, em antropologia e arqueologia, que lida explicitamente com os temas da *materialidade* e da *cultura material* parece ter quase nada a dizer sobre *materiais*¹. Por materiais refiro-me as coisas de que as coisas são feitas, e um inventário aproximado pode começar com algo como o seguinte, tirado da lista de conteúdo do excelente livro de Henry Hodges, *Artefacts* (Artefatos): cerâmica; esmaltados; vidro e laqueados; cobre e ligas de cobre; ferro e aço; ouro, prata, chumbo e mercúrio; pedra; madeira; fibras e fios; têxteis e cestas; peles e couro; galhada, osso, chifre e marfim; corantes, pigmentos e tintas; adesivos; alguns outros materiais (HODGES, 1964: 9).

Este volume pé no chão está repleto de informações sobre todos os tipos de materiais que os povos pré-históricos têm usado para fazer coisas. No entanto, nunca o vi referido na literatura sobre materialidade. Procurando pelas minhas prateleiras encontrei títulos como: *The Mental and the Material* (O mental e o material), de Maurice Godelier (1986); *Mind, Materiality and History* (Mente, materialidade e história), de Christina Toren (1999); *Matter, Materiality and Modern Culture* (Matéria, materialidade e cultura moderna), editado por Paul Graves-Brown (2000), *Thinking through Material Culture* (Pensando através da cultura material), de Karl Knappett (2005); *Materiality* (Materialidade), editado por Daniel Miller (2005); *Material Cultures, Material Minds* (Culturas materiais, mentes materiais), de Nicole Boivin (2008) e *Material Agency* (Agência material), editado por Lambros Malafouris e Karl Knappett (2008). Em estilo e abordagem, esses livros estão a um milhão de milhas da obra de Hodges. Seus compromissos, na sua maior parte, não são com as coisas tangíveis de profissionais e manufactureiros, mas com as reflexões abstratas de filósofos e teóricos. Eles discorrem, muitas vezes em uma linguagem de impenetrabilidade grotesca, acerca das relações entre materialidade e uma série de outras qualidades igualmente insondáveis, que incluem agência, intencionalidade, funcionalidade, espacialidade, semiose, espiritualidade e encarnação. Procura-se em vão, no entanto, qualquer explicação compreensível do que “materialidade” realmente significa, ou qualquer explicação dos materiais e suas propriedades. Para entender a materialidade, ao que parece, precisamos ficar tão longe quanto possível de materiais.

1. Apresso-me a acrescentar que, obviamente, a maior parte da arqueologia é dedicada precisamente ao estudo de materiais e das maneiras como tenham sido utilizados em processos de produção. Mesmo na antropologia, existe algum trabalho etnográfico sobre o assunto. O meu ponto é simplesmente que este trabalho não parece interferir de forma significativa na literatura sobre materialidade e cultura material. Para estudiosos que dedicaram grande parte de suas energias ao estudo dos materiais, essa literatura se lê mais como uma rota de fuga para a teoria – uma que, confesso, eu mesmo já usei. Portanto, meu argumento é dirigido tanto a mim quanto a qualquer outra pessoa, e é parte de uma tentativa de superar a divisão entre trabalho teórico e prático.

Por que deveria ser assim? A antropologia, há muito tempo, e com razão, tem insistido que o caminho para o entendimento encontra-se na participação prática. Você poderia, então, pensar que, como antropólogos, gostaríamos de aprender sobre a composição material do mundo habitado comprometendo-nos diretamente com as coisas que queremos entender: serrando toras, construindo uma parede, britando pedra ou remando um barco. Um carpinteiro é alguém que trabalha com madeira, mas como Stephanie Bunn observou, a maioria dos antropólogos se contentaria em considerar o trabalho em termos da identidade social do trabalhador, das ferramentas que ele ou ela usa, da disposição da oficina, das técnicas empregadas, dos objetos produzidos e seus significados – tudo, menos a madeira mesma. Os materiais, ao que parece, desapareceram. Vindo para a antropologia de sua experiência como artista e artesã, Bunn foi direcionada para a literatura sobre a cultura material. Mas em nenhum lugar nessa literatura ela poderia encontrar qualquer coisa correspondente ao “pouco que ela fez”: o trabalho com materiais que repousa no coração da sua própria prática como uma fabricadora (BUNN, 1999: 15). Este fabricar é para ela, como o é para muitos artistas, um procedimento de descoberta: nas palavras do escultor Andy Goldsworthy, “uma abertura para os processos da vida, dentro e em volta” (FRIEDMAN & GOLDSWORTHY, 1990: 160). Não poderia tal engajamento – trabalhar praticamente com materiais – também oferecer à antropologia um procedimento mais poderoso de descoberta do que uma abordagem empenhada na análise abstrata das coisas já feitas? Que perversão acadêmica nos leva a falar não de *materiais e suas propriedades*, mas da *materialidade dos objetos*?

Uma pista para a resposta está no título de uma conferência realizada no Instituto McDonald para a Investigação Arqueológica, em Cambridge, em março de 2003: *Repensando a materialidade: o engajamento da mente com o mundo material*². O pretexto para esta conferência surgiu, em grande parte, a partir de uma reação contra a excessiva polarização da mente e da matéria que levou gerações de teóricos a supor que a substância material do mundo se apresenta à humanidade como uma lousa em branco, uma *tabula rasa*, para a inscrição de formas ideacionais. Um exemplo é o argumento de Godelier em *The Mental and the Material* (O mental e o material), a que me referi no último capítulo, de que não pode haver ação deliberada de seres humanos sobre o mundo material que não se ponha a trabalhar “realidades mentais, representações, julgamentos, princípios de pensamento” (1986: 11). De onde, então, essas realidades mentais vêm? Será que elas têm sua origem, como o insinua Godelier, em um mundo de sociedade que seja ontologicamente distinto das “realidades materiais da natureza exterior”? (p. 3). Na conferência de Cambridge, Colin Renfrew argumentou, ao

2. Os anais da conferência foram posteriormente publicados como DeMarrais et al. (2004).

contrário, que os tipos de representações e julgamentos aos quais Godelier se refere não são tanto importados para arenas de atividade prática quanto emergem dentro delas, surgindo das maneiras mesmas pelas quais os seres humanos estão interativamente envolvidos com substância material (RENFREW, 2004: 23; cf. tb. RENFREW, 2001: 127). No entanto, em sua formulação do que agora chama de “Teoria do Comprometimento Material”, a polaridade da mente e da matéria permanecem. Pois o engajamento do qual ele fala não põe a carne e o sangue de corpos humanos em contato corporal com materiais de outros tipos, sejam orgânicos ou inorgânicos. Ao contrário, põe mentes imateriais em contato com um *mundo material*.

O que é, então, este mundo material? Em que ele consiste? Christopher Gosden sugere que, para fins heurísticos, poderíamos dividi-lo em dois amplos componentes: *paisagem* e *artefatos* (1999: 152). Assim, parece que temos a mente humana, por um lado, e, por outro lado, um mundo material de paisagem e artefatos. Isso, você poderia pensar, deveria cobrir quase tudo. Mas o faz? Considere-se, por um momento, o que é deixado de fora. Começando pela paisagem, será que ela inclui o céu? Onde colocamos o sol, a lua e as estrelas? Podemos alcançar as estrelas, mas não podemos tocá-las: Será que elas são, então, realidades materiais com as quais os seres humanos podem fazer contato, ou será que elas existem para nós apenas na mente? Será que a lua é parte do mundo material para viajantes terrestres, ou apenas para os cosmonautas que aterrissam na paisagem lunar? E quanto à luz do sol? A vida depende dela. Mas se a luz solar fosse um constituinte do mundo material, então teríamos que admitir não apenas que a paisagem diurna difere materialmente da noturna, mas também que a sombra de uma característica da paisagem, como uma rocha ou uma árvore, participa do mundo material tanto quanto a própria característica. Para criaturas que vivem na sombra, isso, de fato, faz diferença! E quanto ao ar? Será que quando você respira, ou sente o vento em seu rosto, você está se comprometendo com o mundo material? Quando a névoa desce, e tudo ao seu redor parece obscuro e misterioso, será que o mundo material mudou, ou você está apenas vendo o mesmo mundo de maneira diferente?³ Será que a chuva pertence ao mundo material, ou apenas as poças que ela deixa nas valas e buracos? Será que a neve que cai participa do mundo material somente quanto pousa sobre o chão? Como engenheiros e construtores sabem todos muito bem, chuva e geada podem romper estradas e edifícios. Como então podemos afirmar que estradas e edifícios sejam parte do mundo material, se a chuva e a geada não o são? E onde poríamos o fogo e a fumaça, a lava incandescente e as cinzas vulcânicas, para não mencionar líquidos de todos os tipos, da tinta à água corrente?

3. Discorro sobre muitas destas questões relativas à paisagem, céu e tempo nos cap. 9 e 10.

Nenhuma dessas coisas se inserem no âmbito do segundo componente da materialidade de Gosden, ou seja, os artefatos. Além disso, a categoria do artificial suscita as suas próprias anomalias. Em um experimento, pedi a um grupo de alunos de graduação para separarem uma coleção variada de objetos que encontrassem pelo chão do lado de fora em duas pilhas, uma de objetos naturais, a outra de artefatos. Descobriu-se que nem uma única coisa pôde ser inequivocamente atribuída a uma pilha ou a outra. Se pareciam variar em uma escala de artificialidade, foi apenas porque, para alguns mais do que para outros, e em diferentes momentos da sua história, os seres humanos tinham desempenhado um papel nos processos que os levaram a estarem onde estavam, e a assumirem as formas que assumiam no momento em que foram escolhidos. Neste sentido, o machado de pedra de dois gumes feito para mim recentemente por um talhador lítico profissional é talvez mais artificial do que a pedra recolhida do seu jardim que você tem diante de si em sua mesa. Mas isso não faz com que a primeira seja mais uma parte do mundo material do que a última. Mais geralmente, por que o mundo material deveria incluir apenas *ou* coisas encontradas *in situ*, dentro da paisagem, *ou* coisas já transformadas pela atividade humana em artefatos? Por que excluir coisas como a pedra, que foram recuperadas e removidas, mas não transformadas? E onde, nesta divisão entre paisagem e artefatos, poderíamos colocar todas as diversas formas de vida animal, vegetal, fúngica e bacteriana? Como artefatos, essas coisas podem ser atribuídas às propriedades formais de um projeto, no entanto elas não foram produzidas, mas cresceram. Se, além disso, elas forem parte do mundo material, então o mesmo deve ser verdade do meu próprio corpo. Então, onde isso se encaixa? Se eu e meu corpo são uma e a mesma coisa, e se o meu corpo realmente participa do mundo material, então como pode o corpo-que-eu-sou se comprometer com esse mundo?

Meio, substância, superfície

Um caminho alternativo adiante é oferecido por James Gibson, em seu trabalho pioneiro sobre *A abordagem ecológica da percepção visual*. Aqui, ele distingue três componentes do ambiente habitado: *meio*, *substâncias* e *superfícies* (GIBSON, 1979: 16). Para os seres humanos o meio é normalmente o ar. É claro que precisamos de ar para respirar. Mas além disso, oferecendo pouca resistência, ele permite-nos mover-nos – fazer coisas, produzir coisas e tocar coisas. Também transmite energia radiante e vibração mecânica, de modo que podemos ver e ouvir. E permite-nos cheirar, uma vez que as moléculas que estimulam os nossos receptores olfativos são difundidas nele. Portanto o meio, de acordo com Gibson, proporciona movimento e percepção. Substâncias, por outro lado, são relativamente resistentes a ambos. Elas incluem todos os tipos de coisas mais ou menos sólidas como rochas, cascalho, areia, terra, barro, madeira, concreto e assim por diante. Tais materiais fornecem os fundamentos físicos necessários para a vida –

precisamos deles para nos apoiarmos – mas geralmente não é possível vermos ou nos movermos *através* deles. Na interface entre o meio e as substâncias estão as superfícies. Todas as superfícies, de acordo com Gibson, têm certas propriedades. Estas incluem uma disposição particular, relativamente persistente, um grau de resistência à deformação e à desintegração, uma forma distintiva e uma textura caracteristicamente não homogênea. Superfícies são onde a energia radiante é refletida ou absorvida, quando as vibrações são transmitidas para o meio, onde vaporização ou difusão no meio ocorre, e aquilo contra o que os nossos corpos tocam. No que concerne à percepção, as superfícies estão, portanto, “onde a maior parte da ação acontece” (GIBSON, 1979: 23).

É muito fácil, no entanto, resvalar da separação *física* entre o meio gasoso e a substância sólida para a separação *metafísica* entre a mente e a matéria. Deste modo, o artefato é caracteristicamente definido – como o é por Godelier – como um objeto formado através da imposição de realidades *mentais* sobre *materiais* (1986: 4). O profissional, argumenta-se, começa a trabalhar com uma imagem ou projeto já em mente do objeto que ele pretende fazer, e termina quando a imagem está realizada no material. Por exemplo, na fabricação da pedra de dois gumes acima mencionada, o talhador deve ter começado – como o diz Jacques Pelegrin de seu equivalente pré-histórico – com uma “imagem mental preexistente... merecedora de ser chamada de ‘conceito’” (1993: 310). Aqui a superfície do artefato não é apenas do material em particular a partir do qual é feito, mas da própria materialidade, uma vez que confronta a imaginação humana criativa (INGOLD, 2000b: 53). De fato a própria noção de cultura material, que ganhou um novo impulso na sequência da sua longa hibernação nos porões da museologia, baseia-se na premissa de que, como as encarnações de representações mentais, ou como elementos estáveis em sistemas de significação, os objetos já se solidificaram ou se precipitaram dos fluxos geradores do meio que lhes deu à luz. Convencidos de que *tudo o que é material reside nas coisas*, ou no que Bjørnar Olsen (2003) chama de “a fisicalidade dura do mundo”, estudiosos da cultura material inventaram a desmaterialização, ou a sublimação em pensamento, do próprio meio no qual as coisas em questão uma vez tomaram forma e agora estão imersas. Ironicamente, Olsen faz exatamente isso quando acusa os cientistas sociais que se afastam do mundo material para os reinos da experiência cognitiva de serem guiados por uma hermenêutica na qual “tudo o que é sólido se desmancha no ar” (OLSEN, 2003: 88)⁴.

Outro exemplo deste tipo de derrapagem, dos materiais para a materialidade, pode ser encontrado em um artigo do sociólogo Kevin Hetherington, sobre o papel do tato nas práticas cotidianas de fabricação de lugares. No curso de sua ar-

gumentação⁵, Hetherington sugere que a teoria de Gibson da percepção oferece apenas “um reconhecimento fraco da materialidade do mundo”. Pois independentemente das suas virtudes, a teoria até agora não tem conseguido resolver “o que um encontro entre a ponta do dedo e a materialidade do mundo podem ter a nos dizer de um escópico que chamamos lugar” (HETHERINGTON, 2003: 1.938-1.939). Talvez você queira tentar tocar a pedra em sua mesa. Certamente seu dedo deparou-se contra um material duro – pedra. É frio ao toque, e talvez ainda úmido. Mas será que tocar esta pedra em particular o colocou em contato com *a materialidade do mundo*? Será que nada há de material que não esteja trancado em objetos sólidos e tangíveis como pedras? Será que devemos realmente acreditar que tudo o que repouse do lado de fora desses objetos seja imaterial, incluindo o próprio ar que confere a liberdade de movimento que permite você estender a mão e tocá-los, para não mencionar o próprio dedo – e, por extensão, o resto do corpo, uma vez que os dedos não são operados a partir da mente através de controle remoto? Será que o ar que você respirar é um éter da mente, e seu dedo não passa de um fantasma da imaginação? Todo o ponto de Gibson, é claro, era que a superfície separa um tipo de material (como a pedra) de outro (como o ar), em vez de materialidade de imaterialidade. É precisamente por causa desta ênfase nos materiais que Gibson minimiza qualquer noção da materialidade do mundo.

Imagine que você fosse um animal escavador como uma toupeira. O seu mundo consistiria em corredores e câmaras em vez de artefatos e monumentos. Seria um mundo de *celas* cujas superfícies cercam o meio, em vez de *objetos destacados* cujas superfícies estão rodeadas por ele (GIBSON, 1979: 34). Gostaria de saber, se as toupeiras fossem dotadas de imaginação tão criativa quanto aquela dos seres humanos, se elas poderiam ter uma cultura material. Toupeiras antropologicamente treinadas, com pendor filosófico, sem dúvida insistiriam que a materialidade do mundo não é culturalmente construída, mas culturalmente *escavada* – não, é claro, no sentido arqueológico de recuperação de objetos sólidos outrora isolados, que desde então se tornaram enterrados na substância da terra, mas no sentido de que as formas das coisas são escavadas a partir de dentro, em vez de imprimidas desde fora. Aos seus olhos (se pudessem ver) tudo o que é material residiria *além* dos objetos da cultura, do outro lado de suas superfícies voltadas para dentro. Esses objetos poderiam, portanto, estar fenomenalmente presentes na cultura das toupeiras somente como ausência de material – não como entidades concretas, mas como os volumes externamente limitados de espaço vazio. A própria ideia de cultura material seria, então, uma contradição em termos.

5. Não tenho a pretensão de oferecer uma crítica abrangente do argumento de Hetherington, que está principalmente focado em outro lugar. De qualquer maneira, concordo com ele em grande medida. Eu o menciono aqui apenas como um exemplo do papel que o conceito de materialidade desempenha em argumentos desse tipo.

4. Esta frase foi cunhada por Karl Marx no *Manifesto comunista* de 1848. Ele referia-se metaforicamente à evaporação, na sociedade burguesa, das “relações fixadas, congeladas” dos modos pré-capitalistas de produção, e não a qualquer processo da natureza (MARX & ENGELS, 1978: 476).

Este exemplo não é totalmente fantasioso, pois em muitas partes do mundo – incluindo a Europa Mediterrânea, as Américas Central e do Norte e os Orientes Próximo e Médio, a China e a Austrália – os seres humanos construíram casa em cavernas ou outros espaços subterrâneos, muitas vezes entalhando sistemas elaborados de salas interligadas e passagens a partir da rocha nua. Até hoje, cerca de cinco milhões de habitações em cavernas ainda estão em uso, a grande maioria delas na China (MULLIGAN, 1997: 238-240). A atividade mundana de seus habitantes, no entanto, desafia as nossas categorias estabelecidas de pensamento. Dizemos que casas são construídas, mas pode-se “construir” uma caverna? Seja construindo ou escavando, muito trabalho físico duro pode estar envolvido. Mas, enquanto o construtor de casas ergue um edifício, um monumento ao seu trabalho, no momento em que a caverna está concluída tudo o que parece ter sido criado é um volume sem mobília. De fato, muitas habitações em cavernas incorporam elementos construídos, como uma fachada coberta que pode ser construída a partir da face da rocha, que sobe desde o nível do chão. O resultado é uma estrutura bem-integrada, não um híbrido peculiar. Deve haver algo de errado com uma maneira de pensar que nos obriga a tratar apenas uma metade da casa positivamente como um objeto material, e a outra metade negativamente como um buraco no chão. Precisamos de uma abordagem alternativa.

A origem do problema está, mais uma vez, na derrapagem dos materiais para a materialidade. É isso o que nos leva a supor que os seres humanos, conforme entrem e saiam pelas portas, vivam alternadamente no lado de dentro e no lado de fora de um mundo material. É como se esse mundo fosse um queijo suíço, cheio de buracos, no entanto contidos dentro do invólucro das suas superfícies exteriores. No mundo real dos materiais, no entanto, não existem nem buracos interiores nem superfícies exteriores. Obviamente há superfícies de todos os tipos, de diferentes graus de estabilidade e permeabilidade. Mas essas superfícies, como Gibson mostrou, são as interfaces entre um tipo de material e outro – por exemplo, entre rocha e ar – e não entre o que é material e o que não é. Posso tocar a rocha, seja de uma parede da caverna ou do chão sob os pés, e posso, assim, obter uma sensação de como a rocha é como um *material*. Mas não posso tocar a *materialidade* da rocha. A superfície da materialidade, em suma, é uma ilusão. Não podemos tocá-la, porque ela não está aí. Como todas as outras criaturas, os seres humanos não existem no “outro lado” da materialidade, mas nadam em um oceano de materiais. Uma vez que reconhecemos nossa imersão, o que este oceano revela para nós não é a homogeneidade branda de diferentes tons de matéria, mas um fluxo no qual materiais dos mais diversos tipos, através de processos de mistura e destilação, de coagulação e dispersão, e de evaporação e precipitação, sofrem contínua geração e transformação. As formas das coisas, longe de terem sido impostas desde fora sobre um substrato inerte, surgem e são

suportadas – como, aliás, também o somos – dentro desta corrente de materiais. Com a própria Terra, a superfície de todo sólido é apenas uma crosta, o mais ou menos efêmero congelamento de um movimento generativo.

A substância de animais e plantas

Enquanto nadam neste oceano de materiais, os seres humanos, obviamente, desempenham um papel nas suas transformações. Da mesma maneira o fazem criaturas de todos os outros tipos. Muito frequentemente os seres humanos continuam a partir de onde não humanos param, como quando extraem a cera secretada pelas abelhas para fazer a paredes dos alvéolos do favo de mel para posterior utilização no fabrico de velas, como um ingrediente de tinta (juntamente com óleo de linhaça, gema de ovo e uma série de outras misturas), como meio de impermeabilização e como endurecedor em marroquinaria. Outro exemplo é a produção de seda, que começa com o consumo de folhas de amoreira pelas larvas da mariposa *Bombyx mori*. Secreções líquidas exaladas das glândulas da larva endurecem em contato com o ar para formar filamentos a partir dos quais enredam o seu casulo. Para fazer seda, os filamentos de vários casulos são desenrolados e bobinados em conjunto, resultando em fibras de força extraordinária. Há ainda a goma-laca, um ingrediente essencial do polimento francês. Esse material vem das secreções do inseto da laca (*Coccus lacca*), nativo da Índia. Essas secreções formam uma camada protetora que cobre os galhos de árvores inteiras em que as larvas de insetos se estabeleceram. Os galhos são recolhidos, e a laca removida e purificada em água fervente. A laca mesma, que é insolúvel, é então concentrada por evaporação, e esticada em folhas que endurecem quando esfriam (HODGES, 1964: 125, 162-164).

Embora os insetos estejam entre os produtores mais prolíficos do reino animal de materiais posteriormente aproveitados para o uso humano, um inventário completo de tais materiais seria praticamente inexaurível. Como uma pequena amostra, basta considerar esta lista de materiais tradicionalmente utilizados por povos pastorais nômades na fabricação de tendas:

Peles: estas geralmente têm que ser amaciadas, sendo raspadas e batidas – uma tarefa longa e árdua. Elas então têm que ser curadas por imersão em substâncias como o leite acidificado, o esterco de camelo ou casca fermentada em urina.

Lã: na Ásia Central a lã é transformada em feltro puxando-se um longo rolo encharcado de cinco ou mais lãs para trás e para frente, por muitas horas.

Pelo: os pastores do Norte Africano fazem “tendas pretas” de pelo de cabra, que é girado em um fuso e tecido em um tear. Pelo também

é usado para preencher colchões e fazer corda, e é apropriado para formar fios na tecelagem de tapetes e cobertores. Além disso é usado para fazer pincéis.

Ossos: utilizado para armações de tendas, estacas e batoques, assim como para as agulhas utilizadas na costura de peles.

Chifres, cascos e garras: divididos em camadas finas, estes podem ser usados para fazer painéis de janela.

Tendões: utilizados para costurar peles (com agulhas de osso), ou para fazer fios.

Penas: usadas para fortalecer fios e para fazer camas (juntamente com lã de carneiro e de camelo).

Esterco: misturado com argila para formar reboco (também funciona como um eficaz repelente de insetos).

Peixe: os ossos, pele e vísceras podem ser fervidos para produzir cola. Adesivos também podem ser feitos a partir de sangue seco, peles de animais, ossos e chifres, bocas e tendões, e queijo e cal viva.

Ovos e laticínios: na pintura, o leite é utilizado como emulsificante, enquanto a gema de ovo é misturada com pigmentos para formar um meio para têmperas. (Parafraseado de BUNN, 1997: 195-197.)

Também as plantas fornecem uma fonte inesgotável de material para posterior processamento e transformação. Basta que se enumere, por exemplo, todos os diferentes materiais que podem ser obtidos a partir de árvores, incluindo madeira, casca, seiva, goma, cinza, papel, carvão, piche, resina e terebintina. Outras plantas floríferas e gramíneas nos dão algodão, linho, juta e papiro. Urtigas ainda crescem amplamente na Grã-Bretanha porque as fibras de seus caules eram usadas na Idade Média para cordas de arco.

Muitos materiais comumente utilizados são obtidos a partir da combinação improvável de ingredientes de uma variedade surpreendente de fontes. Eis dois exemplos da Europa medieval e antiga. O primeiro é do material utilizado para trabalhos em estuque na Inglaterra do século XVI. Os ingredientes básicos da cal eram misturados com os seguintes materiais, na maioria de origem animal: “banha de porco, sangue de boi, esterco de vaca, erva-de-são-joão e ovos, erva-de-são-joão e cerveja, leite, glúten, manteiga, queijo, leite coalhado [e] cera saponificada” (DAVEY, apud BUNN, 1997: 196). O segundo exemplo é de tinta, um material essencial para o escriba medieval. Dois tipos de tinta eram utilizados. Uma era feita de carvão misturado com goma. Para o outro, que

entrou em uso geral a partir do século XII, o ingrediente principal era o bugalho. Trata-se do tumor, do tamanho de uma bola de gude, que muitas vezes cresce nas folhas e galhos do carvalho. É formado em torno da larva da vespa que colocou seu ovo no broto da árvore. Os bugalhos são coletados, triturados e fervidos ou infundidos em água da chuva (ou vinagre de vinho branco). O outro ingrediente principal é o sulfato ferroso, fabricado pela evaporação da água da terra ferrosa, ou vertendo ácido sulfúrico sobre pregos velhos, filtrando o líquido e o misturando com álcool. O sulfato ferroso é adicionado à poção de bugalho e bem mexido com uma vara de figueira. Isso tem o efeito de tornar a solução de marrom claro para preto. Finalmente, goma arábica – feita a partir da seiva seca da acácia – é adicionada a fim de engrossar a mistura (HAMEL, 1992: 32-33). O escriba tem agora a sua tinta, mas é claro que para escrever ele ainda precisa de uma caneta, feita a partir de uma pena de ganso ou corvo, e de pergaminho preparado por um longo processamento a partir de peles de cabras ou bezerros (p. 8-16, 27-29).

Trazendo coisas à vida

Agora, uma vez que o nosso foco está na *materialidade dos objetos*, é quase impossível seguir a múltiplas trilhas de crescimento e transformação que convergem, por exemplo, na fachada de estuque de um edifício ou na página de um manuscrito. Essas trilhas são simplesmente varridas para debaixo do tapete de um substrato generalizado sobre o qual diz-se que as formas de todas as coisas são impostas ou inscritas. Insistindo em que demos um passo para trás, da materialidade dos objetos para as propriedades dos materiais, proponho que levantemos o tapete para revelar sob a sua superfície um emaranhado de meândrica complexidade, no qual – entre uma miríade de outras coisas – a secreção de vespas do bugalho apanhadas com ferro-velho, seiva de acácias, penas de ganso e peles de bezerro, e o resíduo de calcário aquecido se mistura com as emissões de suínos, bovinos, galinhas e abelhas. Pois materiais como estes não se apresentam como símbolos de alguma essência comum – materialidade – que dota cada entidade mundana com a sua inerente “objetividade”, ao contrário, eles participam dos processos mesmos de geração e regeneração contínua do mundo, do qual coisas como manuscritos ou fachadas são subprodutos impermanentes. Portanto, escolhendo mais um exemplo ao acaso, ossos de peixe ferventes produzem um material adesivo, uma cola, e não uma materialidade típica de peixes nas coisas coladas.

A este respeito, é significativo que estudos da chamada cultura material têm se centrado esmagadoramente nos processos de consumo em vez de nos de produção (MILLER, 1995, 1998: 11; mas cf. OLSEN, 2003: 91-94 para um comentário crítico). Pois tais estudos tomam como seu ponto de partida

um mundo de objetos que, por assim dizer, *já se cristalizou* a partir dos fluxos de materiais e suas transformações. Neste ponto os materiais parecem desaparecer, engolidos pelos objetos mesmos aos quais deram à luz. É por isso que comumente descrevemos materiais como “brutos”, mas nunca “cozidos” – pois no momento em que se congelam em objetos eles já desapareceram. Por conseguinte, são os próprios objetos que captam a nossa atenção, não mais os materiais de que são feitos. É como se o nosso envolvimento material só começasse quando o estuque já endureceu na fachada ou a tinta já secou na página. Vemos o prédio e não o reboco das paredes; as palavras e não a tinta com a qual foram escritas. Na realidade, é claro, os materiais estão ainda lá e continuam a misturar-se e a reagir como já o fizeram, sempre ameaçando as coisas que eles assimilam com a dissolução ou mesmo a “desmaterialização”. O reboco pode ruir e a tinta pode desaparecer.

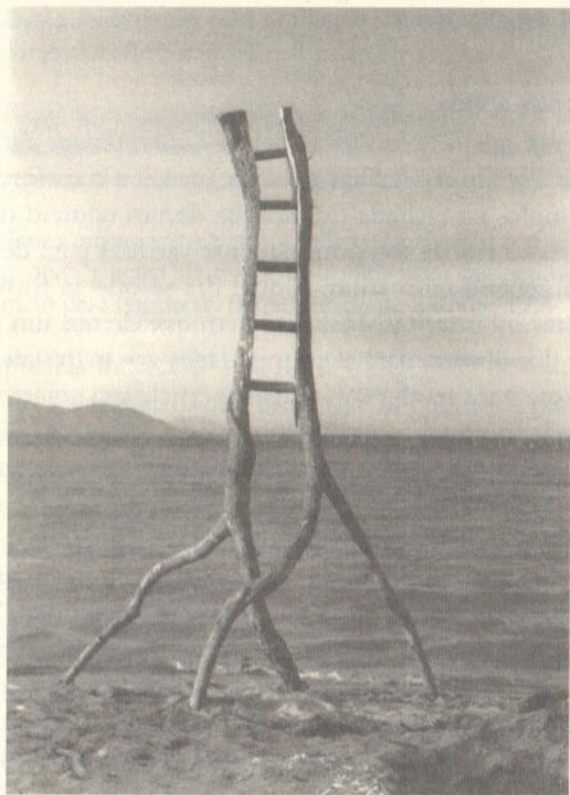


Figura 2.2 Escada (madeira, quatro metros de altura, Lago Biwa, no Japão) por David Nash (foto, cortesia do artista).

Experimentada como degradação, corrosão ou desgaste, estas mudanças, no entanto – que objetos sofrem depois de estarem “acabados” –, são normalmente atribuídas à fase de utilização, e não de manufatura. Como o baixo-ventre das coisas, os materiais podem estar por baixo, mas nunca são totalmente subjugados. Apesar dos melhores esforços de curadores e conservacionistas, nenhum objeto dura para sempre. Os materiais sempre e inevitavelmente prevalecem sobre a materialidade a longo prazo⁶.

Este é um tema que tem sido assumido na obra do escultor David Nash. Ele faz coisas como caixas, escadas e cadeiras, mas a partir do lenho bruto, permitindo que a madeira viva para além da vida da árvore da qual um dia foi tronco ou galho, sem nunca perder o contato com as suas raízes arbóreas. Observando uma das escadas de Nash, por exemplo, a madeira parece incorporar a coisa feita a partir dela, ao invés de recuar para os bastidores, como é o caso com o seu equivalente industrializado exposto na vitrine. Vemos madeira que foi transformada em uma escada ao invés de uma escada que foi feita a partir da madeira (figura 2.2). Além disso, com o passar do tempo a madeira – como o trabalho feito sobre ela – racha, deforma e quebra, finalmente fixando-se em uma forma bastante diferente daquela que lhe foi dada pela intervenção inicial do escultor. “Mantenho a minha mente no processo”, diz Nash, “e deixo a peça cuidar de si mesma” (apud WARNER, 1996: 15). Por debaixo da pele da forma a substância permanece viva, reconfigurando a superfície conforme amadurece. Mas tratando a madeira como material que dá a vida ao invés de matéria morta, Nash está apenas chamando a nossa atenção para o que os nossos antecessores já sabiam quando cunharam o termo “material” por extensão do latim *mater* (“mãe”). Como Nicholas Allen nos lembra, “o termo tem uma história complexa envolvendo as palavras gregas e latinas do gênero feminino para madeira... o que esteja ou tenha estado vivo” (ALLEN, 1998: 177). Longe de serem a coisa inanimada tipicamente imaginada pelo pensamento moderno, materiais, neste sentido original, são os componentes ativos de um mundo-em-formação. Onde quer que a vida esteja acontecendo, eles estão incansavelmente em movimento – fluindo, se deteriorando, se misturando e se transformando⁷. A existência de todos os organismos vivos é apanhada neste incessante intercâmbio respiratório e metabólico entre suas substâncias corporais

6. O fato de que os materiais sobrevivem aos objetos feitos a partir deles estabelece, por sua vez, a possibilidade da reciclagem. Esta possibilidade surge no momento em que o nosso foco muda de objetos acabados para o material de que são feitos, vendo neles o potencial de transformação. Neste sentido, como observa Bunn, materiais reciclados “são uma ‘zona cinzenta’, no limite entre o material e o objeto” (BUNN, 1999: 21).

7. Nas palavras do filósofo Gilbert Simondon, “A matéria viva está longe de ser pura indeterminação ou pura passividade. Tampouco é uma tendência cega; trata-se, ao contrário, do veículo de energia informada” (SIMONDON, 1980: 66).

e os fluxos do meio. Sem isso eles não poderiam sobreviver. Isso obviamente aplica-se a nós, seres humanos, tanto quanto a organismos de outros tipos. Juntamente com todos os vertebrados terrestres, precisamos ser capazes de respirar.

No mundo de objetos sólidos previsto pelos teóricos da cultura material, no entanto, o fluxo de materiais é sufocado e paralisado. Em um mundo assim, onde tudo o que é material está trancado nas coisas, seria impossível respirar. Na verdade, nem a própria vida, nem qualquer forma de consciência que dependa dela, poderia persistir. “Não se pode sonhar profundamente com *objetos*”, escreve o filósofo Gaston Bachelard. “Para sonhar profundamente é preciso sonhar com *substâncias*” (1983: 22). Sufocado pela mão morta da materialidade, “repleta de coisas não relacionadas, sólidos imóveis e inertes, objetos estranhos à nossa natureza” (p. 12), o mundo material só pode ser trazido de volta à vida nos sonhos dos teóricos conjurando-se um pó mágico que, aspergido entre seus componentes, deve colocá-los fisicamente em movimento. Veio a ser conhecido na literatura como *agência*, e grandes expectativas foram aí depositadas. A ação, nos é dito, segue a agência como efeito segue causa (GELL, 1998: 16). Portanto, supõe-se que as pessoas sejam capazes de agir, e não serem apenas postas em prática, porque adquiriram um pouco dessa agência⁸. Sem isso elas seriam apenas coisas. Pela mesma razão, contudo, se a agência é imaginativamente concedida às coisas, então elas podem começar a agir como pessoas. Elas podem “agir de volta”; induzindo as pessoas em sua vizinhança a fazerem o que de outra forma não fariam. Em uma das mais originais e provocadoras discussões sobre a materialidade a ter aparecido nos últimos anos, Peter Pels caracteriza a lógica deste argumento como *animista*: “uma maneira de dizer que as coisas estão vivas, porque elas são animadas por algo estranho a elas, uma ‘alma’ ou... espírito feita para residir *na* matéria” (PELS, 1998: 94). Qualquer que possa ser a sua origem, este princípio animador é entendido aqui como *adicional* ao objeto material ao qual foi concedido.

Há, no entanto, de acordo com Pels, outra maneira de entender como as coisas podem agir de volta. Isso quer dizer que o espírito que as anima não está *na*, mas *de* matéria. Nós, portanto, não olhamos para além da constituição material dos objetos a fim de descobrir o que os constitui; ao contrário, o poder da agência encontra-se com a sua materialidade mesma. Pels caracteriza esta alternativa lógica como *fetichista*. Assim, o fetiche é um objeto que, em virtude de sua presença material pura, afeta o curso das coisas (1998: 94-95). Este argumento é um passo importante na direção certa, mas isso leva-nos apenas à metade do caminho. Por um lado, reconhece o poder ativo dos materiais, a sua capacidade de estar adiante das coisas feitas deles. No entanto, permanece preso em um

8. Volta à crítica do conceito de agência no cap. 17 (p. 305-307).

discurso que opõe o mental e o material, e que não pode, portanto, aprovar as propriedades dos materiais, salvo os aspectos da materialidade inerente aos objetos. Portanto, a qualidade híbrida que Pels atribui ao fetiche – sua capacidade imediata de estabelecer e romper “a zona fronteira sensível entre nós e as coisas ao nosso redor, entre mente e matéria” (p. 102) – é, na verdade, um produto do desconhecimento das propriedades ativas dos materiais como um poder da materialidade dos objetos. Nada há de híbrido nas escadas de Nash, entretanto. Como a árvore viva no chão a partir da qual foi feita, ela habita a zona fronteira não entre matéria e mente, mas entre substância e meio. A madeira está viva, ou “respira”, precisamente por causa do fluxo de materiais através da sua superfície.

Trazer coisas à vida, portanto, não é uma questão de acrescentar a elas uma pitada de agência, mas de restaurá-las aos fluxos geradores do mundo de materiais no qual elas vieram à existência e continuam a subsistir. Essa visão, de que as coisas estão na vida ao invés de a vida nas coisas, é diametralmente oposta à compreensão antropológica convencional do animismo, invocada por Pels (1998: 94) e que remonta à obra clássica de Edward Tylor, segundo a qual implica a atribuição de vida, espírito ou agência a objetos que são realmente inertes. É, no entanto, totalmente coerente com os compromissos ontológicos reais de povos muitas vezes creditados na literatura com uma cosmologia animista (cf. cap. 5). No seu mundo não há objetos como tais. As coisas estão vivas e ativas, não porque estão possuídas de espírito – seja *na* ou *da* matéria – mas porque as substâncias de que são compostas continuam a ser varridas em circulações dos meios circundantes que alternadamente anunciam a sua dissolução ou – caracteristicamente com seres animados – garantem a sua regeneração. O espírito é o poder de regeneração desses fluxos circulatórios que, em organismos vivos, estão ligados em feixes ou tramas firmemente tecidos de extraordinária complexidade. Todos os organismos são feixes desse tipo. Despojados do verniz de materialidade eles se revelam não como objetos quiescentes, mas como colmeias de atividade, pulsando com os fluxos de materiais que os mantêm vivos. E a este respeito os seres humanos não são exceção. Eles são, em primeiro lugar, organismos, não bolhas de matéria sólida com uma lufada adicional de mentalidade ou agência para animá-los. Como tais, eles nascem e crescem dentro da corrente de materiais, e participam desde dentro na sua posterior transformação.

Propriedades e qualidades

Se, como sugeri, quisermos redirecionar nossa atenção da materialidade dos objetos para as propriedades dos materiais, fica-nos então a questão: Quais são essas propriedades? Como deveríamos falar sobre elas? Uma abordagem para responder a esta questão foi proposta pelo teorista do *design*, David Pye (1968: 45-47). Sua preocupação é examinar a ideia de que cada material tem proprie-

dades inerentes que podem ser exprimidas ou suprimidas em uso. Essa ideia é frequentemente enunciada por escultores e profissionais, que afirmam que a boa mão de obra deveria ser “fiel ao material”, respeitando suas propriedades ao invés de espezinhá-las. Suponhamos, então, que tomemos um material metálico como o chumbo. Em uma lista de suas propriedades podemos incluir as seguintes: ductilidade, peso, baixo ponto de fusão, resistência a corrente elétrica, impenetrabilidade aos raios-X e toxicidade. Destas as duas primeiras poderiam possivelmente ser exprimidas artisticamente, mas as outras não. Mas se o nosso objetivo é sermos fiéis ao material, então por que, pergunta Pye, devemos nos contentar em selecionar apenas alguns aspectos do chumbo, de acordo com escolhas que têm sido ditadas por considerações que nada têm a ver com isso? Então, mais uma vez, alguns materiais exibem propriedades enquanto estão sendo trabalhados que eles perdem quando o trabalho está feito. Ferro em brasa na forja tem a consistência de cera de abelha, mas se o ferreiro procura exibir sua suavidade e elasticidade, então o resultado, quando o ferro tiver esfriado, expressará precisamente essas propriedades que o material, agora duro e rígido, já não possui. Da mesma forma, dificilmente pode-se dizer que a forma arredondada de uma panela de barro, formada enquanto o material estava úmido e maleável, possa exibir a fragilidade do barro que tenha sido cozido em um forno. Tampouco podemos negar a excelência da obra que permite que um mestre escultor modele a mais dura das pedras em superfícies que parecem tão macias e suaves quanto a seda ou a pele de um bebê.

Por estes motivos, Pye argumenta que não sejam realmente as *propriedades* dos materiais que um artista ou profissional procura expressar, mas sim as suas *qualidades*.

As propriedades dos materiais são objetivas e mensuráveis. Elas estão *aí*. As qualidades, por outro lado, são subjetivas: estão *aqui*: nas nossas cabeças. Elas são ideias nossas. Elas fazem parte dessa visão particular do mundo que cada artista tem dentro de si. Cada um de nós tem a sua própria visão do que é a pedregosidade (PYE, 1968: 47).

A afirmação, portanto, de que a escultura é boa porque traz à tona a pedregosidade da pedra não pode ser justificada com base em qualquer propriedade da própria pedra que possa ser objetivamente conhecida. Ela simplesmente revela as nossas próprias preferências pessoais acerca das qualidades que gostaríamos de ver nela. É claro que é verdade que podemos manter tais preferências acerca dos materiais que usamos para fazer coisas. Também é verdade que esses materiais podem ser submetidos a uma bateria de testes a fim de medir propriedades tais como densidade, elasticidade, resistência à tração, condutividade térmica, e assim por diante. Para um engenheiro equipado para projetar uma estrutura e decidir quais materiais usar, tais medições – que podem ser tão precisas e objetivas quan-

to a ciência e a instrumentação atuais permitirem – podem ser de importância fundamental. No entanto, o conhecimento que obtém está muito longe daquele, digamos, do pedreiro, do ferreiro, do oleiro ou do carpinteiro, que vem da experiência de uma vida de trabalho *com* o material. Esse é um conhecimento nascido da percepção sensorial e do engajamento prático, não com uma preocupação com o mundo material – para lembrar da “Teoria do Engajamento Material”, de Renfrew (2001) –, mas da participação de um profissional qualificado de um mundo de materiais.

Podem parecer pedante distinguir entre o mundo material e o mundo dos materiais, mas a distinção é fundamental para o meu argumento. O problema com a dicotomia de Pye entre propriedades e qualidades é que nos leva diretamente de volta à polarização de mente e matéria a partir da qual nossa investigação começou. Os materiais, para Pye, são variedades da matéria, isto é, da constituição física do mundo como dado de forma totalmente independente da presença ou atividade de seus habitantes. Portanto, suas propriedades são propriedades da matéria, e são, nesse sentido, opostas às qualidades que a mente imaginativamente projeta nelas. Seguindo Gibson, optei por concentrar-me não na matéria como tal, mas em vez disso nas substâncias e meios, e nas superfícies entre eles⁹. Estes são os componentes básicos, para Gibson, não do mundo físico ou material, mas do *ambiente*. Enquanto o mundo físico *existe* em si e por si, o meio ambiente é um mundo que continuamente *se desdobra* em relação aos seres que sobrevivem aí. Sua realidade não é *de* objetos materiais, mas *para* seus habitantes (GIBSON, 1979: 8; cf. INGOLD, 1992). É, em suma, um mundo de materiais. E assim como o ambiente se desdobra, os materiais de que é composto não *existem* – como os objetos do mundo material –, mas *ocorrem*¹⁰. Portanto, as propriedades dos materiais, consideradas como constituintes de um ambiente, não podem ser identificadas como atributos essenciais fixos de coisas, mas são, ao contrário, processuais e relacionais. Elas não são nem objetivamente determinadas nem subjetivamente imaginadas, mas praticamente experimentadas. Nesse sentido, toda propriedade é uma estória condensada. Descrever as propriedades dos materiais é contar as histórias do que acontece com eles enquanto fluem, se misturam e se modificam.

Viver a pedra

Isso é exatamente o que Christopher Tilley faz em seu livro *The Materiality of Stone* (A materialidade da pedra) (2004). Concentrando-se em antigos monu-

9. Considerei o esquema tripartite de Gibson um ponto de partida para pensar sobre o ambiente habitado. Mas não é de forma alguma isento de problemas, os quais exploro em capítulos posteriores (cf. esp. os cap. 9 e 10).

10. Volto à distinção entre existência e ocorrência na Parte IV deste volume.

mentos de pedra ou rocha maciça – os menires mesolíticos da Bretanha, a arquitetura do templo da Malta neolítica e gravuras rupestres da Idade do Bronze no sul da Suécia – Tilley dedica uma grande atenção às propriedades da pedra *como material*. Ele mostra como a sua “pedregosidade”, se você quiser, não é constante, mas infinitamente variável em relação à luz ou à sombra, à umidade ou à secura, e à posição, à postura ou ao movimento do observador. Para descrever as propriedades da pedra ele tem que seguir estas variações conforme anda em torno ou sobre cada monumento, ou rasteja por ele, em diferentes momentos do dia, em diferentes estações do ano, e sob diferentes condições. No entanto, no próprio título do seu livro, essas propriedades da pedra, como material, são reinterpretadas como a materialidade da pedra. E neste movimento a pedra é engolida instantaneamente pela paisagem cuja superfície marca uma interface não entre a terra e o ar, mas entre a natureza e a cultura, o mundo físico e o mundo de ideias – “dois lados de uma moeda que não podem ser separados”, mas dois lados, no entanto (TILLEY, 2004: 220; cf. INGOLD, 2005b). Por outro lado, como Tilley (2007: 17) explica em uma resposta a uma versão anterior deste capítulo, há um mundo de pedras que é “alheio às ações, pensamentos e relações sociais e políticas dos seres humanos”. Aqui, diz ele, estamos lidando com “materiais brutos”. São estes que os geólogos estudam. Para o geólogo, uma pedra é um pedaço disforme de matéria. Ele pode encontrar formas *na* matéria, por exemplo, em sua estrutura molecular ou cristalina, mas são estas, e não a forma exterior da pedra mesma, que lhe concernem. No outro lado está um mundo no qual as pedras são apanhadas na vida dos seres humanos, e lhes são conferidas forma e significância através da sua incorporação nos contextos histórico e social destas vidas. Este é o mundo que solicita o trabalho interpretativo do arqueólogo ou do estudante da cultura material¹¹.

É precisamente a fim de delinear este último mundo, segundo Tilley, que exigimos um conceito de materialidade – “um que necessariamente aborde as ‘vidas sociais’ das pedras em relação às vidas sociais das pessoas” (TILLEY, 2007: 17). Da mesma forma, o arqueólogo Joshua Pollard afirma que “por materialidade

11. O filósofo Arnold Berleant traça precisamente a mesma distinção. “Uma pedra tem dois lados”, escreve ele. Há o “lado duro”: esta é a pedra, por exemplo, do geólogo, armado com martelo e cinzel. Mas uma pedra também tem um “lado macio”, que consiste na “gama de significados que uma pedra tem para nós, os valores que encontramos nela, as metáforas pelas quais uma pedra figura em nossa compreensão, a sua influência sobre nossa imaginação e os poderes que atribuímos a ela”. Berleant faz a distinção, no entanto, apenas para dissolvê-la dobrando o lado duro da pedra sobre o macio. Porque o mundo em que vivemos é necessariamente um mundo *humano*, ele argumenta, tudo acerca de uma pedra que intuitivamente tomamos como sendo duro já está, na verdade, peneirado pelas camadas sociais e culturais que nos envolvem. Assim, conclui Berleant: “a pedra só tem um lado, um lado macio” (2010: 110-111). Por razões que se tornarão claras abaixo, rejeito este argumento, que meramente desloca o problema dos “dois lados” da constituição da pedra para a constituição da humanidade.

denoto o modo como o caráter material do mundo é compreendido, apropriado e envolvido em projetos humanos” (POLLARD, 2004: 48). O paradoxo inerente a ambas as definições é que a materialidade repousa na medida em que a agência enformadora dos seres humanos, social e historicamente constituída *transcende* o que Pollard chama de “caráter material” do mundo, ou o que Tilley chama de “materialidade bruta”. Este paradoxo me lembra de debates muito mais velhos em favor e contra a “natureza *humana* da natureza humana”, que também oscilou entre uma noção de animalidade bruta comum a todas as criaturas e uma noção de uma humanidade essencial pela qual pensou-se que a vida social das pessoas estivesse alçada a um plano de existência além e acima do puramente biofísico (EISENBERG, 1972; INGOLD, 1994: 19-25). Ao falar do mundo de materiais, em vez de do mundo material, o meu propósito tem sido o de escapar dessa oscilação, tanto devolvendo as pessoas ao lugar a que pertencem, dentro do *continuum* da vida orgânica, e reconhecendo que esta vida mesma sofre contínua geração em correntes de materiais.

Considerada um componente do mundo material, uma pedra é, na verdade, tanto um amontoado de matéria que pode ser analisado pelas suas propriedades físicas quanto um objeto cuja significância é extraída de sua incorporação no contexto das questões humanas. O conceito de materialidade, como vimos, reproduz essa dualidade, ao invés de contestá-la. Mas no mundo dos materiais, os humanos figuram tanto no contexto das pedras quanto as pedras no contexto dos humanos. E esses contextos, longe de mentirem sobre os níveis díspares de existência, respectivamente social e natural, são estabelecidos como regiões sobrepostas do *mesmo* mundo. Não é como se este mundo fosse um mundo de fisicalidade bruta, de mera matéria, até que as pessoas aparecessem em cena para conferir-lhe forma e significado. As pedras também têm histórias, forjadas nas contínuas relações com o entorno que podem ou não incluir seres humanos e muitas outras coisas. Está muito bem situar as pedras dentro do contexto da vida e da história social humana, mas dentro de que contexto situamos essa vida e história social senão no mundo de materiais em constante desdobramento ao qual o próprio ser dos humanos, juntamente com aquele dos não humanos que encontram, está vinculado? Meu argumento, ao defender um retorno a este mundo, é simplesmente o de que devemos, mais uma vez, *levar os materiais a sério*, pois é a partir deles que tudo é feito.

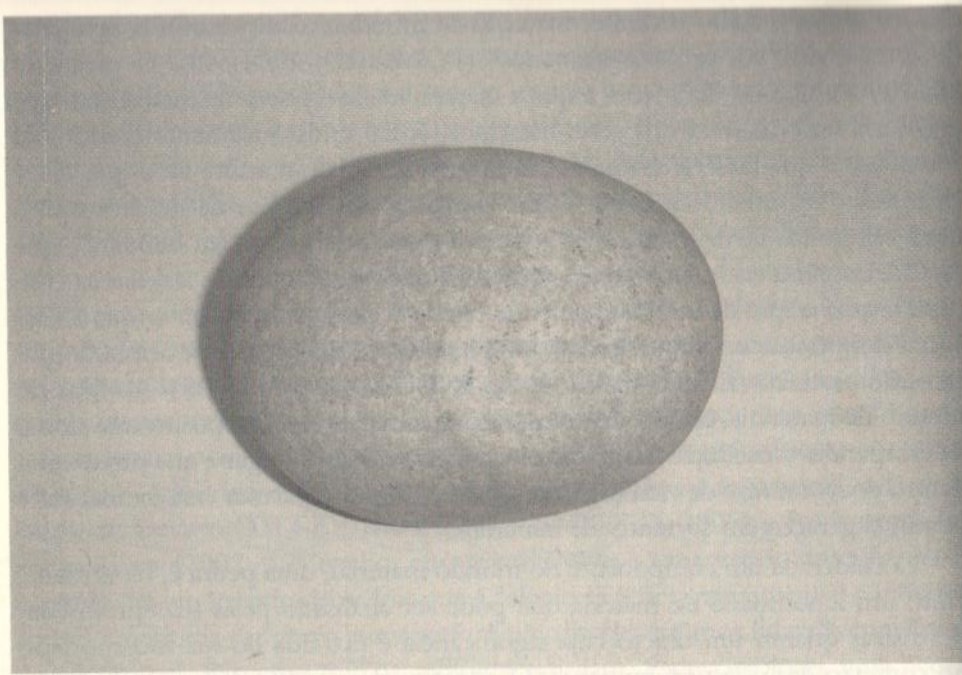


Figura 2.3 Pedra seca (foto: Susanna Ingold)

Volte agora à pedra que estivera calmamente repousada em sua mesa enquanto você lia. Sem qualquer intervenção de sua parte, ela mudou. A água que outrora a cobria evaporou, e a superfície agora está quase completamente seca. Pode ainda haver algumas manchas de umidade, mas estas são imediatamente reconhecíveis a partir da coloração mais escura da superfície. Embora a forma da pedra permaneça a mesma, ela entretanto parece bastante diferente. De fato pode parecer decepcionantemente enfadonha. O mesmo é verdade acerca de seixos lavados pela maré em uma praia de cascalho, que nunca parecem tão interessantes quando secam. Embora possamos estar inclinados a dizer que uma pedra banhada em líquido é mais “pedregosa” do que uma banhada em ar seco, provavelmente deveríamos reconhecer que as aparências são apenas diferentes. O mesmo acontece se pegarmos a pedra e a sentirmos, ou se a batermos contra outra coisa para fazer barulho. A pedra seca é sentida e soa de forma diferente da molhada. O que podemos concluir, no entanto, é que uma vez que a substância da pedra deva estar banhada em um meio de algum tipo, não há nenhuma maneira pela qual a sua pedregosidade possa ser entendida fora das maneiras como é tomada nos intercâmbios através da sua superfície entre meio e substância. Assim como as esculturas de madeira bruta de Nash, embora muito mais rapidamente, a pedra realmente mudou quando secou. A pedregosidade, então, não está na “natureza” da pedra, na sua materialidade. Tampouco está apenas na mente do observador ou do profissional. Ao contrário, ela emerge através do envolvimento da pedra com todo o

seu ambiente – incluindo você, o observador – e da multiplicidade de maneiras pelas quais está envolvida nas correntes do mundo da vida. As propriedades dos materiais, em suma, não são atributos, mas histórias.

A cultura no chão: o mundo percebido através dos pés

Não é verdadeiramente extraordinário perceber que, desde quando os homens começaram a andar, ninguém jamais perguntou por que eles andam, como andam, se andam, se podem andar melhor, o que conseguiram andando, se podem não ter os meios para regular, alterar ou analisar o seu andar: questões que afetam todos os sistemas de filosofia, psicologia e política com os quais o mundo está preocupado?

Honoré de Balzac (1938 [1833]: 614)¹.

Sobre a ascensão da cabeça sobre os calcanhares

No curso da evolução humana, aconteceram três desenvolvimentos que nos tornaram criaturas de uma espécie reconhecidamente distinta até mesmo dos nossos primos mais próximos entre os não humanos, os grandes primatas. O primeiro foi o enorme aumento do cérebro, especialmente das regiões frontais. Comparado com o de outros mamíferos, o cérebro humano é muito grande; comparado com o que seria esperado para mamíferos do nosso tamanho, é imenso. O segundo foi a remodelação da mão, e acima de tudo o desenvolvimento dessa habilidade especial que temos de sermos capazes de pôr a ponta do polegar em contato com as pontas de quaisquer outros dedos – uma habilidade que nos permite realizar operações manuais com versatilidade e destreza inigualável no reino animal. O terceiro consistiu em um conjunto de mudanças anatômicas – o reequilíbrio da cabeça sobre o pescoço, a característica curvatura em forma de S das costas, a ampliação da pelve e o endireitamento das pernas – que subjazem à nossa capacidade de ficarmos de pé e andarmos sobre dois pés. No segundo de seus três ensaios sobre *O lugar do homem na natureza*, publicado em 1863, T.H. Huxley ilustrou essas mudanças através de uma

comparação dos esqueletos do gibão, do orangotango, do chimpanzé, do gorila e do ser humano (figura 3.1). Há uma vivacidade envolvente nessa descrição: o esqueleto humano parece estar caminhando suavemente em sua direção, e preparando-se para lhe apertar a mão. No entanto, a foto foi deliberadamente construída para contar uma história, a qual entrou para os livros didáticos e foi recontada inúmeras vezes desde então. É a história de como a eventual aquisição da postura ereta pelo homem lançou os fundamentos para a sua preeminência no reino animal, e para o crescimento da cultura e da civilização. Na imagem, o homem caminha confiantemente para o futuro, de cabeça erguida, o corpo ereto, enquanto o macaco recurvado avança atrás lenta e obedientemente (HUXLEY, 1894: 76).

Mas se foi colocando-se de pé, em posição ereta, que os nossos antepassados empreenderam o percurso para a civilização, não foram – de acordo com essa história – os seus pés que os levaram até aí. Foram as suas mãos. Em *A descendência do homem*, Charles Darwin chamou especialmente a atenção para o que denominou “divisão fisiológica do trabalho”, pela qual os pés e as mãos foram aperfeiçoados para funções diferentes, mas complementares, respectivamente, de suporte e locomoção, e de prensão e manipulação. Nos macacos esta divisão foi estabelecida, mas de maneira imperfeita, pois enquanto os pés, dotados de dedos muito mais destros do que os nossos, conservaram considerável poder de prensão, as mãos continuaram a desempenhar um significativo papel de apoio. Em contrapartida, o pé humano, com o seu dedão relativamente imóvel, tem tudo, mas perdeu a sua função preênsil original, tornando-se pouco mais do que um pedestal para o resto do corpo, enquanto todo o importante trabalho de segurar, sentir e gesticular é delegado às mãos. Deve ter sido de grande vantagem para o homem, raciocinou Darwin, “manter-se firme sobre os seus pés”, uma vez que isso teria deixado as mãos e braços livres para as artes essenciais de subsistência e sobrevivência (DARWIN, 1874: 77). Acima de tudo, a postura bípede liberou as mãos para a utilização e fabrico de ferramentas. E foram as vantagens seletivas conferidas pelas ferramentas, de acordo com Darwin, que, finalmente, configuraram as condições para a ampliação do cérebro. O argumento continua afirmando que o “mais sagaz” dos indivíduos, com cérebros maiores e melhores, poderia projetar as ferramentas mais engenhosas e usá-las para melhores resultados. Isso, por sua vez, conferiria uma vantagem reprodutiva, garantindo que variações de melhoria da inteligência, mais abundantemente preservadas nas futuras gerações, seriam engrenadas no curso da seleção natural. Cada aumento incremental levaria a um avanço ainda maior na esfera técnica, e assim por diante através de reforço mútuo (p. 196-197).

1. A “Teoria da Caminhada” (*Théorie de la Démarche*) de Balzac foi publicada originalmente em 1833. A tradução desta passagem é minha.

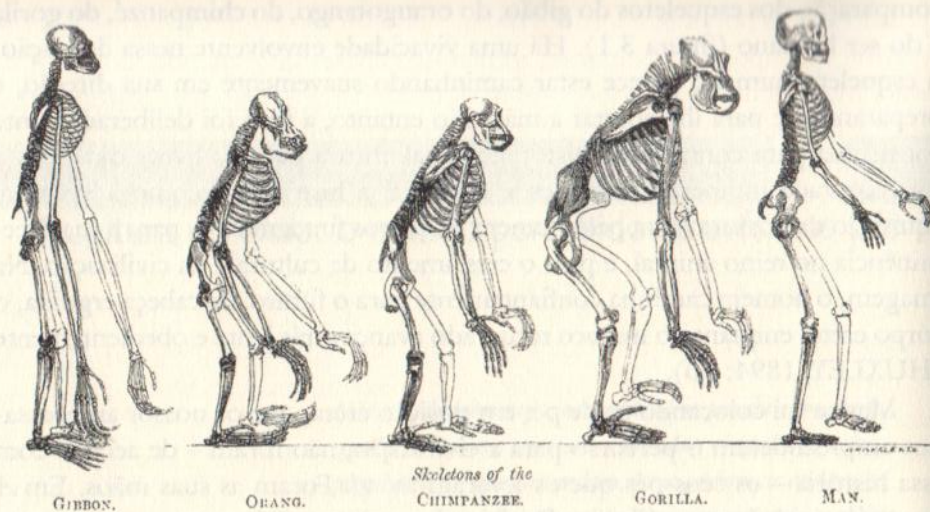


Figura 3.1 Esqueletos de gibão, orangotango, chimpanzé, gorila e homem, elaborados a partir de espécimes no Museu do Royal College of Surgeons. Reproduzido a partir de Huxley (1894: 76).

O relato de Darwin, deve ser dito, fez pouco mais do que embelezar uma velha história com um mecanismo recém-concebido – o da seleção natural – para conduzi-la. A ideia de que a locomoção bípede libera as mãos, e, além disso, de que a mão livre dota os seres humanos de uma superioridade intelectual sobre todas as outras criaturas, pode ser rastreada até a Antiguidade Clássica. Ela pode ser encontrada nos escritos de Xenofonte, Aristóteles, Vitruvius e Gregório de Nissa, e já era comum entre os naturalistas do século XVIII e início do século XIX (STOCZKOWSKI, 2002: 87-88). Um tanto quanto controversamente, no entanto, Darwin insistiu que a superioridade humana não era de tipo, mas apenas de grau. Rudimentos de inteligência, segundo ele, podem ser encontrados nos mais modestos dos animais, como na humilde minhoca (REED, 1982), enquanto mesmo o mais civilizado dos homens não escapou completamente das determinações do instinto. Conforme as criaturas avançam ao longo da escala da natureza, a proporção de inteligência racional para instinto natural aumenta muito gradualmente, mas apenas com o surgimento da humanidade a balança pende decisivamente para a primeira (DARWIN, 1874: 98ss.). Para Darwin, então, a descendência do homem *na* natureza também foi uma ascendência *para fora* dela, na medida em que progressivamente liberou os poderes do intelecto de seus embasamentos corporais no mundo material. A evolução humana foi retratada como a ascensão e finalmente o triunfo da cabeça sobre os calcanhars.

Isto imediatamente nos permite compreender as observações de Darwin a respeito da significância relativa das mãos e dos pés. Diferentemente do quadrúpede, com quatro pés plantados solidamente no chão da natureza, o bípede é

apoiado apenas por dois, enquanto os braços e as mãos, liberados de suas funções anteriores de apoio e locomoção, tornam-se capazes de responder ao apelo da razão. Marchando com a cabeça sobre os calcanhars – meio na natureza, meio fora – o bípede humano figura como uma criatura constitucionalmente dividida. A linha divisória, aproximadamente ao nível da cintura, separa as partes superior e inferior do corpo. Enquanto os pés, impelidos pela necessidade biomecânica, embasam e impulsionam o corpo *dentro* do mundo natural, as mãos estão livres para entregar os projetos inteligentes ou concepções da mente *sobre* ele: para os primeiros, a natureza é o meio através do qual o corpo se move; para o último apresenta-se como uma superfície a ser transformada. E neste potencial de transformação, inerente ao acoplamento de mãos e cérebro, encontram-se as condições para o domínio e controle do homem sobre o seu ambiente material. “O homem não poderia ter atingido a sua atual posição dominante no mundo sem o uso de suas mãos”, diz Darwin, “as quais são tão admiravelmente adaptadas para agirem em obediência à sua vontade”. Ele prossegue citando, com aprovação, as palavras de Sir Charles Bell, professor de cirurgia da Universidade de Edimburgo, a partir de seu *Tratado de Bridgewater*, de 1833. “A mão fornece todos os instrumentos, e através de sua correspondência com o intelecto confere [ao homem] domínio universal” (p. 76-77).

Botas e sapatos

Voltarei a Sir Charles em outra ocasião, mas neste momento quero tomar uma outra vertente na discussão de Darwin sobre a divisão do trabalho entre as mãos e os pés. Apresentada de uma maneira improvisada, quase como uma reflexão tardia, é de grande importância para o meu argumento. Tendo comentado sobre a especialização do pé para apoio e locomoção, e a correspondente perda de sua original função de preensão, Darwin observa que, “com alguns selvagens [...] o pé não perdeu completamente seu poder preênsil, como demonstrado pela sua maneira de subir em árvores, e de usá-los de outras maneiras” (p. 77). Ele não leva o ponto adiante; na verdade, deve lhe ter parecido mais ou menos autoevidente. Uma vez que o selvagem era considerado anatomicamente intermediário entre o macaco e o ser humano civilizado, seria lógico que os seus pés retivessem alguns vestígios da forma simiesca. T.H. Huxley, no entanto, tem mais a dizer sobre o assunto. Ele também observa que os povos primitivos parecem capazes de fazer coisas com os pés – os exemplos são remar um barco, tecer um pano, e até mesmo roubar anzóis – que podem parecer extraordinárias para nós, povos civilizados. Mas ao invés de ser uma função de sua dotação anatômica inata, será que isso não tem mais a ver com o seu hábito de andar descalço? “Não se deve esquecer”, adverte-nos Huxley, “de que o dedão civilizado, confinado e apertado desde a infância, é visto como

uma grande desvantagem, e que, em povos incivilizadas e descalços, ele retém muita mobilidade, e mesmo algum tipo de oponibilidade” (HUXLEY, 1894: 119). Paradoxalmente, parece que, com a marcha adiante da civilização, o pé tem sido progressivamente *retirado* da esfera de atuação do intelecto, que tem regredido ao *status* de aparato meramente mecânico, e, além disso, que esse desenvolvimento é uma consequência – não a causa – do avanço técnico em calçados. Botas e sapatos, produtos da cada vez mais versátil mão humana, aprisionam o pé, restringindo a sua liberdade de movimento e embotando seu sentido tátil.

Edward Tylor, em sua *Antropologia*, de 1881, leva estas observações um passo adiante. A fim de defender a noção, hoje familiar, de que a diferenciação entre a mão e o pé é muito maior para o ser humano do que o é para o macaco, ele apresenta-nos uma imagem na qual as mãos e os pés do chimpanzé, e as do homem, são colocadas lado a lado (figura 3.2). Mas apressa-se a acrescentar que o desenho do pé humano “é propositadamente feito, não a partir do pé livre do selvagem, mas a partir do pé europeu apertado pela bota de couro duro, porque isso mostra da melhor maneira o contraste entre o macaco e o homem” (TYLOR, 1881: 43). A qualificação é notável, uma vez que equivale a uma admissão de que o tipo ideal de ser humano, o padrão-ouro contra o qual semelhanças e diferenças entre humanos e macacos devem ser medidas, é aquele que tem, em um grau significativo, sido forçado na forma através da aplicação artificial de uma tecnologia restritiva. Assim como Huxley, Tylor é capaz de apresentar exemplos, embora anedóticos, da destreza do selvagem descalço. “Com o pé descalço, o selvagem australiano segura a sua lança, e o alfaiate hindu segura o seu pano enquanto costura agachado”². O europeu de botas, admite Tylor, é impotente em comparação. Seu pé, aquele ilustrado na foto, nada mais é do que uma “máquina de andar”. Tal como Darwin antes dele, e, claro, Sir Charles Bell, Tylor estava convencido de que o desenvolvimento intelectual do homem foi adquirido pelo uso não de seus pés, mas de suas mãos. “Manipulando objetos, colocando-os em diferentes posições, e dispondo-os lado a lado, ele foi levado àqueles tipos mais simples de comparação e mensuração, que são os primeiros elementos do conhecimento exato, ou da ciência” (p. 43-44). Graças a suas mãos e a suas botas pesadas o homem civilizado, ao que parece, é em cada centímetro um cientista em cima, mas uma máquina em baixo.

2. Muitos outros exemplos poderiam ter sido aduzidos. Devine (1985) chamou a atenção para a frequência com que os primeiros relatos de viagem, relatórios de missionários e literatura etnográfica aludem à destreza dos dedos dos pés e a habilidade preensil dos pés entre os povos “primitivos” acostumados a andarem descalços.

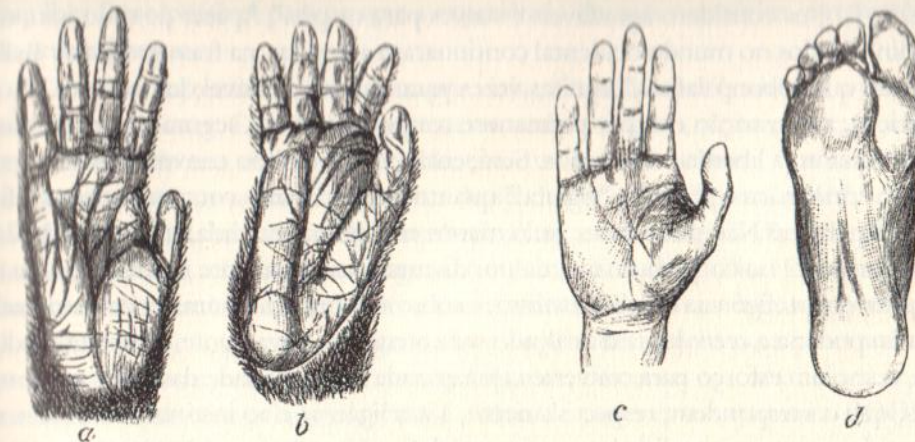


Figura 3.2 Mão (a) e pé (b) de chimpanzé; mão (c) e pé (d) de homem. Reproduzido de Tylor (1881: 42).

Os efeitos da bota sobre a anatomia e a função do pé já eram bem reconhecidos no tempo em que Darwin, Huxley e Tylor escreviam. Em 1839, uma comunicação foi lida diante da Sociedade das Artes para a Escócia, intitulada “Observações sobre botas e sapatos, com referência à estrutura e ação do pé humano”. O autor, um certo James Dowie, apresentou-se à sociedade como o inventor, titular da patente e fabricante de botas e sapatos com solas elásticas³. Explicando as vantagens de sua invenção, Dowie chamou a atenção para algumas observações de Sir Charles Bell, o cirurgião de Edimburgo ao qual já me havia referido, nas quais ele compara o trabalhador agrícola irlandês, viajando para a colheita descalço, e o camponês inglês, cujo pé e tornozelos estão fortemente atados em um sapato com uma sola de madeira. Olhe para a maneira como o inglês levanta as pernas, observou Bell, e você vai perceber “que o desempenho do tornozelo, do pé e dos dedos do pé, está perdido, tanto quanto se ele andasse sobre palafitas, e, portanto, suas pernas são pequenas e disformes” (apud DOWIE, 1839: 406). Com efeito, Bell era muito favorável à patente de botas e sapatos elásticos de James Dowie, chegando a depor publicamente que ele não só confirmou a veracidade da compreensão de Dowie dos detalhes anatômicos, mas também se declarou um usuário muito satisfeito. “Tenho usado seus sapatos com solas flexíveis”, escreveu

3. A flexibilidade das solas foi conseguida através do uso de borracha, mais tarde conhecida como borracha Índia (DOWIE, 1839: 407-408). Nos Estados Unidos, uma maneira de se anexar solas de borracha Índia em botas e sapatos tinha sido patenteada em 1832. Mas a borracha natural não calçava bem nos invernos frios e verões quentes da América do Norte. Tornava-se dura e quebradiça em tempo de congelamento, e mole e pegajosa no calor. Só depois da invenção de Charles Goodyear de um método para o tratamento da borracha de modo a tornar-se útil em todas as temperaturas que a indústria de calçados com solado de borracha realmente decolou (TENNER, 2003: 83).

ele, “e [...] os considero agradáveis e suaves para os pés.” Apesar de tudo isso, os endinheirados no mundo ocidental continuaram a desfilar, na frase gráfica de Bell, “como que sobre palafitas”, muitas vezes para seu considerável desconforto. Para os ricos, a constrição dos pés permanece como uma marca segura da civilização, tanto quanto a liberdade das mãos. Será, então, que a divisão convencional do trabalho entre mãos e pés é tão “natural” quanto Darwin e seus contemporâneos a fizeram parecer? Não poderia ser, pelo menos em alguma medida, um resultado do mapeamento, no corpo humano, de um discurso peculiarmente moderno sobre o triunfo da inteligência sobre o instinto, e sobre a dominação humana da natureza? E não poderia a tecnologia do calçado ser entendida, novamente, em certa medida, como um esforço para converter a imaginada superioridade das mãos sobre os pés, que correspondem, respectivamente, à inteligência e ao instinto, ou à razão e à natureza, em uma realidade experimentada?

Saindo do chão

No que se segue argumentarei que a mecanização da atividade dos pés foi parte integrante de um conjunto mais amplo de mudanças que acompanharam o início da Modernidade – em modalidades de viagem e transportes, na educação da postura e do gesto, na avaliação dos sentidos, e na arquitetura do ambiente construído – as quais conspiraram todas para conferir peso prático e experimental a uma separação imaginada entre as atividades de uma mente em repouso e um corpo em trânsito, entre cognição e locomoção, e entre o espaço da vida social e cultural e a base sobre a qual essa vida é materialmente ordenada. Começo com a viagem. O que interessa aqui é a maneira pela qual, na Inglaterra e na Europa, a partir de por volta do século XVIII, a atividade de viajar passou a ser distinguida da atividade de caminhar. Para a maioria das pessoas nas Ilhas Britânicas, antes dos dias de estradas pavimentadas e transportes públicos, a única maneira de se locomover era a pé. Caminhar era uma atividade cotidiana, mundana, que levava ao trabalho, ao mercado e à igreja, mas raramente a qualquer grande distância. Caminhantes não viajavam. Mas da mesma forma, como Anne Wallace (1993) mostrou em seu ótimo estudo do local da andança na literatura inglesa, os viajantes não andavam. Ou melhor, eles caminhavam tão pouco quanto possível, preferindo o cavalo ou a carruagem, mesmo embora nenhum dos dois fosse muito mais rápido naqueles dias, ou mais confortável (JARVIS, 1997: 20-22). Viajar era uma atividade do abastado, que dispunha de recursos para essas coisas. Eles consideravam o andar algo tedioso e banal, uma visão que perdura nas conotações residuais da palavra “pedestre”⁴. Se *tivessem* que andar, eles fariam o

que lhes fosse possível para apagar a experiência de suas memórias, e removê-la de seus registros.

Os ricos, entretanto, não viajam por viajar, ou pela experiência que a viagem pode proporcionar. Com efeito, o processo real da viagem, principalmente a pé, era considerado um mourejo – literalmente um *trabalho árduo* – que tinha que ser suportado com o único propósito de se chegar a um destino (WALLACE, 1993: 39). O que importava era o conhecimento a ser obtido na chegada. Assim, Samuel Johnson, relatando sua viagem com James Boswell às Ilhas Ocidentais da Escócia, recomenda viagens como a única maneira de testar as concepções que possamos ter de lugares e paisagens contra realidades objetivas, e prontamente prosseguiu descrevendo a vista de um lugar de descanso em um belo vale de montanha onde teve pela primeira vez a ideia de escrever sua narrativa (JOHNSON & BOSWELL, 1924: 35). Seu interesse estava na cena ao seu redor naquele local, e não em como chegou aí, sobre o que praticamente ele nada tinha a dizer. Para homens como Johnson, uma viagem ou excursão consistiria em uma série desses destinos. Se a experiência do movimento de um local a outro se intrinsecamente em demasia na consciência, eles alertavam, as observações poderiam se tornar tendenciosas, as memórias distorcidas e, acima de tudo, poderíamos nos distrair da percepção de características marcantes da paisagem ao nosso redor. Portanto, em uma visita à Ilha de Ulinish, Johnson se queixa de que a sua apreciação de um arco natural na rocha teria sido maior “se as pedras, que estorvavam nossos pés, nos tivessem dado descanso para fazê-lo” (p. 67). Somente quando a mente está em repouso, não mais sacudida e abalada pelos deslocamentos físicos do seu alojamento corporal, ela pode operar adequadamente. Enquanto estiver entre um ponto de observação e outro, ela está efetivamente incapacitada.

Foi assim que as elites da Europa – pelo menos a partir do século XVIII – passaram a viajar e a escrever sobre as suas viagens como se não tivessem pernas. Locomovendo-se por sobre a superfície do país, eles desceriam, aqui e ali, para admirar a vista. A experiência corporificada do movimento de pedestres era, por assim dizer, empurrada para as asas (CERTEAU, 1984: 121), a fim de abrir caminho para uma contemplação mais independente e especulativa. Andar era para o pobre, o criminoso, o jovem e, acima de tudo, o ignorante (JARVIS, 1997: 23). Só no século XIX, seguindo o exemplo estabelecido por Wordsworth e Coleridge, foi que as pessoas ociosas adotaram o andar como fim em si mesmo, além dos limites do jardim paisagístico ou da galeria. Para eles a viagem a pé tornou-se, nas palavras de Rebecca Solnit, “uma expansão do passeio no jardim” (SOLNIT, 2001: 93). Contudo, a ascensão da teoria e da prática da caminhada como atividade inerentemente virtuosa e gratificante, apesar de apresentar um desafio claro para ideias anteriores de viagem orientada para um destino, na verdade dependia de melhorias materiais no transporte que aumentaram consideravelmente o vo-

4. Estas conotações provavelmente têm sua origem na divisão de grau militar entre soldados pedestres de infantaria e a cavalaria equestre.

lume dessas viagens, e estendeu seu alcance e possibilidade (WALLACE, 1993: 65-66). Por um lado, conforme o transporte público tornou-se acessível ao trabalhador comum, o caminhar figurou como uma questão de escolha, em vez de necessidade, e o estigma da pobreza, anteriormente ligado aos seus profissionais, desapareceu (URRY, 2000: 51). E, por outro lado, o transporte podia levar as pessoas aos lugares – o cenário – dentro e em torno dos quais eles queriam caminhar. Assim, a paisagem inteira tornou-se o destino a que se havia chegado a partir do exato momento em que se partia a pé (SOLNIT, 2001: 93).

Se, no entanto, você mesmo pudesse escolher caminhar, e selecionar os lugares onde seus passeios ou caminhadas começariam ou terminariam, então deve sempre ter estado disponível a alternativa de sentar-se, seja o seu assento imóvel ou atrelado a um veículo em movimento. Portanto, o mais entusiasta dos peripatéticos, mesmo exaltando os benefícios físicos e intelectuais da caminhada, o faz desde a confortável perspectiva de uma sociedade completamente acostumada à cadeira. Na história do mundo ocidental, as cadeiras fizeram a sua primeira aparição como sedes de altas autoridades e não entraram em uso generalizado, mesmo na mais rica das casas, até por volta do século XVI. A “sociedade sentada” com a qual estamos tão acostumados hoje é em grande medida um fenômeno dos últimos 200 anos (TENNER, 2003: 105). Provavelmente, não é acidente, no entanto, que a civilização que nos deu a bota de couro também nos apresentou a poltrona. Obviamente, os seres humanos não *precisam* sentar-se em cadeiras, mais do que precisam calçar seus pés com botas e sapatos. Como o *designer* Ralph Caplan ironicamente observa, “uma cadeira é a primeira coisa que você precisa quando você realmente não precisa de nada, e é, portanto, um símbolo particularmente convincente de civilização” (CAPLAN, 1978: 18). Nada, no entanto, ilustra melhor o valor colocado sobre uma percepção sedentária do mundo, mediada pelos sentidos supostamente superiores da visão e da audição, e desimpedida de qualquer sensação tátil ou cenestésica através dos pés. Onde a bota, reduzindo a atividade de caminhar à atividade de uma máquina de pisar, priva os usuários da possibilidade de pensarem com os pés, a cadeira permite que sedentários pensem sem absolutamente envolverem os pés. Entre elas, a bota e a cadeira estabelecem um fundamento tecnológico para a separação do pensamento da ação e da mente do corpo – isto é, para a fundamental *falta de fundamento* tão característica da moderna habitação metropolitana (LEWIS, 2001: 68). É como se, para os habitantes da metrópole, o mundo de seus pensamentos, seus sonhos e suas relações com os outros flutuasse como uma miragem acima da estrada em que pisam em sua vida material real. Uma famosa afirmação antropológica neste sentido vem de Clifford Geertz. “O homem”, ele declarou, “é um animal suspenso em teias de significado que ele mesmo teceu”. Penso que talvez devêssemos alterar esta declaração, dizendo que somente o homem calçado e sentado, artificialmente

insulado – seja em movimento ou em repouso – do contato direto com o solo, se consideraria assim suspenso (GEERTZ, 1973: 5; cf. INGOLD, 1997: 238).

Na maioria das sociedades não ocidentais a posição habitual de repouso a ser adotada, quando se está acordado, é agachado. “Pode-se distinguir a humanidade agachada da humanidade sentada”, escreveu o etnólogo Marcel Mauss em seu ensaio sobre técnicas corporais (MAUSS, 1979: 113-114). Meu palpite é que o número dos que se agacham ainda supera consideravelmente o dos que se sentam, apesar da exportação de cadeiras por todo o mundo. No entanto, para aqueles de nós educados para sentarem-se em cadeiras, ter que se agachar por qualquer período de tempo é intensamente desconfortável. Parece que a cadeira bloqueou o desenvolvimento da capacidade normal do ser humano se agachar, assim como a bota bloqueou o desenvolvimento das funções preênsais do pé. Somente com muita prática e treino estes bloqueios podem ser superados. No entanto, nas sociedades ocidentais, onde a postura ereta ou “de pé” é uma medida de classificação e retidão moral, a posição de cócoras é reservada àqueles no menor degrau da escala social – a párias, mendigos e suplicantes. Armados com uma bateria de dispositivos, de cadeiras de bebês a andadores, os pais ocidentais dedicam muito esforço para fazerem seus filhos se sentarem e se levantarem tão logo lhes seja fisicamente possível, e se preocupam com qualquer atraso em seu desenvolvimento⁵. Crianças mais velhas são exortadas a ficarem em pé, e a “andarem a partir dos quadris” com o mínimo de flexão dos joelhos. Para conseguirem isso, elas devem estar equipadas com calçados adequados. Com efeito, uma das habilidades corporais mais essenciais que toda criança tem que dominar antes de ser capaz de fazer o seu caminho em uma sociedade calçada como a nossa é a arte de amarrar os cadarços. Com cadarços soltos, o caminhante só pode evitar que os seus calçados saiam adotando um andar desengonçado que é amplamente considerado um sinal de impotência, fraqueza ou decrepitude. Ele está, além disso, em constante risco de tropeçar. Fiquei impressionado com uma entrevista de rádio com um dos antigos amigos e simpatizantes do ex-presidente Slobodan Milosevic, que descrevia as circunstâncias de uma prisão em Belgrado. De todas as indignidades que teve que sofrer, disse o entrevistado, a pior foi ter que andar com botas *sem cadarços*.

O historiador Jan Bremmer rastreou os ideais ocidentais de postura ereta, e um andar com medidos passos longos e pernas retas, à cultura da Grécia antiga, transmitida à Europa do início do período moderno por meio das obras de Cícero, Santo Ambrósio e Erasmo. A origem do andar grego, sugere Bremmer, encontra-se em uma época anterior, quando cada homem tinha que portar armas e estar pronto para lutar para proteger tanto a reputação quanto as posses

5. Há alguma evidência para sugerir que os andadores realmente retardaram o surgimento da postura ereta, uma vez que restringem a liberdade dos bebês para explorar e interagir com o ambiente (TENNER, 2003: 9-10).

lume dessas viagens, e estendeu seu alcance e possibilidade (WALLACE, 1993: 65-66). Por um lado, conforme o transporte público tornou-se acessível ao trabalhador comum, o caminhar figurou como uma questão de escolha, em vez de necessidade, e o estigma da pobreza, anteriormente ligado aos seus profissionais, desapareceu (URRY, 2000: 51). E, por outro lado, o transporte podia levar as pessoas aos lugares – o cenário – dentro e em torno dos quais eles queriam caminhar. Assim, a paisagem inteira tornou-se o destino a que se havia chegado a partir do exato momento em que se partia a pé (SOLNIT, 2001: 93).

Se, no entanto, você mesmo pudesse escolher caminhar, e selecionar os lugares onde seus passeios ou caminhadas começariam ou terminariam, então deve sempre ter estado disponível a alternativa de sentar-se, seja o seu assento imóvel ou atrelado a um veículo em movimento. Portanto, o mais entusiasta dos peripatéticos, mesmo exaltando os benefícios físicos e intelectuais da caminhada, o faz desde a confortável perspectiva de uma sociedade completamente acostumada à cadeira. Na história do mundo ocidental, as cadeiras fizeram a sua primeira aparição como sedes de altas autoridades e não entraram em uso generalizado, mesmo na mais rica das casas, até por volta do século XVI. A “sociedade sentada” com a qual estamos tão acostumados hoje é em grande medida um fenômeno dos últimos 200 anos (TENNER, 2003: 105). Provavelmente, não é acidente, no entanto, que a civilização que nos deu a bota de couro também nos apresentou a poltrona. Obviamente, os seres humanos não *precisam* sentar-se em cadeiras, mais do que precisam calçar seus pés com botas e sapatos. Como o *designer* Ralph Caplan ironicamente observa, “uma cadeira é a primeira coisa que você precisa quando você realmente não precisa de nada, e é, portanto, um símbolo particularmente convincente de civilização” (CAPLAN, 1978: 18). Nada, no entanto, ilustra melhor o valor colocado sobre uma percepção sedentária do mundo, mediada pelos sentidos supostamente superiores da visão e da audição, e desimpedida de qualquer sensação tátil ou cenestésica através dos pés. Onde a bota, reduzindo a atividade de caminhar à atividade de uma máquina de pisar, priva os usuários da possibilidade de pensarem com os pés, a cadeira permite que sedentários pensem sem absolutamente envolverem os pés. Entre elas, a bota e a cadeira estabelecem um fundamento tecnológico para a separação do pensamento da ação e da mente do corpo – isto é, para a fundamental *falta de fundamento* tão característica da moderna habitação metropolitana (LEWIS, 2001: 68). É como se, para os habitantes da metrópole, o mundo de seus pensamentos, seus sonhos e suas relações com os outros flutuasse como uma miragem acima da estrada em que pisam em sua vida material real. Uma famosa afirmação antropológica neste sentido vem de Clifford Geertz. “O homem”, ele declarou, “é um animal suspenso em teias de significado que ele mesmo teceu”. Penso que talvez devêssemos alterar esta declaração, dizendo que somente o homem calçado e sentado, artificialmente

insulado – seja em movimento ou em repouso – do contato direto com o solo, se consideraria assim suspenso (GEERTZ, 1973: 5; cf. INGOLD, 1997: 238).

Na maioria das sociedades não ocidentais a posição habitual de repouso a ser adotada, quando se está acordado, é agachado. “Pode-se distinguir a humanidade agachada da humanidade sentada”, escreveu o etnólogo Marcel Mauss em seu ensaio sobre técnicas corporais (MAUSS, 1979: 113-114). Meu palpite é que o número dos que se agacham ainda supera consideravelmente o dos que se sentam, apesar da exportação de cadeiras por todo o mundo. No entanto, para aqueles de nós educados para sentarem-se em cadeiras, ter que se agachar por qualquer período de tempo é intensamente desconfortável. Parece que a cadeira bloqueou o desenvolvimento da capacidade normal do ser humano se agachar, assim como a bota bloqueou o desenvolvimento das funções preênsais do pé. Somente com muita prática e treino estes bloqueios podem ser superados. No entanto, nas sociedades ocidentais, onde a postura ereta ou “de pé” é uma medida de classificação e retidão moral, a posição de cócoras é reservada àqueles no menor degrau da escala social – a párias, mendigos e suplicantes. Armados com uma bateria de dispositivos, de cadeiras de bebês a andadores, os pais ocidentais dedicam muito esforço para fazerem seus filhos se sentarem e se levantarem tão logo lhes seja fisicamente possível, e se preocupam com qualquer atraso em seu desenvolvimento⁵. Crianças mais velhas são exortadas a ficarem em pé, e a “andarem a partir dos quadris” com o mínimo de flexão dos joelhos. Para conseguirem isso, elas devem estar equipadas com calçados adequados. Com efeito, uma das habilidades corporais mais essenciais que toda criança tem que dominar antes de ser capaz de fazer o seu caminho em uma sociedade calçada como a nossa é a arte de amarrar os cadarços. Com cadarços soltos, o caminhante só pode evitar que os seus calçados saiam adotando um andar desengonçado que é amplamente considerado um sinal de impotência, fraqueza ou decrepitude. Ele está, além disso, em constante risco de tropeçar. Fiquei impressionado com uma entrevista de rádio com um dos antigos amigos e simpatizantes do ex-presidente Slobodan Milosevic, que descrevia as circunstâncias de uma prisão em Belgrado. De todas as indignidades que teve que sofrer, disse o entrevistado, a pior foi ter que andar com botas *sem cadarços*.

O historiador Jan Bremmer rastreou os ideais ocidentais de postura ereta, e um andar com medidos passos longos e pernas retas, à cultura da Grécia antiga, transmitida à Europa do início do período moderno por meio das obras de Cícero, Santo Ambrósio e Erasmo. A origem do andar grego, sugere Bremmer, encontra-se em uma época anterior, quando cada homem tinha que portar armas e estar pronto para lutar para proteger tanto a reputação quanto as posses

5. Há alguma evidência para sugerir que os andadores realmente retardaram o surgimento da postura ereta, uma vez que restringem a liberdade dos bebês para explorar e interagir com o ambiente (TENNER, 2003: 9-10).

Rimos do “passo de ganso”. Trata-se da maneira como o exército alemão consegue obter a máxima extensão da perna, particularmente porque todos os habitantes do norte, do alto de suas pernas, gostam de dar passos tão longos quanto possível. Na ausência desses exercícios, nós franceses permanecemos mais ou menos mancos [...] (MAUSS, 1979: 114-115).

Por que rimos do passo de ganso do soldado alemão? Certamente porque os seus movimentos são tão estranhamente mecânicos. Ninguém anda assim naturalmente; na verdade, se o fizessem, estariam sempre tropeçando nas coisas. O passo de ganso só é possível na superfície artificialmente monótona do chão da parada⁶. No entanto, através de obras públicas, a maioria das sociedades metropolitanas transformou seus espaços urbanos em algo que se aproxima do chão da parada, pavimentando as ruas. Ao fazê-lo, literalmente abriram o caminho para o pedestre calçado exercitar os seus pés como uma máquina de andar. Ele já não precisa escolher o seu caminho, com cuidado e destreza, por ruas esburacadas, calçadas com paralelepípedos ou acidentadas, repletas de sujeira acumulada e excrementos das inúmeras residências e comércios cujas atividades acontecem ao longo delas. A sujeira é o material da sensação tátil (e, claro, olfativa). Poderia fazê-lo tropeçar, ou sujar suas botas. Mas como o geógrafo Miles Ogborn mostrou em seu estudo sobre a pavimentação das ruas de Westminster na cidade de Londres, durante meados do século XVIII, a construção de pavimentos ofereceu aos pedestres uma superfície de rua que era lisa e uniforme, regularmente limpa, livre de desordem e devidamente iluminada. Acima de tudo, as ruas foram feitas abertas e retas, criando um ambiente adequado para o que era considerado o exercício adequado da mais elevada faculdade da visão – ver e ser visto (OGBORN, 1998: 91-104).

O poema satírico de John Gay *Trivia: or, the Art of Walking the Streets of London* (Trivialidades: ou a arte de andar pelas ruas de Londres), que data de 1716, apresenta um relato maravilhoso da experiência pedestre daqueles dias, quando os calceteiros estavam trabalhando duro. Sensatamente, Gay começa com alguns conselhos sobre o calçado: “Que solas firmes, bem marteladas, protejam teus pés” (GAY, 1974: 136). E ele reconhece, também, que, se quisermos andar sem tropeçar, sujar nossas roupas, ou encharcar-nos da água que desce das calhas, precisamos mobilizar todos os nossos sentidos – o olfato e o tato, bem como a visão – especialmente quando fora, depois de escurecer.

A Natureza sábia não amarrou as Pernas e os Pés

Com os Nervos mais firmes, projetados para andarem na rua?

6. O passo de ganso tem suas origens nos estilos de marcha desenvolvidos pelo exército prussiano no início do século XVIII, e sobreviveu por quase três séculos, até que foi abolido pelo Ministério da Defesa da Alemanha Oriental em 1990 (BREMNER, 1992: 15; FLESHER, 1997).

Será que ela não nos deu Mãos, para tatearem corretamente,
Em meio aos frequentes Perigos da Noite?
E tu não pensas que a Narina dupla serve
Para prevenir de Misérias oleosas pelo Cheiro prévio? (p. 167).

No entanto, a visão permanece suprema. Recomenda-se uma maneira de andar na qual, enquanto se preservam a independência e a autonomia do indivíduo, se mantém uma vigilância visual constante – não da superfície do chão, mas de outras pessoas.

Imóvel fixa a intenção dos teus Olhos sobre a Multidão

E conforme os passos se abram, respire (p. 160).

Essa vigilância se estende, ademais, à observância de uma determinada etiqueta. Deve-se dar a passagem a senhoras, idosos e enfermos, cegos e coxos, e aos que carregam muito peso. Também é sensato manter uma boa distância dos que podem cobri-lo de pó, do dândi com sua peruca extravagante ao moleiro com seus sacos de farinha.

Às vezes, você encontrará um Almofoadinha, com um andar dos mais belos,

Cuja Peruca envolvente encobre sua Cabeça vazia...

Por ele, como pelo *Moleiro*, passe com Cuidado,

Para que dos seus Ombros não voem Nuvens de Pó (p. 145).

Em quase 300 anos, não mudou muita coisa, a não ser que a “multidão” é mais intensa, é mais provável encontrar bandos de operários escavando as ruas do que as calçando, e a maior ameaça àqueles que, como Gay o coloca, não “mantêm a Parede”, vem de serem atropelados por um automóvel, e não por um cavalo e carruagem.

Algumas das observações mais agudas sobre andar pelas ruas de uma cidade contemporânea vêm dos escritos sociológicos de Erving Goffman. Com efeito, ele começa seu estudo clássico, *Relations in Public* (Relações em público), com um relato detalhado de como o pedestre individual, concebido como um piloto encerrado na casca mole de suas roupas e pele, consegue se locomover sem cair ou esbarrar em outras pessoas (GOFFMAN, 1971: 6-7). O que é tão impressionante acerca do relato de Goffman é que ele descreve o andar, quase exclusivamente, como uma atividade *visual*. O piloto deve usar os olhos para guiar o seu corpo. Ele o faz através de um processo que Goffman chama de “varredura”. Cada indivíduo continuamente examina atentamente ou verifica uma área que tenha uma forma oval alongada, estreita em ambos os lados e mais comprida na frente. Quando outras pessoas se aproximam, ele verifica sua direção enquanto ainda

estão a três ou quatro calçadas de distância, fazendo qualquer ajuste necessário em seu próprio caminho neste estágio. Podem então ser autorizados a chegarem mais perto sem mais motivo de preocupação, uma vez que qualquer interferência nessa faixa estreita os obrigaria a desviar muito bruscamente. A fim de manter a sua superfície de varredura, o indivíduo pode ter que inclinar a cabeça para que o seu campo visual não seja bloqueado pelo pedestre a sua frente. Mas também fica de olho nos rostos de quem vem na sua direção, os quais, um pouco como um espelho retrovisor, revelam em suas expressões possíveis fontes de interesse e perigo que já passaram para trás de sua linha de visão (p. 11-12). Finalmente, se a rua estiver tão cheia que o escaneamento normal torna-se praticamente impossível, o indivíduo terá que recorrer a uma manobra especial que Goffman (seguindo um estudo anterior de Michael Wolff) chama de andar-e-deslizar – “uma ligeira rotação do corpo, uma virada do ombro e um passo quase imperceptível para o lado” (p. 14). Como o nota Goffman, é graças à sua capacidade de “guinar, se esquivar, se inclinar e virar bruscamente” que os pedestres geralmente são capazes de se precaverem no último momento de um impacto iminente (p. 8). Esta vantagem não é compartilhada pelo automobilista nem, no passado, pelo cavaleiro⁷.

O que Goffman nos mostra, através do seu estudo, é que andar por uma via urbana é uma atividade intrinsecamente social. Sua sociabilidade não paira por sobre a própria prática, em algum etéreo domínio das ideias e discursos, sendo antes imanente à maneira como os movimentos de uma pessoa – os seus passos, andar, direção e ritmo – são continuamente sensíveis aos movimentos dos outros no ambiente imediato⁸. No entanto, os transeuntes de Goffman, cada qual uma “unidade veicular” que compreende o piloto visualmente guiado dentro de uma concha corporal macia, ainda parecem um tanto quanto separados do chão sólido sob seus pés. Eles quase poderiam estar flutuando. Admitidamente, Goffman

7. Escrevendo em 1791 e citando Rousseau em seu apoio, Adam Walker opinou que “só existe uma maneira de viajar mais agradável do que andar a cavalo, e esta é andar a pé; pois então posso me voltar para a direita ou para a esquerda” (apud JARVIS, 1997: 9, 29).

8. Enquanto caminham lado a lado, os pedestres podem permanecer conscientes da marcha e do ritmo uns dos outros e coordená-los através da visão periférica, que é especialmente sensível ao movimento, mesmo que não possam “verem-se” uns aos outros diretamente (sobre o papel da visão periférica na detecção de movimento, cf. DOWNEY, 2007). Em um recente estudo de comportamento de pedestres nas ruas da cidade de Aberdeen, no nordeste da Escócia, Lee e Ingold (2006) descobriram que andar lado a lado era geralmente experimentado como uma forma particularmente sociável de atividade. Mesmo enquanto conversavam, como muitas vezes o faziam, companheiros raramente fariam contato visual direto, no máximo inclinando a cabeça apenas ligeiramente em direção uns aos outros. A interação direta, face a face, em contrapartida, era considerada muito menos sociável. Fundamentalmente, ao caminharem juntos, companheiros compartilham praticamente o mesmo campo visual, enquanto na interação face a face cada um pode ver o que está por detrás das costas do outro, abrindo a possibilidade de engano e subterfúgio. Quando se sentam e encaram uns aos outros, em vez de moverem-se juntos, os interlocutores parecem estar envolvidos em uma competição na qual pontos de vista são rebatidos de um lado para o outro e não partilhados.

reconhece – ainda que de passagem – que, além de procurar atentamente por outras pessoas, o indivíduo também observa o chão imediatamente a sua frente, a fim de evitar pequenas obstruções ou sujeira. Assim, “dentro da área oval analisada quanto a transeuntes que venham em sua direção [...] está uma região menor, que também é mantida à vista” (p. 16). Existe alguma evidência de que a intensidade da observação atenta do chão varie relativamente à idade e ao gênero, de um modo que esteja em plena conformidade com as convenções culturais estabelecidas. Michael Hill, em uma revisão de estudos sobre o comportamento de pedestres, relata acerca de um experimento psicológico que pretendia demonstrar que as mulheres olham para baixo quando andam, mais do que os homens. Mas se isso acontecia porque elas estavam andando mais devagar e tinham mais tempo para olhar, ou porque estavam conformando-se às regras da modéstia feminina, ou porque estavam perigosamente usando impraticáveis sapatos de salto alto, os experimentadores não podiam dizer (HILL, 1984: 9-10). Quando se trata de crianças, Michael Wolff observa que os pais da cidade estão inclinados a tratar as crianças com menos de sete anos como se fossem “bagagem”, arrastadas pela mão como se fossem malas de rodinhas. Frequentemente as crianças não olham, sequer sabem para onde estão indo, e tampouco são vistas por quem vem no sentido oposto. Os pedestres que se aproximam, ao que parece, “avistariam” o adulto e negociariam com ele o direito de passagem”, ignorando e sendo ignorados pela criança cujos olhos, além de estarem em um nível inferior, estariam decididamente voltados para baixo (WOLFF, 1973: 45). A visão disso a partir dos olhos da criança foi immortalizada nas linhas de A.A. Milne:

Sempre que caminho por uma rua de Londres,

Sou sempre muito cuidadoso em olhar aonde piso⁹.

A mensagem destas linhas é a de que, antes que uma criança possa começar a negociar um direito de passagem para a si mesma, em contato horizontal olho no olho com as outras pessoas, ela tem que adquirir um conjunto complexo de habilidades sociais: “É sempre muito importante a maneira como você anda” (MILNE, 1936: 12).

Hoje em dia, obviamente, é mais provável que o indivíduo do sexo masculino urbano, que olha firmemente para a frente, ande de carro, e o do sexo feminino, nem tanto. A grande maioria das viagens a pé é feita por crianças com idade inferior a quinze anos (HILLMAN & WHALLEY, 1979: 34). Elas são os verdadeiros caminhantes da nossa sociedade. Mas meu ponto tem sido que a redução da experiência pedestre, que talvez tenha atingido o seu auge na

9. De *When We Were Very Young* (Quando éramos muito jovens), de A.A. Milne (1936: 12-13). O desenho por Ernest H. Shepard que acompanha esta rima mostra Christopher Robin calçando botas de cadarço na altura do joelho e caminhando como um verdadeiro soldado!

atual era do carro, é o culminar de uma tendência que já estava estabelecida com a mecanização do pé através da bota, a proliferação da cadeira e o advento da viagem orientada para um destino. Tenho apenas mais uma observação a fazer a este respeito, que me traz de volta ao tema da pavimentação. É simplesmente que as botas não imprimem rastros na superfície pavimentada. Quando as pessoas andam pelas ruas, não deixam nenhum rastro de seus movimentos, nenhum registro da sua passagem. É como se elas nunca tivessem passado. Existe, aqui, o mesmo distanciamento entre as pessoas e o chão que ocorre, como já demonstrado, como um fio condutor através da história recente das sociedades ocidentais. Parece que as pessoas, em suas vidas diárias, apenas roçam a superfície de um mundo que foi previamente mapeado e construído para elas ocuparem, em vez de contribuírem através dos seus movimentos para a sua contínua formação. Habitar a cidade moderna é habitar um ambiente que já está construído. Mas enquanto o construtor é um trabalhador manual, o morador é um andarilho. E o ambiente, construído por mãos humanas, deveria idealmente permanecer incólume ao andar do habitante. Na medida em que os pés *deixam* uma marca – como quando os pedestres tomam atalhos através de canteiros gramados de estradas, em cidades projetadas para motoristas – diz-se que desfiguram o meio ambiente, e não que o melhoram, tanto quanto diz-se que um mapa topográfico moderno é desfigurado pelos itinerários de viagens traçados sobre ele (INGOLD, 2007a: 85)¹⁰. Esse tipo de coisa é geralmente considerada pelos planejadores urbanos e autoridades municipais uma ameaça à ordem estabelecida e uma subversão da autoridade. Espaços verdes são para serem vistos e não para se caminhar sobre eles; são reservados à contemplação visual e não à exploração dos pés. As superfícies sobre as quais você pode andar são aquelas que permanecem intocadas e imaculadas pela sua presença.

Meio ambiente, tecnologia, paisagem

A falta de chão da sociedade moderna, caracterizada pela redução da experiência pedestre à operação de uma máquina de andar, e pela correspondente elevação da cabeça acima dos pés como o âmbito da inteligência criativa, não está apenas profundamente enraizada nas estruturas da vida pública nas sociedades ocidentais. Também se tem derramado sobre a corrente principal de pensamento nas disciplinas da antropologia, da psicologia e da biologia. Volto-me agora para uma breve revisão de três áreas temáticas nas quais este transbordamento manifestamente ocorreu. A primeira refere-se à percepção do ambiente, a segunda à história da tecnologia, e a terceira à formação da paisagem. Para cada uma dessas áreas pergunto qual seria o efeito de se derrubar suposições vigentes e de

10. Para um exemplo da cidade hipermoderna de Brasília, cf. Ribeiro (1996: 149).

se adotar, com os japoneses, conforme descrito por Kawada, uma orientação fundamental para o chão. Quais novos terrenos se abririam? Tenho aqui mais perguntas do que respostas, e o meu objetivo nesta seção é menos o de afirmar as minhas conclusões do que o de definir uma agenda para futuras pesquisas. Voltarei na seção final ao tema com o qual comecei, da evolução da anatomia humana.

A percepção do ambiente

Trata-se quase de um truísmo dizer que não percebemos com os olhos, os ouvidos ou a superfície da pele, mas com o corpo todo. No entanto, desde Platão e Aristóteles, a tradição ocidental tem consistentemente classificado os sentidos da visão e da audição acima do sentido de contato do tato. Eu discutirei a posição relativa da visão e da audição, pois esta é uma história longa e complexa em si mesma (INGOLD, 2000a: 243-287). Mas o meu primeiro e mais óbvio ponto consiste em que uma abordagem mais literalmente *aterrada* da percepção deveria ajudar a restaurar o lugar adequado do tato no equilíbrio dos sentidos. Pois é certamente através dos nossos pés, em contato com o chão (embora mediados pelo calçado), que estamos mais fundamental e continuamente “em contato” com o nosso entorno¹¹. É claro que as questões não são assim tão simples, pois tocamos com as mãos assim como com os pés. Em geral, no entanto, estudos de percepção háptica têm-se centrado quase exclusivamente no tato manual. O desafio é descobrir propriedades especiais do tato podal que possam distingui-lo da modalidade manual. É realmente o caso, por exemplo, como a intuição o sugere, de que o que sentimos com as mãos, e através das solas dos nossos pés, está necessariamente relacionado como figura e fundo? Em outras palavras, é o chão em que pisamos também, e inevitavelmente, um fundamento contra o qual as coisas “se destacam” como focos de atenção, ou pode ser um foco em si mesmo?¹² Que diferença faz que o tato podal carregue o peso do corpo, em vez do peso do objeto? E como é que a sensação de uma superfície difere, dependendo de se o órgão do tato é abaixado em pontos sucessivos, como no andar plantigrado, ou autorizado a envolvê-la ou a deslizar sobre ela, como pode-se fazer com os dedos e a palma da mão? Outras questões surgem quando consideramos o envolvimento de outros sentidos na experiência pedestre. A partir de estudos de Goffman, podemos reconhecer a importância da visão para o caminhante. Mas não nos esqueçamos da experiência do cego. Per-

11. O pé é um órgão muito sensível. Para cada centímetro quadrado de sola, não existem nada menos do que 1.300 terminações nervosas (TENNER, 2003: 52).

12. No simples ato de caminhar pela rua até o ponto de ônibus, como Erin Manning sugere, “o chão como plano de fundo... aparece apenas na medida em que é expresso como outra coisa (firmeza de movimento, p. ex.). Se acontecesse de você perder o equilíbrio, no entanto, o chão de repente se ergueria em primeiro plano, enquanto você é ‘horizontalizado’!” “De bruços: o ponto de ônibus fica momentaneamente em segundo plano” (MANNING, 2009: 76).

gunto-me se os tatos manual e podal são diferenciados por pessoas cegas na mesma medida, ou nas mesmas linhas, que o são pelos que são capazes de enxergar. Finalmente, a propósito da audição, devemos lembrar o envolvimento do ouvido na manutenção do equilíbrio, essencial para se colocar de pé e andar, e que as pessoas surdas relatam serem capazes de ouvir através dos pés, desde que estejam em pé sobre superfícies tais como tábuas corridas, que conduzem a vibração.

O viés da cabeça sobre os calcanhares influencia a psicologia da percepção ambiental de outra maneira. Já vimos como as práticas de viagem orientada para um destino encorajaram a crença de que o conhecimento é integrado não por caminhos de movimento de pedestres, mas através da acumulação de observações feitas a partir de pontos sucessivos de repouso¹³. Assim, tendemos a imaginar que as coisas sejam percebidas a partir de uma plataforma fixa, como se estivéssemos sentados em uma cadeira com as pernas e os pés inativos. Para percebermos uma coisa a partir de ângulos diferentes, supõe-se que possamos girá-la em nossas mãos, ou executar uma operação computacional equivalente em nossas mentes. Mas na vida real, na maioria das vezes, não percebemos as coisas de um único ponto de vista, mas sim andando por elas. Como o fundador da psicologia ecológica, James Gibson, argumentou em sua obra clássica sobre a percepção visual, as formas dos objetos que vemos são especificadas por transformações no padrão de luz refletida que atingem nossos olhos conforme nos movemos próximo a eles. Percebemos, em suma, não a partir de um ponto fixo, mas ao longo do que Gibson chama de “caminho de observação”, um itinerário contínuo de movimento (GIBSON, 1979: 195-197). Mas se a percepção é, assim, uma função do movimento, então o que percebemos deve, pelo menos em parte, depender de como nos movemos. A locomoção, não a cognição, deve ser o ponto de partida para o estudo da atividade perceptiva (INGOLD, 2000a: 166). Ou, mais estritamente, a cognição não deve *partir* da locomoção, ao longo das linhas de uma divisão entre cabeça e calcanhares, uma vez que caminhar é, em si mesmo, uma forma de conhecimento ambulatório. Uma vez que isso seja reconhecido, todo um novo campo de investigação é aberto, concernente às maneiras pelas quais nosso conhecimento do ambiente é alterado por técnicas de uso dos pés e pelos muitos e variados dispositivos que atrelamos aos pés a fim de melhorar a sua eficácia em tarefas e condições específicas. Exemplos são quase demasiado numerosos para serem mencionados: pense em esquis, patins e sapatos de neve; tênis de corrida e chuteiras de futebol¹⁴; estribos e pedais; e, claro, as nadadeiras do mergulho

subaquático. Tampouco devemos ignorar dispositivos portáteis ou axilares que auxiliam a locomoção, como bengalas, muletas e os remos da canoa.

A história da tecnologia

Isso traz-me ao meu segundo tema. Nada exemplifica melhor a pretensa superioridade da cabeça e das mãos sobre os pés no empenho humano do que esta declaração maravilhosamente concisa dos *Grundrisse* de Karl Marx. As ferramentas, diz ele, são “órgãos do cérebro humano, criadas pela mão humana; o poder do conhecimento, objetificado” (MARX, 1973: 706). Para Marx, a história é o processo no qual os seres humanos, por meio de seu trabalho, progressivamente transformam o mundo da natureza e, na medida em que também participam deste mundo, também transformam-se a si mesmos. Lembre-se de que na visão dualista clássica, que Marx subscreveu completamente, os seres humanos estão na natureza da cintura para baixo, enquanto as mãos e os braços imprimem os projetos inteligentes da mente sobre a superfície da natureza a partir de cima. O pé, deste ponto de vista, não é tão capacitado pela agência humana como uma força da natureza em si mesma, o qual – como em numerosas máquinas operadas por pedal – pode ser aproveitado para alimentar o maquinário da manufatura. A mão faz a ferramenta; o pé impulsiona a máquina. Os homens fizeram história com as mãos; eles dominam a natureza e a puseram sob controle. E a natureza assim controlada inclui o pé, cada vez mais regulado e disciplinado no decurso da história pela tecnologia feita à mão de botas e sapatos.

Derrubar o viés da cabeça sobre os calcanhares também é dispensar o dualismo subjacente a este argumento. Ao invés de supor que a mão opere *sobre* a natureza, enquanto os pés se movam *nela*, prefiro dizer que tanto mãos quanto pés, aumentados por ferramentas, luvas e calçados, mediam um compromisso histórico do organismo humano, em sua totalidade, com o mundo ao seu redor. Pois certamente andamos, assim como falamos, escrevemos e usamos ferramentas, com o corpo inteiro. Ademais, ao andar, o pé – até mesmo o pé calçado da civilização ocidental – não descreve realmente uma oscilação mecânica, como a extremidade de um pêndulo. Portanto, seus movimentos, contínua e fluentemente responsivos a um monitoramento perceptual contínuo do chão à frente, nunca são exatamente os mesmos de um passo ao seguinte. Rítmicos e não metronômicos, o que eles superam não é uma métrica de intervalos constantes, mas um padrão de tempo e espaço. Como devo mostrar no próximo capítulo, é na “sin-

não são preêenseis, e não envolvem dobrar os dedos. Pelo contrário, a bota parece converter o pé em uma extensão rígida do tornozelo. A vitória da Hungria sobre a Inglaterra no estádio de Wembley, em 1953, no que é muitas vezes considerada a partida que inventou o futebol moderno, tem sido atribuída, entre outras coisas, ao fato de que os jogadores húngaros – para o espanto dos ingleses – calçavam botas cortadas abaixo dos tornozelos.

13. A diferença entre estes modos de integração de conhecimento, respectivamente “junto” e “para cima”, é mais explorada no cap. 13.

14. As botas duras, rígidas empregadas em esportes como patinação, esqui e futebol apresentam um desafio especial. Longe de reduzirem o pé a uma máquina de pisar ou pedalar, estas botas permitem ao usuário executar movimentos de grande habilidade e destreza. Estes movimentos, no entanto,

tonia” mesma do movimento em resposta às sempre mutáveis condições de uma tarefa em desdobramento que a habilidade de qualquer técnica corporal, em última instância, reside (cf. tb. INGOLD, 2000a: 353). Refiro-me lá ao exemplo de serrar uma tábua de madeira, mas o ponto aplica-se igualmente bem ao caminhar pelo terreno. Na verdade, poderia ser dito que andar é uma atividade altamente inteligente. Essa inteligência, no entanto, não está localizada exclusivamente na cabeça, mas é distribuída por todo o campo das relações compostas pela presença do ser humano no mundo habitado.

A formação da paisagem

O que tenho a dizer sobre o meu terceiro tema decorre disso. Em explicações convencionais da transformação histórica da natureza, a paisagem tende a ser considerada como uma superfície material que tenha sido sequencialmente formada e reformada ao longo do tempo, através da marca de um esquema mental de representações após o outro, cada reformação cobrindo ou obliterando a anterior. A superfície da paisagem deveria, portanto, apresentar-se como um palimpsesto para a inscrição da forma cultural. Meu argumento sugere, ao contrário, que as formas da paisagem – como as identidades e capacidades dos seus habitantes humanos – não são impostas sobre um substrato material, mas surgem como condensações ou cristalizações de atividade dentro de um campo relacional. Conforme as pessoas, no curso de suas vidas cotidianas, fazem o seu caminho a pé por um terreno familiar, assim os seus caminhos, texturas e contornos, variáveis através das estações do ano, são incorporados em suas próprias capacidades corporificadas de movimento, consciência e resposta – ou no que Gaston Bachelard (1964: 11) chama de sua “consciência muscular”. Mas, por outro lado, esses movimentos pedonais costuram uma malha emaranhada de trilhas personalizadas pela própria paisagem. Através do andar, em suma, as paisagens são tecidas em vida, e vidas são tecidas na paisagem, em um processo contínuo e interminável (TILLEY, 1994: 29-30).

Esta ideia pode soar um pouco abstrata, mas pode ser facilmente compreendida refletindo-se sobre o fenômeno das pegadas. “Você conhece meus métodos, Watson”, diz Sherlock Holmes no caso *O corcunda*. “Havia um homem na sala, e ele atravessara o gramado vindo da estrada. Fui capaz de obter cinco impressões muito claras de suas pegadas... Ele havia, aparentemente, corrido pelo gramado, pois as marcas dos seus dedos eram muito mais profundas do que as dos seus calcanhars”¹⁵. Mas se Holmes podia reconhecer o andar do homem a partir dos

15. De *As memórias de Sherlock Holmes*, de Sir Arthur Conan Doyle (DOYLE, 1950: 146). Pergunta-se o que Holmes teria feito das pegadas bípedes deixadas em cinzas vulcânicas de 3,5 milhões de anos atrás no sítio de Laetoli, no Leste Africano (cf. TUTTLE et al., 1992).

padrões das suas pegadas, e até mesmo ler nelas algo das suas intenções, isso não se deu porque o andar serviu para traduzir de uma concepção na sua mente para uma impressão no chão, mas porque tanto o andar quanto as impressões surgiram dentro do movimento intencional do correr do homem. Ele estava, evidentemente, com muita pressa. Claro que, como mostra este exemplo, as atividades pedonais podem marcar as paisagens. Quando os mesmos caminhos são repetidamente trilhados, especialmente por botas pesadas, as consequências podem ser dramáticas, ocasionando em alguns lugares uma severa erosão. As superfícies são de fato transformadas. Mas estas são superfícies *no* mundo, não a superfície *do* mundo. Os seres humanos vivem em, não sobre o mundo, e as transformações históricas que acarretam são – como vimos no capítulo 1 (p. 29s.) – parte integrante da autotransformação do mundo.

Sobre a evolução da anatomia humana

Para concluir, deixe-me voltar às observações de Darwin, Huxley e Tylor com as quais comecei. Lembre-se de que Darwin considerava o pé relativamente preênsil do selvagem descalço como intermediário entre aquele do macaco, por um lado, e do homem civilizado, por outro. Essa visão já não é admissível hoje. Sabemos que o europeu calçado é, genealogicamente falando, não mais distante do macaco que o aborígene descalço. Nada obstante, os pés humanos, de fato, variam bastante, não apenas morfologicamente, mas nas atividades que podem executar. Descrevendo um grupo de idosos ilhéus marquesanos na sua quase ficcional narrativa de viagem pelos Mares do Sul, *Typee* (1846), Herman Melville observou que

[...] a sua peculiaridade mais notável era a aparência dos pés; os dedos, como as linhas radiais da bússola do navegador, apontando para cada um dos quatro cantos do horizonte. Isso se devia, sem dúvida, ao fato de que, durante os quase cem anos de sua existência, tais dedos nunca foram submetidos a qualquer confinamento artificial, e na sua velhice, sendo avessos à excessiva proximidade, concordaram em manterem-se separados (MELVILLE, 1972: 142).

Melville certamente permitiu-se alguma licença para exagerar. No entanto, existe ampla evidência corroborativa, de uma natureza mais científica, a sugerir que os pés descalços dos povos sejam muito diferentemente formados daqueles de pessoas que estão acostumadas a calçar sapatos de vários tipos. A pesquisa mostrou que “mesmo o calçado mais simples começa a reorganizar os ossos daqueles que habitualmente o utilizam” (TENNER, 2003: 58). O quarto e o quinto dedos dos pés normalmente descalços, de acordo com o ortopedista Steele Stewart (1972), têm uma inconfundível ondulação preênsil, e ao andar eles pisam o solo com precisão quase manipulativa (CARLSÖÖ, 1972: 12). Em usuá-

rios regulares de calçados – até mesmo de sandálias rudimentares – este traço é menos desenvolvido. Calçar sandálias tende a ampliar a lacuna entre o dedão e o segundo dedo do pé, mas, de outras maneiras, a forma do pé acostumado ao uso de sandália está mais próxima da de pessoas que usam sapatos, uma vez que tanto os usuários de sandálias quanto os de sapatos perdem o movimento de rolamento característico do pé descalço que começa no calcanhar e percorre sua borda exterior, terminando com a bola do pé e os dedos (ASHIZAWA et al., 1997).

Não é apenas a morfologia do pé europeu calçado que é peculiar – na linearidade, no paralelismo e nos dedos dos pés, e na falta de espaço entre eles. Igualmente peculiar é o chamado “andar a passos largos” de que os caminhantes da civilização ocidental (especialmente os homens) têm desfrutado desde a Antiguidade para desbravar o mundo, afirmando, enquanto seguem, a sua superioridade sobre povos e animais sujeitados. Em um estudo agora clássico, o paleoantropólogo John Napier afirmou que o passo largo “é a essência do bipedalismo humano e o critério pelo qual o *status* evolucionário de um caminhante hominídeo deve ser julgado” (NAPIER, 1967: 117). Esta reificação e universalização do andar a passos largos como a realização locomotora humana por excelência revela um etnocentrismo que, como o mostra John Devine, há muito tem atormentado a literatura sobre biologia evolucionária humana. Com efeito, com seus pés estranhamente formados e seu andar excêntrico, “homens e mulheres ocidentalizados ... podem nos apresentar a exceção e não a regra na área das habilidades locomotoras” (DEVINE, 1985: 554). Não se trata apenas do fato de que as pessoas ao redor do mundo andam de todas as maneiras possíveis, dependendo da superfície e dos contornos do terreno, dos sapatos que estejam usando (se o estiverem), o clima, e uma série de outros fatores, inclusive expectativas culturalmente específicas em relação às posturas consideradas adequadas para pessoas de diferentes idades, sexo e posição social. Elas também usam os pés para diversas outras finalidades, tais como escalar, correr, saltar, segurar coisas, pegá-las, e mesmo engatinhar. Ao enfatizar essas variações, meu objetivo não é afirmar que os pés e o andar dos caçadores-coletores descalços que “correm, rastejam e escalam” (WATANABE, 1971) sejam de alguma forma mais “naturais” do que aqueles dos europeus que caminham calçados a passos largos. Como Mauss reconheceu em seu ensaio sobre técnicas corporais, simplesmente não há tal coisa como uma maneira “natural” de andar, que pode ser prescrita independentemente das diversas circunstâncias nas quais os seres humanos crescem e vivem suas vidas (MAUSS, 1979: 102). Mas ele poderia muito bem ter dito que cada técnica existente é tão natural quanto qualquer outra, na medida em que incide na faixa de possibilidade e advém como uma segunda natureza para os seus profissionais.

O que, certamente, não seria natural, no entanto, e além do reino da possibilidade, seria para qualquer ser humano passar a vida, quando não estando

sentado ou deitado, ou estando ereto em um ponto, como uma estátua, ou vagando sem exercer significativamente algum peso sobre uma superfície horizontal rígida. A imagem corporal ocidental, que subscreve tanto do discurso sobre a evolução anatômica humana, baseia-se em um ideal praticamente inatingível fora do ambiente altamente artificial do laboratório. No entanto, é nas configurações desse laboratório que a maioria dos estudos sistemáticos da locomoção bípede têm sido realizados (JOHANSON, 1994). Esses estudos são muitas vezes ilustrados com imagens de figuras mais ou menos nuas caminhando sobre o chão descoberto¹⁶. É como se, desnudando o corpo de todos os pertences e o chão de todas as características, a essência universal da marcha humana fosse revelada de uma forma livre das particularidades do ambiente e da cultura. Na verdade, porém, não existe essa essência. Pois os sujeitos experimentais da análise do andar já trazem consigo, incorporada em seus próprios corpos, a experiência da arquitetura, do vestuário, dos calçados e a bagagem tirada da vida fora do laboratório. Muitos dos primeiros sujeitos a serem atraídos para a pesquisa sobre locomoção eram de fato soldados, já treinados nas rotinas do exercício. Não é de surpreender que, quando comandados a andarem eles marchassem como se estivessem em uma parada! Como Mary Flesher (1997) demonstrou, o estudo científico da locomoção humana tem suas raízes na disciplina militar.

Não podemos, então, atribuir bipedalismo à natureza humana ou à cultura ou a alguma combinação das duas. Em vez disso, as capacidades humanas de andar, e de usar os pés de inúmeras outras maneiras, emerge através de processos de desenvolvimento, como propriedades dos sistemas de relações configuradas através da colocação do organismo humano em crescimento dentro de um contexto ambiental ricamente texturizado. Como a psicóloga Esther Thelen e seus colegas têm mostrado em seus estudos sobre o desenvolvimento motor infantil, não é possível caracterizar a “locomoção bípede” isoladamente do desempenho em tempo real das múltiplas tarefas pedestres com as quais temos crescido (THELEN, 1995: 83). Em que sentido, então, podemos falar da evolução do pé humano, ou do bipedalismo como uma realização especificamente humana? Se por evolução quisermos dizer diferenciação e mudança ao longo do tempo nas formas e capacidades de organismos, então certamente devemos admitir que como propriedades plenamente incorporadas do organismo humano, esses traços de fato evoluíram. Não podemos, no entanto, entender esta evolução em termos da gênese de algum plano corporal essencial, dado a todos os seres humanos antes das condições de sua vida no mundo, ao qual inflexões particulares são adicionadas à força da experiência ambiental e cultural. Pois não existe um tal plano. Não existe uma forma padrão do pé humano, ou da locomoção bípede, além

16. Cf., p. ex., a série de fotografias da coleção Muybridge reproduzida em Napier (1967).

das formas que de fato tomam forma no decurso da rotina das operações pedestres. Dois pontos de capital importância se seguem. Em primeiro lugar, uma explicação da evolução do bipedalismo tem que ser uma explicação das maneiras pelas quais os sistemas de desenvolvimento através dos quais emerge são reproduzidos e transformados ao longo do tempo. E, em segundo lugar, por meio de suas atividades, suas disciplinas e suas histórias, as pessoas ao longo da história desempenharam – e continuam a desempenhar – um papel ativo neste processo evolucionário, moldando as condições sob as quais seus sucessores aprendem as artes do uso dos pés. Assim, a evolução do bipedalismo continua, mesmo enquanto desempenhamos nossas atividades sobre dois pés. Temos sido atraídos, em suma, para uma visão inteiramente nova da evolução, uma visão que *aterra* os seres humanos no *continuum* da vida, e que situa a história de suas habilidades corporificadas dentro do desdobramento desse *continuum*.

...e finalmente

O filósofo Jacques Derrida se perguntou como poderia haver uma história ou uma ciência da escrita, quando a prática da escrita já está implicada nas ideias de história e de ciência (DERRIDA, 1974: 27). De minha parte eu me pergunto como pode haver uma história cultural das técnicas corporais quando a tecnologia do calçado já está implicada nas nossas ideias mesmas do corpo, na sua evolução e no seu desenvolvimento. Botas e sapatos apoiam as nossas noções estabelecidas de corpo e de evolução, assim como a escrita suporta nossas noções de ciência e de história. Para nos libertarmos dessas circularidades, talvez devemos seguir o conselho que Giambattista Vico ofereceu em sua *Nova ciência*, de 1725. Para entender as origens da escrita, Vico escreveu, “temos que imaginar que não houvesse livros no mundo” (1948, § 330). Da mesma forma, para compreendermos a evolução do andar devemos imaginar um mundo sem calçado. Pois nossos primeiros antepassados não deram passos largos sobre a terra com botas pesadas, mas caminharam sobre ela levemente, com destreza e, principalmente, com os pés descalços.