

OBJECTOS, TÉCNICAS, EXPERIÊNCIAS. PROBLEMATIZANDO A NOÇÃO DE “CULTURA MATERIAL” – ALGUMAS NOTAS

by

Vítor Oliveira Jorge*

Resumo: Algumas sugestões críticas sobre a noção de “cultura material” e seu contexto ideológico/político na sociedade contemporânea, como base para uma melhor problematização do “passado” em trabalho de equipa transdisciplinar.

Palavras-chave: “Cultura material”; tecnologia/tecnicidade; carácter abstracto do objecto.

Abstract: Some critical suggestions about the notion of “material culture” and its ideological/political context in contemporary society, as a basis for a better understanding of the problems raised by the interpretation of the “past”. This work is conceived as a transdisciplinary, collective one.

Key-words: “Material culture”; technology/technicity; abstract character of the object.

*“(…) para encontrar os antecedentes da tecnologia, devíamos olhar para a esfera do
artifício, contido nas relações sociais, e não para os artefactos
da cultura material (...)”*

Tim Ingold
2002, p. 319

*“(…) o conceito moderno de tecnologia decompõe a actividade artesanal
[craftsmanship] em componentes separadas: operações técnico-rationais e
arte expressiva.”*

Tim Ingold
2002, pp. 292-293

* DCTP-FLUP. E-mail: vojorge@clix.pt

Portais: <http://www.architectures.home.sapo.pt> · <http://configuracoes.planetaclix.pt>

"(...) a evolução técnica tem de ser vista não como um processo de complexificação mas de objectificação e de externalização das forças produtivas."

Tim Ingold
2002, p. 321

"Então quando é que uma peça de maquinaria se torna um objecto? Nunca, excepto quando certas partes separadas da instituição [complexo de elementos muito diversos, em funcionamento articulado] são expostas para serem vistas em museus da técnica."

...

"Mesmo aí ela é uma entidade activa. Não, só é um objecto, um verdadeiro objecto, quando desaparece enfiado no solo, relegado para o esquecimento e potencialmente preparado para ser descoberto por arqueólogos do futuro... um objecto de alta tecnologia é um mito."

Bruno Latour
2002, p. 382

A ideia de "cultura" é, como sabemos, muito diversificada e ambígua, permitindo todo o tipo de manipulações, embora seja muito difícil descartá-la, ocorrendo pertinazmente e como se fosse uma evidência no discurso das ciências sociais, a não ser naqueles autores que se situam num quadro epistemológico "monista" (para usar uma palavra de Latour) que visa a superação da velha dicotomia ocidental natureza/cultura.

Por exemplo, Ingold (2002, secção "Skill", pp. 289 e sgs.) lembra que a nossa forma de ver o mundo separou sociedade e natureza. Sociedade seria, nomeadamente a partir das Luzes e em particular das teorias do "contrato social", um "modo de associação de seres racionais"; enquanto que a "natureza" foi externalizada, colocada como objecto. A "natureza" seria assim o mundo externo (objectivável pela razão) das "coisas".

A "razão das Luzes", de que somos herdeiros, e que permitiu a emergência, ou pelo menos a imposição do papel social e ideológico das ciências (entre as quais a arqueologia), separaria ao mesmo tempo dois sub-mundos: o da tecnologia, ou aplicação prática da ciência e das aquisições da "razão", e o da cultura, em geral conotado com o pensamento, incluindo a arte.

Surge assim pois a ideia de um pensamento (contemplativo, argumentativo, mas de algum modo desfasado, independente, do "mundo de todos os dias") desligado da vida prática: uma divisão profundamente impregnada em nós, mas de nítida conotação "classista", a qual, ainda na minha vida de estudante, por exemplo, tinha expressão bem nítida: as crianças, ao terminar a escolaridade básica (na altura, a "quarta classe") dividiam-se entre os medianamente, ou mais, abastados, futuros

candidatos a quadros (que seguiam para o liceu) e os menos abastados, encaminhados para as “escolas técnicas” para aprenderem um ofício ou uma profissão imediatamente útil, e assegurando um rendimento básico.

Para uma pessoa “cultura”, num tique herdado (imitado) da antiga aristocracia (agora com muitos dos seus sinais distintivos apropriados, reciclados, transformados pelas novas forças burguesas) o técnico era um indivíduo imprescindível, mas pontual, que prestava um serviço, e pronto. Uma pessoa de “segunda classe”. Quão longe estávamos ainda dos actuais “choques” (?) “tecnológicos”, do prestígio da tecnologia, da sua invasão da “vida de todos os dias”, e da impossibilidade de pensarmos a “história do mundo” sem ser como história, também, das chamadas “tecnologias”... sempre arredadas – até há bem pouco tempo – como curiosidades, para uma esfera muito marginal, por exemplo nas universidades e museus.

A partir das Luzes, lembra Ingold (*op. cit.*), entre milhares de outros autores – e essa ideia viria sempre a expandir-se – a tecnologia seria o conjunto de meios através dos quais uma compreensão racional do “mundo externo” podia dar lugar a um saber benéfico para a sociedade. A ideologia do progresso, tão típica do séc. XIX (e tão abalada no séc. XX), não é evidentemente outra coisa: a crença de que a força motriz do desenvolvimento social reside na (fetichizada) tecnologia. Ideia ainda hoje partilhada por muitas pessoas, como por exemplo se vê na quase divinização da Internet (cuja importância “revolucionária”, mas instrumental – além de ambivalente nos seus efeitos – obviamente ninguém nega), tendencialmente encarada como a res-ponsável quase exclusiva (a “pedra de toque”) da modernização administrativa (cada cidadão, um computador, tal como antes, já, cada cidadão, um voto) e da escolarização e literacia da população. O prestígio social da engenharia (fazendo tríade com a medicina e com o direito, como saberes centrais, imprescindíveis, instituídos, muito poderosos) deriva evidentemente daqui. Teríamos de convocar Foucault e muitos autores depois dele para desenvolver este ponto.

Trata-se de descodificar as regras da natureza e de as pôr ao serviço dos humanos, que pertenceriam a um mundo diferente. O mundo do particular, do qualitativo, do gosto (o desejo, ligado a um estilo de vida, e a satisfação das “necessidades” especificamente humanas, herdadas pela educação) “versus” o mundo objectivo, regido por leis exteriores a nós, e de algum modo herdeiras do prestígio universal, indiscutível, antigo, da teologia. Toda uma bio-logia generalizada se impôs assim sobre o corpo humano, apesar deste poder continuar a ser o suporte de “apêndices decorativos”. A tecnologia é de certo modo a herdeira da metafísica tal como, durante séculos, ela “habitou” a nossa cultura.

Ora, quando estudamos as sociedades pré-industriais, “primitivas”, cuja tecnologia supostamente teria ficado parada no tempo – diz-nos a antropologia, a partir do séc.

XIX – verificamos que as formas e forças de produção técnica não existiam separadas das relações sociais em geral, isto é, da estrutura de parentesco pela qual a maior parte daquelas sociedades se regeriam.

A técnica e a vida quotidiana eram uma e a mesma coisa, não tendo sentido separar a produção de objectos materiais, ou a relação com o mundo material, do seu contexto específico, e abrangente; como lembra Ingold, entre tantos, as “forças produtivas” eram (no passado, ou em muitas sociedades exóticas, não estatais) consubstanciais às relações sociais de parentesco, não tendo sido ainda “objectivadas” (externalizadas) pelo modo de produção.

Por isso a antropologia de inspiração marxista (mas todas as ciências sociais são devedoras de Marx) se interessou tanto pelas chamadas “sociedades pré-capitalistas”; e por isso também os primeiros antropólogos se debruçaram sobre as estruturas de parentesco e as formas de organização social em que as forças produtivas se não tinham ainda independentizado, separado, objectivado, como tecnologia, “libertando-se” em relação às sociedades regidas pelo parentesco, tradicionais.

A evolução tecnológica não se prende sobretudo – lembra Ingold e muitos outros autores com ele – com um processo de complexificação (teleológico), mas antes de mais com um processo de objectificação das forças produtivas, no qual emerge a noção de “trabalho” como algo definidor da própria identidade das pessoas, destinado à manufactura de coisas, e operador ao mesmo tempo de mecanismos de distinções sociais.

Ingold acentua, pois, que as técnicas não são – ainda hoje, como nunca o foram no passado – propriedades de sujeitos abstractos, consideradas fora da acção contextual e da sua situação histórica, que, essa sim, determina o estatuto de cada um, o seu papel, categoria, ou classe.

As “técnicas” só podem aparecer como realidades “isoladas” no âmbito de um pensamento dualista, mas na verdade essa epistemologia e metodologia não são justificáveis: elas não são entendíveis de modo abstracto. Do moderno piloto de aviões ao suposto e mítico “tool maker” pré-histórico, do “especialista” da economia, direito, ou biologia, à mais “manual” das práticas, as capacidades técnicas são propriedades de “sujeitos adestrados” (*skilled subjects*) (Ingold, *ib.*). Esses sujeitos adestrados não vogam fora do espaço e do tempo: já nascem dentro de um sistema de relações sociais, que é prévio à incorporação (pelo “habitus”, no bem conhecido sentido de P. Bourdieu) de capacidades, experiências e saberes, incluindo os da “ciência” e “tecnologia”.

Ora, qual é o nosso problema, arqueólogos, e sobretudo arqueólogos de uma “pré-história” que não tem, por definição, recurso aos famosos “documentos escritos” dos historiadores (os quais, todavia, e pelo seu lado, há muito procuram outras formas de informação)?

Nós já também há muito tempo interiorizámos que o que importa não é descrever objectos, materialidades, ou perceber técnicas de per si – mas tentar compreender o(s) sistema(s) de relações sociais em que elas estavam envolvidas. Os quais, na sua infinita variabilidade, tinham de ser muito diferentes do nosso, moderno, pois o que caracteriza o moderno (sistema e atitude) é precisamente (sobretudo num “primeiro momento”) a negação do antigo, do velho, do vernáculo. Ser moderno é, antes do mais, querer sê-lo, isto é, querer descartar algo – é um “impulso” para um suposto futuro.

Porém, como o nosso acesso aparentemente mais directo, enquanto arqueólogos, é a materialidades (o famoso “registro arqueológico”, com as suas “estruturas”, “espólios” de escavações, etc. – toda uma panóplia conceptual a que poderíamos chamar mítica, porque, por ser objectual, aparece como “objectiva”), a reificação dessas materialidades, e das supostas tecnologias (com todas as suas cadeias operatórias, etc.) é quase incontornável, sem que nos demos conta de que estamos a cair num logro, ou num regime puramente tautológico.

Isolamos objectos e técnicas, deduzimos que eles decorrem de um sistema social que já vai mais ou menos estruturado no nosso sub-consciente, e depois “provamos”, na prática dos nossos trabalhos, aquilo que queríamos encontrar. É como a história do cego (ou do que se perdeu na floresta, ou no deserto, quer dizer, num ambiente sem pontos de referência) que andasse às voltas numa viagem interminável, julgando finalmente chegar a um ponto de chegada quando... tinha acabado por voltar (ou nunca tinha mesmo saído) do ponto de partida.

A ilusão e a tragédia de uma tal situação, de um tal percurso, é óbvia, e tanto mais quanto a pessoa em causa julga estar perfeitamente certa, não se questionando, ou fazendo-o apenas para certificar, para con-firmar, a sua própria ilusão. O realismo ingénuo de muitos arqueólogos é de facto trágico, sobretudo na “modernidade reflexiva” (Giddens) em que seria suposto encontrarmo-nos.

Por seu turno, a tradicional e também muito discutível noção de “cultura material” não só continua tranquilamente a ser usada, em múltiplos sentidos, como os estudos que sob ela se abrigam parece até conhecerem uma fase de expansão, reflectida, por exemplo, em revistas prestigiadas como o “Journal of Material Culture”, que se publica no Reino Unido, ou em departamentos universitários, títulos de livros, colóquios sobre o assunto.

O grande paradoxo desses estudos reside desde logo, como vimos, no facto de que escrever acerca de “coisas”, de objectos, é contribuir para a sua reificação, retirando-lhes não só qualidades fundamentais, não verbais, sinestésicas, que elas têm, como sobretudo todo o contexto de acção em que estavam inseridas.

Trata-se aqui, portanto (ver outra comunicação minha a esta mesa-redonda...) de um problema de contextualização global (e em particular, sociológica), de visão

crítica, de nos interrogarmos por que (sob que regime) é que os objectos, as materialidades, nos aparecem como tais, em cada época e em cada lugar.

Numa altura em que se fala tanto de “património incorpóreo”, cumpre perguntar: teria sentido falar de uma “cultura espiritual”, por oposição e complementaridade a “cultura material”? Não estão as duas realidades (fiscalidade e suas múltiplas conotações) imbricadas no ser humano, simultaneamente organismo e ser em devir social, nó de uma teia de relações e de sentidos? Podemos alguma vez isolar “necessidades humanas básicas”, supostamente universais (ligadas ao corpo, à sobrevivência, ao lar) e opô-las a necessidades “espirituais” (sociabilidades mais alargadas, sentimentos, crenças, cultos)? Creio que esse caminho do senso comum não nos leva a nenhum lado interessante, mas a um beco sem saída. Ao objectivarmos os “objectos”, ao reificarmos a “cultura material”, ao pensarmos a “cultura” como algo distinto da “natureza”, estamos a esquecer-nos de ver o contexto social, relacional, histórico, político, epistemológico, de tais noções, de tais dicotomias, dos regimes de sentido que permitiram a sua própria produção como conceitos.

Cultura, objectos, coisas, etc. – de qualquer desses conceitos – separadamente ou articulados em expressões como “cultura material” – tem de se fazer uma teoria crítica na base de uma economia política das sociedades em causa, e a começar por aquela em que vivemos, nossa contemporânea, produtora, como nunca, de objectos em série para um mercado em que, muito para além do suposto “valor de troca” e do mirífico “valor de uso”, como Baudrillard e outros apontaram, o que nós já estamos a consumir são signos, “sonhos” que apontam para outros, num frenesim interminável.

Ou seja, acentuo, é preciso reinscrever os objectos no contexto das relações sociais, retirando-os da “coisificação” a que conduz a sua adoração/consumo nos supermercados e museus (simplificadamente, os dois pólos da nossa muito peculiar topofilia).

É certo que (e mesmo sem fazer apelo à criação artística, e portanto mantendo-nos dentro da discursividade “científica” ou, em geral, no campo do pensamento reflexivo) temos cada vez mais a imagem (em todos os suportes e modalidades, que se sucedem em catadupa) para nos ajudar na abordagem das materialidades do mundo; mas também essas formas de registo/expressão não deixam de levantar novas questões, como toda uma torrente de estudos e livros tem demonstrado.

Sem envolver a noção fenomenológica de corpo – resgatando ao mesmo tempo os sistemas de produção e reprodução social, as formas da tecnicidade, as modalidades e inserções sociais do trabalho, do esforço, e de toda a acção humana no espaço/ tempo (duas modalidades sempre reconvertíveis uma na outra) da a-historicidade (naturalização), ou mesmo de um discurso histórico da continuidade tão bem denunciado por Foucault –, vamos apenas, insisto, a becos sem saída, ou a metáforas sem sentido, como a das modernas “teorias da acção”, entre muitas outras.

Não se pode separar, ou abstrair, a dita "acção" (qual? onde?) dos contextos sociais de "produção" e de relação em que essa "acção" se passa – se não, estamos a falar de conceitos sem sentido, se não mesmo, às tantas, a emprestar algum "espírito" de "empreendedorismo" contemporâneo aos homens e mulheres do passado. Não se pode aplicar simplisticamente noções colhidas em A. Giddens, ou no pensamento de outros autores que se debruçaram sobre a sociedade contemporânea numa determinada óptica, à pré-história, ou a sociedades extra europeias modernas, porque senão estamos a defraudar todo o objectivo do nosso trabalho. A não ser que ele tenha por meta ideológica (e portanto até nem sequer totalmente consciente disso) a de re-encontrar por todo o lado modalidades do Mesmo, isto é, a tratar a variabilidade da experiência humana de modo formal, e não substantivo. Nesse sentido, caricaturalmente, toda a história seria a história que desemboca na actualidade, a qual alguns autores chegaram a propor como uma espécie de "fim".

Em geral, parece portanto ser preciso fazer alguma contra-corrente à generalizada esteticização que é o "coração" da vivência contemporânea, e em particular à esteticização museográfica dos objectos, em que todos aparecem como realidades estáticas, alvos de culto ou contemplação, desencarnados e abstractos, mercadorias prontas para consumo dito "cultural". Essa ideologia/realidade não é para nós uma questão de "escolha", mas uma das características da pós-modernidade: a indiferenciada esteticização de tudo, que vai a par com uma mercantilização global da vida.

Ou seja: é crucial perceber, como já sublinhei, quais as relações sociais de produção de objectos e de signos que se encontram em acção na sociedade pós-moderna, capitalista tardia, da informação ou capitalista desorganizada (as expressões abundam, conforme os autores, e não tendo todas, obviamente, conteúdos sobreponíveis).

Bem sabemos como nela a dicotomia real/virtual se esbateu, ou melhor, como a nossa realidade de hoje, por via do capitalismo avançado pós-industrial, neo-liberal, globalizado, implodiu a metafísica do conteúdo escondido debaixo da forma, ou da profundidade subjacente à superficialidade.

Remontar pois das coisas às técnicas que as produzem e reproduzem, e dessas técnicas aos contextos sociais, político-económicos, e portanto inevitavelmente contingenciais, vivenciais, infinitamente individualizados, em que continuamente se engendram, às sociabilidades e às experiências cognitivas e corporais que nelas se envolvem – eis todo um programa.

Sem dúvida um programa interessante de um ponto de vista antropológico, filosófico e político, permitindo restaurar o atrito e a impureza de uma existência inquieta e comunitária, onde o consumo individualista/hedonista só visa lubrificar os chãos polidos de uma fluidez limpa e inevitavelmente desencantada.

Mas também um conjunto de questões que não deveriam deixar indiferente o arqueólogo e, em geral, os agentes do chamado "património", os quais, tendencialmente,

somos todos nós, cidadãos, alternadamente como produtores e como consumidores, não para obter consensos, mas para demarcar políticas.

Neste domínio, como noutros, a atitude geral mais interessante é aquela que autores como José Gil de certo modo aconselham que se adopte (desde que não fique na mera “teoria”) no sentido de uma actividade desperta e permanentemente reflexiva, que se interrogue sem descanso sobre a suposta racionalidade das suas próprias conclusões.

É fundamental não aceitar a comum caracterização dos “homens de letras” ou “cientistas sociais” como seres exóticos, marginalizados na sua missão de entreter com diversos “produtos” uma sociedade ocupada (para os que podem) no consumo, e também marginalizada pelos agentes da verdadeira “investigação e desenvolvimento”.

Trata-se de questionar que tipo de “produção de ausência” é essa – para me inspirar numa feliz expressão de Boaventura Sousa Santos – recusando a actividade entretida (e portanto domesticada, inócua) de “entertainer” do sistema neo-liberal e tecnocrático em que vivemos.

No meu caso específico, trata-se de perguntar o que é que andamos a fazer ao estudar a “cultura material”, ao praticar arqueologia, ao produzir património visitável (v. Dicks, 2003) (monumentos, parques, museus, arquivos, etc.), ao elaborar especulações sobre a arte ou outras produções “culturais”, ao trabalhar para as indústrias da cultura, ao servirmos em última análise o turismo (v. Urry, 1999), que é o grande produto do mundo nómada contemporâneo (e sobretudo da parte desse mundo que o pode pagar, ou seja, essencialmente o hemisfério norte)?

Portanto, e aproximando-me da conclusão deste breve apontamento impressionista, as facetas de um programa de desenvolvimento das ideias aqui expostas e sua aplicação à (melhor diria: sua contínua reelaboração no contexto da) arqueologia – meu campo de trabalho “profissional” – passam por:

- ultrapassagem da dicotomia cultura/natureza;
- ultrapassagem da separação – dentro desse par, ou do primeiro elemento daquela polaridade, ou seja, “cultura” – de “cultura material” em relação a “cultura não material”, ou incorpórea;
- reposição das formas de acção humana na sua multiplicidade de contextos, nomeadamente atendendo às relações sociais, “forças produtivas”, “relações de produção”, etc., sempre envolvendo “fiscalidades” e “intencionalidades” inextricavelmente ligadas;
- compreensão das capacidades (“skills”) nos vários contextos “ontológicos” e comportamentais em que ocorrem, procurando sempre evitar generalizações, homologias formais, metáforas, confusão entre meras hipóteses e afirmações realmente substantivadas por observações cruzadas de diferentes disciplinas:

- descarte de explicações anteriores reducionistas e elaboração colectiva (em equipa) de interpretações que façam sentido aos vários níveis das disciplinas que convirjam para a explicação de uma determinada realidade;
- superação da dicotomia descrição/explicação, e de uma outra, a de individual/geral (particular/universal), entendendo que se trata de polaridades pouco produtivas, ou mesmo mistificadoras.

Em suma, procurar afrontar o atrito, a incomodidade, do trabalho colectivo, da inter e da transdisciplinaridade, e da investigação de campo/gabinete, sempre confundidas com a vivência global de cada um dos elementos envolvidos.

Sei que se trata de um horizonte muito ambicioso, mas não é nem um horizonte meramente pessoal, nem se visa atingi-lo no curto prazo: trata-se apenas de uma “utopia mobilizadora”, ou, se se quiser, de considerar que é vital elevar permanentemente a “fasquia” do possível como forma (tão tipicamente moderna!) de “vencer a inércia”.

Em suma, e a rematar: a matéria, a “cultura material”, a “tecnologia”, o “trabalho” humano, etc., não são realidades dadas, atemporais, pairando acima da história, e existindo independentemente de sistemas de criação de sentido e de formas de sociabilidade (relações de produção, forças produtivas, modos de produção no sentido mais abrangente dessa expressão).

A “matéria” pode ser encarada de uma multiplicidade de ângulos, mas, seja qual for a tentativa que se faça de a isolar, ela é sempre produto de um quadro de classificações, integrada num sistema social. Não é um dado bruto, primário, evidente, a não ser para o senso mais comum e acrítico.

Nenhum ser humano, hoje como no passado, existiu jamais, isolado ou em comunidade, frente à “matéria” entendida como conjunto de resistências e de recursos, e da qual se tratava de extrair os modos de sobrevivência. Essa é a perspectiva, ilusoriamente projectada como um universal, do produtor/consumidor contemporâneo. O qual, como vimos noutra comunicação por mim apresentada a esta mesa-redonda, não satisfaz supostas “necessidades permanentes” do humano, mas “necessidades” criadas a montante do acto de consumo, e incorporadas. Quer dizer, as tais supostas “necessidades naturais” são apenas generalizações de conceitos “naturalizados” pela ideologia contemporânea.

Até o meu corpo, o corpo de cada um de nós, parecendo uma realidade material, é de facto o resultado, em cada momento, de uma história, e o produto de uma construção e de um modo de vida. Que me são tudo menos presentificáveis, objectiváveis, desde os fenómenos inconscientes, ou sub-conscientes, os “habitus”, até aos processos metabólicos que irão em grande parte condicionar o resto do tempo que ainda me falta viver.

Deveríamos abandonar pois, definitivamente se possível, a noção mítica de “cultura material”, e todo o “icebergue” de que ela é apenas uma ponta, arredando, como escolhos, pseudo-evidências físicas que são de facto “meta-físicas” (como a velhíssima dicotomia matéria/espírito), ou seja, decorrem de ideologias pouco interessantes, porque nos fecham em evidências que nos tornam cegos, quais luzes de holofotes muito intensos, postas mesmo em frente da cara.

Trazem-nos “deslumbrados”, ofuscados, e impedem o pensamento reflexivo, na medida em que se apresentam como inquestionáveis, criando um regime de obscenidade ou de invisibilidade para todos os que visam pô-las em causa. Ou então, por um processo ainda mais subtil, deglutem como “extremo” ou “radical” um pensamento/acção que deles se quer demarcar, trazendo para as bermas do Mesmo aquilo que visava uma ruptura por onde se entrevisse o Diferente.

Bom, perguntará o leitor, e não será essa “produção de diferença”, essa tão avidamente procurada “originalidade”, apenas a vontade de criação de um efeito-surpresa, tão ao gosto narcisista, individualista, esteticizado, contemporâneo?

Mas é óbvio que o texto, qualquer texto, feito necessariamente dentro de um regime de racionalidades de que é expressão, jamais consegue “fugir” daquele regime; a ideia não é tanto obter uma autoridade exterior, superior, “con-vencer”, mas desobstruir o caminho de “velharias conceptuais” do senso comum padronizado e no fundo seduzir para uma certa aventura do desequilíbrio.

Porém, quem pode garantir – nomeadamente numa época “caótica” cuja lógica se nos esboroa todos os dias, cujo discurso explicativo, mal acaba de ser elaborado, se torna tão obsoleto quanto os demais produtos de consumo – que a proliferação de (pequenos ou grandes) desequilíbrios, se o conseguirem ser, deixará (ou não) tudo na mesma?

Por mim, um dia saí à rua, à procura da “cultura material” que queriam que eu estudasse (?) e ensinasse até morrer – e ela tinha desertado. *That's all!*

Porto, Março 2005 – Janeiro de 2006.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

- BAUDRILLARD, JEAN (1968). *Le Système des Objets*, Paris, Gallimard.
 BAUDRILLARD, JEAN (s/d. – ed. or. 1970). *A Sociedade de Consumo*, Lisboa, Ed. 70.
 BAUDRILLARD, JEAN (1995 – ed. or. 1972). *Para Uma Crítica da Economia Política do Signo*, Lisboa, Ed. 70.
 BONNOT, THIERRY (2002). *La Vie des Objets. D' Ustensiles Banales à Objets de Collection*, Paris, Ed. De la Maison des Sciences de l' Homme.
 BOSWELL, DAVID AND EVANS, JESSICA (1999). *Representing The Nation: A Reader. Histories, Heritage and Museums*, London, Routledge.

- BRILL, JACQUES (1977). *Symbolisme et Civilisation. Essai sur L'Efficacité Anthropologique de l'Imaginaire*, Lille, Université de Lille III.
- BUCAILLE, R. e PESEZ, J.-M. (1989). Cultura Material, *Enciclopédia Einaudi*, vol. 16, *Homo – Domesticação. Cultura Material*, Lisboa, Imprensa Nacional, pp. 11-47. Todo o volume é importante.
- BUCHLI, VICTOR (ed.) (2005 – 2ª ed.). *The Material Culture Reader*. Oxford, Berg.
- Dicks, Bella (2003). *Culture on Display. The Production of Contemporary Visibility*, Maidenhead, Open University Press.
- HAUDRICOURT, ANDRÉ-GEORGES (1987). *La Technologie, Science Humaine. Recherches d'Histoire et d'Éthnologie des Techniques*, Paris, Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme. Antologia de textos do autor, nomeadamente do absolutamente clássico (de 1962) "Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui" (cap. 25).
- HODDER, IAN (ed.) (1989). *The Meanings of Things. Material Culture and Symbolic Expression*, London, Harper Collins.
- INGOLD, TIM (2002). *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, London, Routledge. Toda a parte III ("Skill"), desta obra seminal é fundamental.
- INGOLD, TIM (2001). From complementarity to obviation: on dissolving the boundaries between social and biological anthropology, archaeology, and psychology, *Cycles of Contingency. Developmental Systems and Evolution* (eds. Oyama, S., Griffiths, P. e Gray, R.), Cambridge, Massachusetts, The Mit Press, pp. 255-279.
- LATOUR, BRUNO (1988). *La Vie de Laboratoire. La Production des Faits Scientifiques*, Paris, Éditions de la Découverte. Juntamente com Tim Ingold, Bruno Latour é um dos mais lúcidos autores contemporâneos, indispensável, por exemplo, para ampliar o contexto problemático deste texto (pensar a "tecnologia").
- LATOUR, BRUNO (1996). *Petite Réflexion sur le Culte Moderne des Dieux Faitiches*, Paris, Synthélabo.
- LATOUR, BRUNO (2002 – 4ª ed.). Ethnography of a "high-tech" case. About Aramis, *Technological Choices. Transformation in Material Cultures since the Neolithic* (ed. P. Lemonnier), London, Routledge, pp. 372-398.
- LEMONNIER, PIERRE (ed.) (1993). *Technological Choices. Transformation in Material Cultures since the Neolithic*. London, Routledge.
- LEROI-GOURHAN, ANDRÉ (1973). *O Gesto e a Palavra. I- Técnica e Linguagem*, Lisboa, Ed. 70.
- LEROI-GOURHAN, ANDRÉ (1973). *O Gesto e a Palavra. II- Memórias e Rimos*, Ed. 70.
- LEROI-GOURHAN, ANDRÉ (1974). *Evolução e Técnicas. I- O Homem e a Matéria*, Lisboa, Ed. 70.
- LEROI-GOURHAN, ANDRÉ (1974). *Evolução e Técnicas. II- O Meio e as Técnicas*, Lisboa, Ed. 70.
- LÉVY, PIERRE (1990). *Les Technologies de l'Intelligence. L'Avenir de la Pensée à l'Ère Informatique*, Paris, Éd. De la Découverte.
- LÉVY, PIERRE (1991). *L'Idéographie Dynamique. Vers une Imagination Artificielle?*. Paris, Éd. De la Découverte.
- PREZIOSI, DONALD AND FARAGO, CLAIRE (eds.) (2004). *Grasping The World. The Idea of the Museum*, Hants, Ashgate Publ.
- SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA (2005). *O Fórum Social Mundial. Manual de Uso*. Porto, Ed. Afrontamento.
- SANTOS, BOAVENTURA SOUSA (s/d). *A Crítica da Razão Indolente. Contra o Desperdício da Experiência*, vol. 1, Porto, Ed. Afrontamento.
- SCHARFF, ROBERT E VAL. DUSEK (eds.) (2003). *Philosophy of Technology. The Technological Condition*. An Anthology, Oxford, Backwell Publ.
- SIGAUT, F. (1994). *Technology, Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture, and Social Life* (ed., T. Ingold), London, Routledge.

- SIMONDON, GILBERT (1989 – 3ª ed.). *Du Mode d' Existence des Objets Techniques*, Paris, Ed. Aubier. Com prefácio de John Hart e posfácio de Yves Deforge.
- TILLEY, CHRISTOPHER (1999). *Metaphor and Material Culture*. Oxford, Blackwell Publ.
- URRY, JOHN (1999). Gazing on History, in *Representing the Nation: A Reader*, pp. 208-232. O livro de referência deste autor sobre o assunto é: *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*, London, Sage Publ. 1990.

