

## Conversas com pedras: Repensando o campo do design a partir das coisas

*Conversations with stones: Rethinking the field of design from things*

SIRITO, Marina; Doutoranda; Esdi/Uerj

marina.sirito@gmail.com

SZANIECKI, Barbara; Doutora; Esdi/Uerj

szanieckibarbara@gmail.com

Este artigo tem por objetivo discutir a teoria e as práxis de design a partir do conceito de coisa em oposição ao conceito de objeto - sendo o entendimento do objeto enquanto um fato consumado, estável e a coisa como algo transitório, em devir, que participa ativamente do mundo, gerando relações de poder, potências e novas possibilidades de relações. Para essa discussão trazemos as pedras do Cais do Valongo com seus objetos da diáspora africana, a fim de compreender quais dimensões eles suscitam e como podem nos ajudar a compreender os muitos mundos que habitamos e a propor caminhos para pensar o campo do design, suas teorias e práticas, para além do antropocentrismo.

**Palavras-chave:** Designs outros; coisas; pedras do Valongo.

*This article aims to discuss the theory and praxis of design from the concept of thing in opposition to the concept of object - being the understanding of the object as a fact consummated, stable, and the thing as something transitory, in becoming, which actively participates in the world, generating power relations, potencies and new possibilities of relations. For this discussion we bring reflections based on the stones of Cais do Valongo and objects from the African diaspora, in order to understand which dimensions they raise and how they can help us understand the many worlds we inhabit and propose ways to think about the field of design, its theories and practices.*

**Keywords:** Other designs; things; stones of Valongo.

### 1 Introdução

A relação entre mulheres, homens e objetos instiga muitos pensadores da cultura material, da antropologia, da filosofia, da arqueologia, da museologia, da semiótica e também do design. Não fosse apenas pelo fato de que os modos como nos relacionamos com os mundos que habitamos são transformados pelos objetos ou também porque transformamos os objetos para nos relacionarmos com esses mundos a todo tempo, mas, ainda, pelo fato de que os próprios objetos, muitas vezes, parecem habitar esses mundos com vida e participar deles em par de igualdade com os seres humanos, como se as coisas por si, assim como a vida, estivessem em devir.

Podemos pensar essa relação entre seres humanos e objetos desde aquela que estabelecemos com eles no uso cotidiano, que talvez seja a forma mais primária de relação entre seres e coisas, até a relação especial com os objetos sagrados passando pela proposta de Donna Haraway, inspirada pelo Ciborgue<sup>1</sup>. E, por mais que consigamos classificar os objetos pelo uso que socialmente damos a eles, a existência das coisas não pode ser determinada apenas pela perspectiva do humano e da cultura, na qual colocamos os seres humanos no centro. As coisas existem independentemente do uso ou função que damos a elas.

Ainda, há a reflexão proposta pelo arqueólogo Ian Hodder (Hodder, 2012, p. 8) em seu livro *Entangled: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things*, que é a partir da materialidade das coisas que sentimos cheiros, gostos, texturas. Assim nos diferenciamos desses objetos e nos reconhecemos. O arqueólogo, citando Merleau-Ponty (ibid, 2012, p. 8), nos apresenta a ideia de que é o corpo que dá unidade à coisa e, é no contato sensorial com ela, que o corpo é percebido como constante.

Merleau-Ponty, em sua obra *Fenomenologia da Percepção*, ressalta que "não esgotamos o sentido da coisa definindo-a como o correlativo de nosso corpo e de nossa vida" (1999, p. 432), porque só aprendemos nosso corpo enquanto unidade, quando entramos em contato com os objetos através dos nossos sentidos. É a partir das coisas que entendemos o nosso funcionamento, sendo assim há uma "dependência bidirecional do corpo humano e das coisas" (ibid, p. 432).

Podemos pensar, como os autores da fenomenologia nos mostram, que há uma absoluta dependência entre seres humanos e objetos. Os objetos constituem nosso cotidiano e nos relacionamos com os mundos que habitamos a partir e através deles, mesmo sem nos darmos conta disso: não racionalizamos essas relações o tempo todo, apenas seguimos vivendo com os objetos sem refletir sobre isso até que eles acabem ou quebrem.

Em tempos pandêmicos, em isolamento social, sentimos ainda mais a falta de objetos que deixaram de existir, ou por algum motivo deram defeito - parece que muitas coisas deixaram de funcionar, talvez pelo fato que passamos a usá-las muito mais do que de costume, pois passávamos mais tempo fora do que dentro de casa com elas. Torneiras vazaram, máquinas de lavar pifaram, vassouras perderam suas cabeças. Em contrapartida, outras coisas nem vimos mais: sapatos que costumavam passear pelas ruas, brincos, bolsas e roupas ficaram confinados nos armários, correndo perigo de se tornarem comida de traças e serem dominadas por mofos (no caso de cidades úmidas, como o Rio de Janeiro).

Muitos autores pensam as relações entre humanos e objetos a partir do humano. Nas abordagens mais tradicionais das coisas, é o humano e o social que vêm em primeiro lugar, a partir de abordagens utilitaristas ou semióticas dos objetos. Mas e se pensarmos os objetos ou elementos tidos como tal a partir deles próprios? Que abordagens tornariam esses pensamentos possíveis? E o que essas percepções trariam ao campo do design, suas teorias e práticas, contribuindo para um viés não antropocêntrico?

## 2 Dos objetos às coisas

Bruno Latour, em alguns de seus textos (Latour, 2005; Latour e Sanchez-Criado, 2007) expande sua teoria do ator-rede para uma ideia de política das coisas, *dingpolitik*, resgatando o sentido etimológico anglo-germânico das palavras *ding/thing* como assembleias, parlamentos e relacionando-o ao sentido latino-hispânico de cosa/causa de questões de interesse.

<sup>1</sup> Manifesto Ciborgue e Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano de Donna Haraway, 2000

Latour propõe o neologismo alemão *dingpolitik* para designar experimentos provisórios que buscam investigar o que ocorreria no pensamento político se tornássemos as coisas mais realistas e, a partir disso, propõe pensarmos numa democracia orientada a objetos. Pensar uma democracia orientada a objetos é investigar quais são as condições materiais dos acontecimentos, entendendo que o corpo político não é composto somente por pessoas, mas também são feitos de coisas e uma tecnologia altamente complexa de reunir (gathering) (ibid. p.16).

*Thing* ou *Ding* em sua etimologia significa originalmente um certo tipo de assembleia arcaica. Dessa maneira, antes de significar o objeto que está fora da esfera política (latour, 2005, p.13), "coisa" designou por tempos a questão "que une as pessoas porque as divide" (ibid, p.13). Latour nos lembra que Heidegger emprega a palavra gathering para designar "coisas", que podem ser entendidas por espaços capazes de reunir humanos e não humanos, mortais e deuses. Nesse sentido, podemos entender que os objetos podem eventualmente estar fora das assembleias, mas as coisas (Ding), não. Assim, podemos pensar em um "parlamento das coisas" nos quais as tecnologias materiais formam assembleias que interrompem, revisam, ou reestruturam a vida política. O antropólogo indaga se não chegou a hora de trazermos a coisa (res) de volta a *res-publica*.

Para voltar às coisas na *res-publica*, devemos considerar que as coisas não têm mais a transparência, a obviedade e a clareza das questões de fato (ibid, p. 16), não são feitas de objetos claramente delineados e distintos que ocupam espaços translúcidos. Voltar às coisas é entrar numa rede onde os fios estão emaranhados de forma complexa. Reviver o *Ding*, é ter ciência de que nos reunimos não porque concordamos, mas porque nos levamos pelas "questões de interesse" que nos leva ao encontro de algum (des)acordo provisório (ibid, p. 16).

A Coisa, o *Ding* e o *Thing* tal como apresentado nos trazem pistas de que podemos encarar os objetos que nos cercam como partícipes da vida, isto é, como coisas. As coisas co-habitam os mundos juntamente com as pessoas. Tomando essa perspectiva da coisa, emaranhamos o que é material ou imaterial. Mas como nos relacionamos com elas? Como elas compõem os mundos que habitam?

As coisas têm vidas, vidas vibrantes (Bennett, 2010) e temporalidades, e dependem umas das outras e dos seres humanos. Este mundo separado das coisas atrai os humanos. O mundo social dos humanos e o mundo material das coisas estão emaranhados entre si por dependências que criam potenciais, novos investimentos e armadilhas. (Hodder, 2012, p. 89) (Tradução livre)

Vimos que, embora os termos coisa e objeto se sobreponham e sejam usados muitas vezes como sinônimos, há uma diferença entre esses conceitos: podemos entender o objeto enquanto um fato consumado, estável e a coisa como algo transitório, em devir, que participa ativamente do mundo, gerando relações de poder, potências e novas possibilidades de relações.

Hodder, em seu livro *Entangled: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things*, nos aponta para o emaranhado, ou entrelaçamento, onde coisas se relacionam com coisas, coisas se relacionam com humanos, e humanos se relacionam com humanos. Ian Hodder, propõe a ideia de emaranhado como uma dialética de dependência entre coisas e coisas, coisas e humanos e humanos e humanos. A dependência, para o autor, pode ser produtiva e capacitadora e também constrangedora e limitadora. As coisas e humanos dependem um do outro e produzem um ao outro. (Hodder, 2012 p. 90)

É na vida - e no tempo espaço - que as interações acontecem. O gerúndio aqui nos ajuda: vivendo, vamos nos constituindo e formando, fazendo e desfazendo, redes<sup>2</sup>, malhas<sup>3</sup>, rizomas<sup>4</sup>, emaranhados<sup>5</sup>, cosmogramas<sup>6</sup> com as coisas e enquanto coisas, a natureza e tudo o que constitui o mundo que habitamos - que é uno entre muitos. Formamos com as coisas esses mundos que o sistema cartesiano insiste em separar, ou ainda, entender como visões de mundo, como se pudéssemos reconhecer que há um mundo e diversos modos de compreendê-lo.

Na teoria ator-rede (ANT), Latour considera os objetos como atores ou actantes, capazes de transformar as relações estabelecidas num tempo espaço. No livro *Reagregando o Social* (2012) propõe uma sociologia das associações que se difere da sociologia do social. A sociologia das associações pode ser entendida como uma "série de associações entre elementos heterogêneos".

Latour propõe que os atores não podem mais ser entendidos como meros informantes e que, portanto, devemos seguir os próprios atores ao invés de delimitar um tipo de grupo específico e o nível de análise que iremos enfatizar (Latour, 2012). Ao seguir os próprios atores devemos partir das controvérsias acerca do grupamento ao qual determinado ator pertence, são as controvérsias que proporcionam àquele que analisa, recursos necessários para rastrear as conexões sociais. Acompanhar os atores permite um julgamento mais objetivo do que traçar posições absolutas e, porque não, arbitrárias, a partir da delimitação de um grupo fechado. Seguindo a ANT, veremos que nada é dado, nem o social e nem a sociedade existem, eles precisam ser rastreados, considerando as mudanças sutis na conexão de recursos sociais. (ibid, p. 59)

A partir da ANT, Latour nos convida a pensar que o interessante não é entender quem está agindo e como, mas estar atento às incertezas em relação à ação, buscando a compreensão de "o que age e de que maneira" (ibid, p. 94). Pensando que o que age não é necessariamente um humano, em contraponto ao pensamento cartesiano de separação entre humano e natureza, sujeito e objeto, Latour nos convida a pensar que o número de atores, seguindo as pistas da ANT deve ser aumentado.

Considerar objetos no curso das ações é algo que parece natural, afinal os objetos designam ações, martelos martelam, sapatos calçam pés, e, nesse sentido talvez "as coisas existam no domínio das relações materiais" (ibid, p. 95). Mas se seguirmos a pista das controvérsias, veremos que qualquer coisa que modifique uma situação, fazendo diferença no curso da ação, é um ator, ou um actante.

Identificamos um ator ou actante quando reconhecemos a diferença que ele faz no curso da ação de um outro. Contudo, mesmo a partir dessa constatação, não podemos afirmar que os partícipes determinam a ação, isso seria atribuir às coisas a causa, mantendo a condução da ação, humana, na qual o humano é o intermediário. Em oposição a isso, podemos pensar que há uma vasta gama de possibilidades entre a causalidade e a inexistência (ibid, p.109): além de servir de pano de fundo e determinar as ações, as coisas precisam autorizar, conceder. (ibid, p.110).

---

<sup>2</sup> Bruno Latour

<sup>3</sup> Tim Ingold

<sup>4</sup> Deleuze e Guatarri

<sup>5</sup> Ian Hodder

<sup>6</sup> John Tresch

Desse modo a proposta da ANT não é apenas o entendimento do objeto como um ator completo, mas igualmente o que explica a paisagem diversa que descortina, de início, os poderes e assimetrias. Assim poderíamos deixar de pensar apenas em significado social e dimensão simbólica, partindo para o entendimento de relações materiais e causalidade (ibid, p. 110). A partir desses entendimentos, os objetos que estão à margem do social, supostamente adormecidos, "acordariam".

Separar as entidades materiais das sociais pode parecer absurdo. Podemos entender o social como uma reunião de novos tipos de atores que possibilitam uma ação coletiva. O coletivo, associa diversos tipos de força, que se unem justamente por serem diferentes. Uma continuidade de ação vai se dar, certamente, em um zig-zag entre humanos e não humanos. Para Latour (2012), não há separação entre o mundo social e o mundo material. Ao mesmo tempo, a ANT não sugere uma simetria entre atores. Uma ação coletiva, é iniciada por forças diferentes que, juntas, compõem-na. O resultado desse agenciamento é provisório. Não há um postulado universal, uma ação permanente. Os partícipes, pessoas, coisas, leis, natureza - humanos e não humanos - são postos em jogo, transformam e são transformados, executando ações coletivas em determinado tempo e espaço.

Ao fazer uma crítica ao entendimento instrumental da linguagem, o filósofo Walter Benjamin refuta a ideia da linguagem como mero veículo de transmissão no qual o "objeto é a coisa" e o "receptor é a pessoa" (Busch, 2006) e afirma que existe uma linguagem das coisas. Assim, a comunicação de algo não seria um privilégio dos humanos: a linguagem está presente em tudo, as coisas têm línguas, pois é fundamental que tudo possa expressar sua condição espiritual. Para Benjamin, a linguagem das coisas é mágica.

Em seu texto *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, Benjamin afirma que a "essência espiritual" (Benjamin, 2011) dos seres humanos se comunica na linguagem ao nomear todas as outras coisas, mas para fazê-lo devem antes serem tocados pelas coisas (ibid), que por sua vez, também são dotadas de essência espiritual, ou mágica. Considerando que o mundo das coisas se comunica com os humanos, para que então mulheres e homens possam se comunicar, nessas relações, o ser humano deixa de ser o elemento ativo e as coisas assumem o papel de "agentes essenciais" (Felinto, 2013).

Um argumento central do texto *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem* de Benjamin, é a diferença entre comunicar algo e comunicar-se. A primeira é o sentido tradicional da linguagem: o entendimento do meio como instrumento; a transmissão de algo que é exterior a quem comunica e, para Benjamin, é o que comunicamos através da linguagem.

Já o comunicar-se pode ser entendido como ambiente; "transcende suas funções semióticas e instrumentais de expressão" (Felinto, 2013) e, para Benjamin, é o que comunicamos na linguagem. No comunicar-se, a linguagem como meio pode ser entendida como comunicabilidade, é o que ela comunica em si, sua essência espiritual. Mas, a ideia de "meio" pode ser compreendida como "instrumento para se apropriar do mundo" (Felinto, 2013) - que se relaciona ao entendimento da linguagem como comunicar algo - e ainda, "um movimento por meio do qual o mundo se constitui" - que se relaciona a ideia de comunicabilidade.

Aí está o que mais pode nos interessar: a comunicabilidade tem em si potências inesgotáveis do que pode ser comunicado efetivamente (ibid). Erick Felinto propôs, a partir da análise de Samuel Weber, a ideia de comunicabilidade no sentido de "comunicar, conceder, conferir". Ainda, podemos dizer que o que é possível conceder assume "outra dinâmica, que consiste em sua transformação, seu tornar-se outro" (ibid) ao comunicar-se. Dessa maneira, quando o humano nomeia algo está sempre renomeando, traduzindo, não há um perfeito encontro

entre seres humanos e coisas, há uma incomensurabilidade entre eles. Desse modo, entendemos que não há um meio contínuo, liso, translúcido, mas uma rede de meios, como propõe Weber, citado por Felinto. E é aqui que Latour se encontra com Benjamin.

Erick Felinto, assim como a filósofa Kathrin Busch (2006, entre outros autores, associam o pensamento latouriano da ANT com a linguagem das coisas proposta por Benjamin. Quando Benjamin sugere a inversão da relação entre sujeito e objeto, apresenta a capacidade das coisas de se comunicarem, gerando efeitos nas relações quando transmitem sua linguagem às pessoas, que, "por meio de estados de espírito, costumes e modos de fazer" (Busch, 2006), acessam suas "texturas" (ibid).

Latour também nos traz o conceito de tradução e transferência entre seres humanos e coisas, lembrando a insustentabilidade da divisão sujeito-objeto, o antropólogo argumenta que nunca existiu uma pessoa que fosse intocada por objetos, mas que ambos, sujeito e objeto sempre "formaram associações simétricas no nível da ação" (Busch, 2006, p. 03). Embora Benjamin não venha discutir a possível assimetria das forças empregadas na ação, nem tampouco entre numa discussão política da coisa, há muito em comum nas propostas dos dois autores.

As coisas se diferenciam dos objetos, e são partícipes, atores ou actantes dos mundos em que vivem. Aqui deixamos de lado a visão dicotômica do mundo e agregamos ao mundo das pessoas tudo o que não é humano mas o circunda; ficam para trás a separação entre sujeito e objeto, ciência e natureza, material e simbólico. As coisas constroem os mundos, se fazem em nós e nos fazemos nelas a partir de relações que acontecem em um determinado tempo-espacó, que não são sempre harmoniosas ou simétricas, onde há disputas de poder e forças ocultas, mas nas quais coisa e pessoa contribuem podendo atingir o mesmo grau de importância. As pedras são uma dessas coisas criadoras de mundos, sendo as pedras do Cais do Valongo das mais potentes.

### 3 Pedras do cais, pedras no sapato

Segundo Borrero (2015), os objetos nos afetam e transformam contextos sociais, bem como materializam essas transformações, períodos históricos, acontecimentos e movimentos sociais e culturais, ou seja, nesse sentido podem ser pensados enquanto coisas. Seguindo a pista deixada por ele, propomos uma reflexão a partir das pedras e de objetos da diáspora africana, para que possamos compreender quais dimensões eles suscitam e como podem nos ajudar e compreender os muitos mundos que habitamos e a propor caminhos para pensar outros designs.

O anúncio do Rio de Janeiro com Cidade Olímpica em 2016 acendeu a necessidade de um projeto para a cidade e uma das propostas foi a revitalização da área portuária do Rio de Janeiro onde se localiza a Pequena África. Ao tomar conhecimento da construção do Porto Maravilha, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), exigiu o acompanhamento arqueológico de parte da área abrangida pelo processo de revitalização por se tratar de uma área histórica da cidade, que remonta no mínimo ao século XVII. Então, em 2011, deu-se início ao projeto arqueológico da descoberta do Cais do Valongo, liderado pela pesquisadora arqueóloga Tania Andrade de Lima.

Embora a demarcação do cais seja muito bem circunscrita, a Pequena África é muito maior e está fortemente associada a movimentos de resistência ancestrais e atuais (Szaniecki e Fonseca, 2021). A região onde se localiza o Cais do Valongo se tornou território onde acontecem fortes manifestações culturais e de fé afro-brasileiras.

O Cais do Valongo não era desconhecido, apenas coberto - por duas vezes - a partir de uma estratégia de esquecimento, como se fosse possível esquecer as atrocidades cometidas no Brasil colônia, como a escravização de milhares de pessoas do continente Africano. Podemos pensar o descobrimento do Cais do Valongo no sentido estrito da palavra: o Cais, coberto por duas vezes, foi descoberto em 2011, materializando a dura história daquele território, do Rio de Janeiro, do Brasil e do mundo.

Foi aterrado pela primeira vez em 1843 para a construção do Cais da Imperatriz, para o desembarque da Princesa das Duas Sicílias, futura Imperatriz, significando, mais do que um projeto de embelezamento urbano, uma tentativa de reescrever a história da cidade, uma medida concreta de soterrar parte da história da escravidão de povos africanos no país. A continuidade do "comércio de almas" (IPHAN, 2016) fazia com que o Brasil fosse internacionalmente reconhecido como atrasado pelos países mais desenvolvidos. O segundo aterramento ocorreu no início do século XX, coberto por pedras portuguesas para dar lugar à Praça Municipal, ou a Praça Jornal do Comércio - construção que se manteve até 2011, data da escavação na qual se redescobriu o Cais.

Junto com as pedras do Cais e sua fundação foram encontrados 1.200.000 objetos, quantidade excepcional, como coloca o IPHAN no projeto de patrimonialização enviado à UNESCO. Desses mais de um milhão de objetos, grande parte são associados à diáspora africana e dão "acesso aos costumes, à vida cotidiana, ao simbolismo religioso e resistência dos africanos escravizados ao sistema que lhes era imposto" (IPHAN, p. 67). Essas coisas foram encontradas em grandes concentrações: a primeira datada de 1811 e 1843 a 2 ou 3 metros de profundidade e a segunda do século XIX entre 2 e 6 metros de profundidade. Muitas dessas coisas eram apotropaicas, usadas para proteção, como amuletos e adornos que eram utilizados como uma "segunda pele" (LIMA et al, 2014). Esses objetos são a afirmação de uma identidade posta em risco pela dominação a qual os povos africanos foram brutalmente submetidos.

Uma pedra no cais do valongo escracha todos os pés que pisaram sobre ela. Saber que a pedra está soterrada nos diz menos do que ver a pedra. É como se escavar o Cais do Valongo fosse abrir um curativo e mostrar uma ferida. Agora aberto e escancarado, ele mostra o que tem por dentro dessa história. Esses mais de um milhão de objetos perdidos e aterrados também. Pense. Sabemos que chegaram milhares e milhares de pessoas escravizadas de um continente. Pisaram pela primeira vez em terra firme numa pedra do Cais do Valongo. Podíamos, antes, conhecer a história e saber que aproximadamente um milhão de pessoas chegaram ao Brasil em situação de escravizados por esse Cais. Mas ouvir dizer é menos impactante do que ver a pedra que pisaram, os materiais que derrubaram, se desfizeram ou perderam. A (re)descoberta do Cais, é a materialização de um pedaço cruel de história, é deixar aberta uma ferida que ainda sangra.

O mesmo se dá com a conta de um cordão. Ver a conta diz mais do que desvendar que pessoas passaram por ali. A conta viajou com mais tantas contas, atravessou um oceano apoiada no colo de alguém, foi perdida e soterrada por duas vezes, e redescoberta. Junto com as contas foram encontradas figas, crucifixos, chifres, búzios, conchas, anéis de fibra vegetal, garras, cristais, adornos metálicos como pulseiras e brincos além de outras coisas da classe dominante que foram ressignificadas e reutilizadas pelas populações africanas.

Ao realizar o projeto arqueológico, a arqueóloga Tania Andrade de Lima contou com a presença de Babalorixás, Ialorixás entre outros representantes de religiões de matriz africana para o reconhecimento dessas coisas que puderam ser parte classificadas e localizadas nas suas nações de origem. Algumas coisas ainda vivas, são "símbolo de uma sacralidade tangível e

imediata" (Prandi, 2001), como assentamentos de orixás em pedras (os otás), assim como outros objetos rituais carregados de axé - força vital, força sagrada dos orixás, princípio da vida, energia - ficaram presas por anos até serem libertas. Agora não mais aterradas, ocupam caixas na zona portuária há 10 anos, esperando o momento de enfim serem devolvidas a que as pertencem.

Outro tipo de prisão, nesse caso no sentido estrito da palavra, aconteceu com centenas de objetos de matriz africana que foram sequestrados de casas de santo, de religiões de matriz africana entre 1889 e 1945. Nesse período, centenas de terreiros foram invadidos e seus objetos apreendidos como provas da violação da lei que reprimia as manifestações religiosas no código penal de 1890, rebaixando à magia negra as crenças afro-brasileiras - mesmo com a declaração de Estado laico e da liberdade de crença e culto em 1891. A lei discriminatória foi alterada com o novo Código Penal de 1940, mas era aplicada na prática até 1960. Esses objetos capturados, formavam o Museu Magia Negra, junto com outros objetos apreendidos no Museu da Polícia Civil e estavam sob tutela da Secretaria de Estado de Polícia Civil – SEPOL. Em 1999, com a transferência da sede do Museu da Polícia, os objetos foram encaixotados e permaneceram assim até a transferência da tutela ao Museu da República em setembro de 2020.

Foram necessárias décadas de luta e incontáveis ações de ativistas do movimento negro, de pesquisadores e da sociedade civil, como por exemplo a criação do projeto Liberte Nossa Sagrado, para que os objetos deixassem a polícia. Na live *#RespeitaNossoSagrado / A trajetória da campanha Liberte Nossa Sagrado*<sup>7</sup>, Mãe Menininha d'Óxum relata que ouvia de sua avó que "nossas coisas estão com a polícia". Conta também que, para o povo de terreiro, as peças não são arqueológicas, são ancestrais e sagradas e, por esse motivo, "invadir o nosso sagrado, a parte mais íntima de nossa vida, é uma das piores dores. Nosso sagrado está preso. Nós estamos presos".

Ao prenderem brutalmente esses objetos, prendem também o povo de terreiro. E ao fazê-lo, não apenas promovem uma tentativa de silenciamento, epistemicídio e semiocídio, como também atacam o sensível dessas pessoas. Esses objetos são parte significativa de suas vidas e carregam dimensões que operam para além dos limites corporais. Mais do que objetos são coisas que não estão apenas entre o mundo social e material, mas também carregam a dimensão espiritual.

Sempre no documentário *Liberte o Nosso Sagrado*, a antropóloga Juliana Aguida relata que quando um orixá é construído dentro de uma casa de santo, é construída uma relação religiosa e coisas "são feitas" em torno dele. Ela nos traz como exemplo Exu "que não foi feito para ficar preso" e ao ter suas coisas levadas para a delegacia "vai conotado como objeto", virando parte de uma coleção de Magia Negra, criminalizado e subalternizado. Tudo passa de coisas sagradas a objetos criminalizados e, eventualmente depois, são ressignificadas como peças artísticas ou tombadas como patrimônio cultural.

Aguida acrescenta: Quando uma mãe de santo vai lidar com essas peças, não as trata como objetos, "ali está Exu, ali está a representação de uma Pombogira, ali está Camisa Preta" e "Exu não foi construído para ser preso, ele foi construído para ser agradado, para receber presentes, para ser cultuado".

Essas coisas nos apresentam outros modos de saber e de conhecimento que fazem com que a re-existência delas tenha valor para além da importância histórica e social. Como diz Simas no

---

<sup>7</sup> A trajetória da campanha Liberte Nossa Sagrado: <https://www.youtube.com/watch?v=QZz3jSvSKsY>.

documentário *Liberte Nossa Sagrado*<sup>8</sup>, é preciso reconhecer que são "saberes, maneiras de ver o mundo, formas de elaboração de vida e experiências estéticas altamente sofisticadas" e fugir do paternalismo ao que é subalternizado - tutela muito comum às coisas que vêm do povo. Deste modo, Simas defende que a exposição dessas coisas deve acontecer para percebermos que elas precisam ser qualificadas como uma "experiência estética de contato com o sagrado". Ao se tornarem conhecidas, elas nos apresentam uma "dimensão mais profunda sobre a nossa história" (ibid) ampliando o horizonte para "trabalhar com conceitos como arte, sagrado, beleza, mistério, estética" (ibid). Trazer essas coisas para ocuparem espaços museais é importante não só para "aqueles que expressam a fé, mas para aqueles que têm a preocupação com a compreensão sobre o que é a construção do Brasil e de sua gente no tempo".

Ainda que possamos dizer que são formativas, processos mais que resultados, elementos fundamentais da diáspora africana e, por isso, da identidade brasileira, essas coisas são também parte da dimensão material da vida. Se as entendêssemos como objetos estáticos símbolos das manifestações, prontamente suas (re)existências seriam fundamentais para o entendimento das culturas brasileiras e das culturas que formam os brasis, como documentos históricos. Mas, antes de tudo, não são estáticas, pulsam cheias de vida.

Vamos pegar uma pedrinha, bem miudinha: fica gelada em contato com a terra úmida e quente quando se banha de sol, é mineral que naturalmente ganha forma com o tempo: a água a molda, assim como o atrito com o chão e outras pedras, e também com o vento que arredonda suas arestas. Pedrinhas miudinhas carregam o tempo. Já são mágicas, pois há magia na matéria (Benjamin, 2011) - é a partir da matéria que se comunicam com outras coisas, diferente da comunicação das pessoas e coisas que é imaterial e puramente espiritual, como proporia Benjamin. Além do tempo, podem carregar, histórias, ancestralidades, entidades, presenças, como a dos orixás, formando um otá - uma pedrinha "feita" que carrega axé.

Vamos pegar essa pedrinha e supor que carrega Exu. Exu é o princípio dinâmico de tudo, participa da criação de tudo porque sem ele não há movimento. Agora imaginem uma pedrinha fora de seu lugar, uma pedrinha que é um assentamento de Exu presa como um troféu de guerra no museu da polícia. Junto com a pedra, prendem o princípio dinamizador da vida, o dono dos caminhos e do movimento. É o mesmo que acontece com a pedra soterrada no Cais do Valongo, sufocam a pedra, mas não a matam.

Não a matam porque Exu também é o que dá a capacidade de lidar com o inesperado e a possibilidade de reinvenção. Prendem seus assentamentos, outras coisas feitas para ele, suas imagens, mas não prendem a dinâmica da vida. Exu tem uma face brincante e transgressora, que dá o contraponto necessário para a vida continuar, dribla a prisão e abre os caminhos das frestas (Simas e Rufino, 2019), que, nas táticas<sup>9</sup> do cotidiano (De Certeau, 1994), são ocupadas

<sup>8</sup> Documentário Liberte Nossa Sagrado: <https://www.quiprocofilmes.com.br/pt/filme/nosso-sagrado>.

Ficha técnica: Direção e Roteiro Fernando Sousa e Gabriel Barbosa | Direção de Fotografia Laís Dantas | Operadores de Câmera Gabriel Barbosa, Laís Dantas e Nathalia Pires | Som Direto Vilson Almeida | Produção Aline Resende | Assistente de Produção Ana Acioli | Edição e Finalização Gabriel Barbosa | Fotografia Still Elisângela Leite | Assessoria de imprensa Priscila Bispo - Trella Comunicação

<sup>9</sup> De Certeau no livro *A invenção do cotidiano I: as artes do fazer*, nos apresenta a ideia das táticas, expõe que minorias operam no cotidiano, a partir de suas maneiras de viver. As táticas, para ele, são modos de fazer que alteram espaços pré formatados como num jogo, ocupam cada brecha que a hegemonia deixa aberta. As táticas driblam o poder instituído: essa é a arte dos fracos (De Certeau, 1994, p.102). O autor também apresenta o conceito de astúcia, que, segundo ele, é por muitas vezes a única saída, o recurso último, que se tem para driblar as estratégias estabelecidas: quanto menor a força

pelas pessoas. A face de Exu é a da traquinagem, da brincadeira que bagunça o pensamento e, ao colocar o mundo de cabeça pra baixo, faz nascer no jogo uma outra possibilidade de vida que vai além da resistência como reatividade. Resistir como re-existir, uma insistência no existir para além das condições dadas a priori, existir para encantar a vida e promover seu sentido. É uma pedra no sapato da política do semiocídio - Exu e as táticas cotidianas propulsoras de vida. É uma pedra no sapato dos projetos e designs antropocêntricos.

Canclini fala que as coisas podem ser entendidas como processos das culturas e não apenas seus produtos ou resultados (CANCLINI, 1983), ou objetos com fim em si mesmos. Essa definição nos parece ainda mais verdadeira quando observamos as coisas centrais das atividades rituais: não haveria folia sem bandeira, nem palhaço sem máscara, ritual sem assentamento. Pensando na dimensão sagrada de coisas como os assentamentos de Orixá, ou os Otás, é inegável que são processos constituintes e partícipes das manifestações porque são encantadas.

Mas também podemos considerar a coisa como processo quando pensamos nessas coisas presas, que, embora encantadas, têm um outro papel: o de documento histórico. Sem a materialização da história, discussões fundamentais não seriam possíveis: ao criar uma ou muitas táticas se recupera o acesso às coisas como se elas abrissem uma cortina que revela uma atrocidade, para que fique bem viva e presente. Se prendem o material na busca por exterminar o simbólico, é também a partir da reconquista do material que o simbólico é reafirmado. Mesmo que os célicos não identifiquem o encantamento - no sentido estrito do termo - de um otá, de um tambor ou de um assentamento, é impossível negar a força de suas existências.

Em meio a tantas estratégias (De Certeau, 1994) de aniquilamento, tanto no que tange o sequestro de povos africanos quanto nas políticas escritas no correr do tempo, a cultura diaspórica surgiu como um lugar de recuperação e reconstrução de identidades (SIMAS, 2021). No seminário *Diálogos horizontais, outras arquiteturas*, possibilitado pelo Departamento de Arquitetura e Urbanismo da Escola superior de Desenho Industrial da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (Dau-Esdi-Uerj), no *Diálogo de abertura*, Simas apresentou a diáspora como conceito que se relaciona à perda de identidade e do sentido coletivo, à percepção de fragmentação e de desarticulação de mundo. O historiador diz que uma pessoa sequestrada e escravizada perde sua referência de identidade e passa por um processo de morte simbólica. O que faz com que essas identidades sejam recuperadas é a articulação de uma cultura diaspórica que opera na dimensão do coletivo em oposição à fragmentação. Desse modo, o desenvolvimento dessas culturas ficam centradas na coletividade e não na individualidade.

O chão, feito também por pedrinhas miudinhas, carregam as sabedorias e fundamentos secretos de um outro chão - o das terras do outro lado do Atlântico, daquele chão outro, desterritorializado, como diria Luiz Rufino em *Pedagogia das Encruzilhadas* (2019). Esse outro chão encontra morada nos corpos, nos sons, nos rituais e nas coisas que redesenham no chão daqui o pertencimento, o fazer coletivo, construído por muitas forças e também pela solidariedade. Esse redesenhar não pressupõe uma criação do nada, é um redesign tal como conceituado por Latour (2014) de tudo o que foi sequestrado, fragmentado e desterritorializado. Sem a comunhão de forças e o sentido coletivo possivelmente não haveria sido possível a continuação - embora transformada a partir de outras forças que as encontraram ao longo do tempo, o que acontece com todas as culturas. O sentido de

pertencimento faz com que antepassados e descendentes inventem as táticas cotidianas que refazem a vida.

As religiões de matriz africana se "trascram", como diria Leda Maria Martins (1995), nesse chão Brasil. Aqui tiveram que achar morada se refazendo para continuar. Afinal, se come o inimigo para aniquilar o inimigo, ou se come o inimigo para somar suas forças? O sincrético não é uma articulação de aniquilação, e sim antropofágicamente uma incorporação que soma, não é isso ou aquilo, é isso e aquilo. Ao ter o corpo coletivo atravessado por outras forças, é que se dá o passo para a invenção de novas vivências, se constroem amalgamas que transformam o projeto de aniquilação em jogo: eu te como para me reinventar. As coisas, nesse sentido, são espaço-corpo de encantação da vida, materializam o mistério, a cultura, o tempo e a história. Então quando vestimos uma máscara e vivemos Exu, Pajé e soldado de Herodes ao mesmo tempo, assentamos uma imagem de São Jorge em nosso altar para cultuar Ogum.

#### 4 Considerações finais: coisas, pedras e designs outros

Alfredo Borrero, em seu texto *Resurgimientos: sures como diseños y diseños otros*, afirma que tenham ou não consciência, as pessoas estão exercendo em grande parte do tempo a natural e ancestral habilidade de fazer design e essa habilidade, para Borrero, talvez seja a forma mais antiga de ação e investigação - mesmo que no passado não chamássemos esses atos de "design" e, ainda hoje, muitas pessoas continuem praticando e dando outros nomes e conceitos para designar o ato de projetar, investigar e fazer coisas (Borrero, 2015), sem sequer saber, ou reconhecer, design.

O autor, seguindo Luz María Jiménez, expõe duas possíveis dimensões do design: a primeira, empírico-analítica, na qual o design está ligado aos aspectos físicos, identificados pelo conhecimento da natureza mecânica e material das coisas. Numa segunda dimensão, a disciplina está ligada às ciências sociais, conferindo significado social através de conjuntos materiais:

"os objetos são sócio-históricos e geram conhecimentos com repercuções sensoriais, perceptuais, semióticas e comunicativas; Por fim, numa dimensão sócio-crítica, o que se desenha tem potencial evocativo e transformador, uma vez que os objetos afetam a mutação social e mudam paradigmas, atitudes, valores e hábitos." (tradução livre) (Borrero, 2015 p. 03)

Pensando o potencial transformador das coisas que geramos, podemos retomar a discussão que começamos no início desse artigo e resgatar o sentido etimológico de coisa como assembléia e, pensar, com Latour, que em termos de design, pensar sobre artefatos, "significa concebê-los cada vez menos como objetos modernistas e cada vez mais como "coisas". Para o autor, o que projetamos são "conjuntos complexos de questões contraditórias" (Latour, 2014). Seguindo esse caminho, pesquisadores do *Participatory Design* escandinavo propuseram o termo *Design Things*, a fim de repensar a prática de design e gerar a reflexão sobre o que projetamos - opondo coisa e objeto enquanto entidade de matéria - e sobre como projetamos - pensando espaços sócio-materiais que nos dêem a possibilidade de lidar com questões de interesse e com a heterogeneidade de perspectivas e de atores que se apresentam em processos de design (Binder et al, 2011).

Esse grupo de pesquisadores sugere uma abordagem com foco nas "coisas sociomateriais", enquanto coletivos de humanos e não humanos que atuam e transformam o assunto em questão, e que envolvem "projetos, objetos, artefatos, dispositivos, materiais, lugares,

infraestruturas, designers, usuários, stakeholders, públicos, etc" (Binder *et al*, 2011). Aborda o design como investigação processual que apresenta métodos e ferramentas que criam assembléias, promovendo a imaginação, discussões e análises para a construção de futuros possíveis de forma coletiva, gerando espaços de diálogo e discussão acerca de questões de interesse.

Nessa abordagem, o estudo de design é guiado pelo entendimento do design a partir do envolvimento na ação prática no mundo. Seus proponentes se concentram na dimensão coletiva ao invés de pensar a prática do designer individual, e dão atenção aos aspectos materiais das práticas do design, "em sua capacidade de envolver todos os nossos sentidos, nas interações dos designers com o ambiente físico, e no surgimento coletivo da criatividade em design" (tradução livre) (Binder *et al*, 2011).

Desse modo, podemos entender que, se por um lado, podemos nos aliar a uma proposta metodológica de pensarmos espaços sociomateriais a partir das coisas, propondo que coisas, artefatos e dispositivos construam a possibilidade de lidarmos coletivamente com questões de interesse, por outro, talvez devêssemos projetar a partir do entendimento de que o que projetamos são "conjuntos complexos de questões contraditórias" (Latour, 2014), que vão, de qualquer modo, interferir nas maneiras a partir das quais pessoas se relacionam com mundos. No Cais do Valongo, as questões de interesse estão encarnadas nas pedras e relacionadas a todos que, outrora, pisaram-nas com suas feridas e aqueles que, hoje, as colhem e acolhem. O *Design Things* nos interessa, mas as questões de interesse que aqui importam são outras.

Quanto mais nos descolamos de uma visão modernista de design, mais encaramos que respondemos às questões complexas de um planeta em crise - ambiental, sanitária e política -, uma crise da racionalidade ocidental que carrega junto com ela a crise do antropoceno.

Assim podemos pensar com as pedras. Talvez pudéssemos aliar a prática de design às pedras. Mais do que pensar, como no *Design Things*, as coisas como dispositivos que promovem a colaboração para a construção de algo que ainda não existe, podemos pensar nas coisas como pedras, que já carregam consigo tantos passados, presentes e futuros. As Pedras do Valongo, cobertas e descobertas, nos lembram que isso é possível. Um ditado iorubá confirma essa hipótese ao dizer que "Exu matou um pássaro ontem, com uma pedra que só jogou hoje". O campo do design demanda hoje, nas encruzilhadas em que nos encontramos, essas assembléias de pensadores e praticantes do mundo inteiro, incluindo as pedras. Podemos dessa maneira, fazer design entremeando humanos e não humanos, pondo em jogo o tempo, as histórias, ancestralidades, entidades, presenças, que nos ajudem a responder às questões de interesse que nos cercam. Mais do que um design das coisas, emerge um verdadeiro "coisar" por meio do design.

## 5 Referências

- BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem** (1915-1921). São Paulo: Editora 34, 2011.
- BINDER, T.; DE MICHELLIS, G.; EHN, P.; JACUCCI, G.; LINDE, P.; WAGNER, I. **Design Things**, A. Telier. Londres, Cambridge: The MIT Press. 2011.
- BORRERO, Alfredo Gutiérrez. **Resurgimientos: Sures Como Diseños Y Diseños Otros**. Nómadas 43. Colombia: Universidad Central: 2015.
- BUSCH, Kathrin. **Lenguaje de las cosas y magia del lenguaje Sobre la idea de efectividad latente en Walter Benjamin**. 2006 Disponível em: <https://transversal.at/transversal/0107/busch/es>

- CANCLINI, Néstor García. **As culturas populares no capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano I: as artes do fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- FELINTO, Erick. **Meio, mediação, agência: a descoberta dos objetos em Walter Benjamin e Bruno Latour** in: Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação. E-compós, Brasília, v.16, n.1, jan./abr. 2013
- HARAWAY, Donna. **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano / organização e tradução Tomaz Tadeu – 2. ed.** – Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2009.
- HODDER, I. **Entangled: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things**. Wiley-Blackwell: John Wiley and Sons Inc., 2016.
- IPHAN. **Sítio arqueológico Cais do Valongo: proposta de inscrição na lista do patrimônio mundial**. IPHAN: 2016.
- LATOUE, B. **Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede**. Salvador: EDUFBA-Edusc, 400 p., 2012.
- LATOUE, Bruno. **From Realpolitik to Dingpolitik – An Introduction to Making Things Public**. In: In Bruno Latour & Peter Weibel Making Things Public-Atmospheres of Democracy catalogue of the show at ZKM, MIT Press, 2005.
- LATOUE, BRUNO. “Um Prometeu cauteloso?: alguns passos rumo a uma filosofia do design (com especial atenção a Peter Sloterdijk).” Agitprop: revista brasileira de design, São Paulo, v. 6, n. 58, jul./ago. [2008] 2014.
- LIMA, T. A.; DE SOUZA, M.A.T.; SENE, G.M. **Weaving the Second Skin: Protection Against Evil Among the Valongo Slaves in Nineteenth-century Rio de Janeiro**. Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage, v. 3, n.2, 103-136, 2014.
- MARTINS, Leda Maria. **A cena em sombras**. Vol. 267. Editora Perspectiva, 1995.
- MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. Trad. Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1996
- MILLER, Daniel. **Materiality: an introduction**. in MILLER, Daniel (Ed.). Materiality. Duke University Press. Durhan and London. 2005
- NOSSO SAGRADO**. Fernando Sousa, Gabriel Barbosa, Jorge Santana. Quiprocó filmes. Disponível em: <[https://www.kweli.tv/programs/the-sacred-within-us?fbclid=IwAR1kvK-1TgmPmJ5941aF3RtaynGfzNmB6RggN36CwLmE5u0eh\\_WrxHtfTME](https://www.kweli.tv/programs/the-sacred-within-us?fbclid=IwAR1kvK-1TgmPmJ5941aF3RtaynGfzNmB6RggN36CwLmE5u0eh_WrxHtfTME)> acesso em 3 de março de 2021.
- PRANDI, Reginaldo. **Segredos Guardados: Orixás na Alma Brasileira**. São Paulo: Cia.das Letras, 2005.
- RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.
- SIMAS, Luiz Antonio e RUFINO, Luiz. **Flecha no Tempo**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.
- SIMAS, Luiz Antonio. **Diálogo de abertura. Diálogos Horizontais: outras arquiteturas** in: I Seminário Internacional de Ensino\_DAU/ESDI/UERJ-Petrópolis - Centralidades insurgentes. Acessado em: <https://www.youtube.com/watch?v=4fd0U-1xQI0>
- SZANIECKI, Barbara; FONSECA, Ana Helena; **Dissent, Design of Territory, and Design of Memory The Museum of Slavery and Freedom at the Valongo Wharf, Rio de Janeiro** in: TRAGANOU, Jilly. Design and Political Dissent Spaces, Visuals, Materialities. Routledge: 2020.



14º Congresso Brasileiro de Design  
ESDI Escola Superior de Desenho Industrial  
ESPM Escola Superior de Propaganda e Marketing

TRESCH, John. **“Cosmogram.”** In *Cosmogram* , edited by Jean-Christophe Royoux Melik Ohanian, 67-76. New York: Sternberg, 2005.