

A ARQUEOLOGIA ENTRE OS DESAFIOS DA MODERNIDADE E DA CONTEMPORANEIDADE

Sérgio Alexandre Gomes

CEAACP – Universidade de Coimbra

sergio.gomes@uc.pt

ABSTRACT

This article discusses archaeology within the contexts of the socio-cultural project of modernity and contemporaneity ethical thought. By exploring the relationship between archaeological practice and the project of modernity, one can question whether an archaeologist is able to produce knowledge that avoids both the false promises and inevitable failures of modernity. It is argued that from the dialogue between archaeological epistemology and contemporaneity ethical thought an alternative to the modern project of knowledge of the past may emerge; an understanding that is more focussed on the irreducibility of past vestiges and a recognition of its difference.

Through acknowledging the irreducible character of the material vestiges of the past, archaeology becomes a translation practice; a practice aiming to exceed the incommunicability of these vestiges. In this practice of translation, archaeologists come face to face with what is irreducible (or untranslatable); this creates the opportunity to look at the knowledge produced, to reframe that knowledge as a dialogue between their epistemology and their ethics. An epistemology which establishes a construct of rules in which knowledge is measured by its ability to demonstrate truths; and an ethical framework which, by focusing on the irreducible character of the vestiges, discusses the (im)possibilities of demonstrating the truthfulness of knowledge about the past and remembers that the purpose of archaeological knowledge is to do justice to the difference of the past. By focusing on the irreducibility or untranslatable nature of this difference, contemporary ethical thought challenges archaeology to consider the aporias of its translation practice as an integral part of its discourse; as a way of enunciating the difference of the past and as a lasting attempt to create different translation grammars.

Keywords: Archaeology; Modernity; Contemporaneity; Epistemology; Ethics; Truth; Justice.

RESUMO

Neste texto discute-se a arqueologia no âmbito do projeto sociocultural da modernidade e no âmbito do pensamento ético da contemporaneidade. Analisando-se a íntima relação entre a prática arqueológica e o projeto da modernidade, questiona-se as possibilidades de os arqueólogos criarem um conhecimento que supere o excesso das promessas e o défice do cumprimento da modernidade. Face a este desafio, defende-se que da exploração do diálogo entre a epistemologia arqueológica e o pensamento ético da contemporaneidade pode emergir uma alternativa ao projeto de conhecimento do passado delineado pela modernidade; um projeto mais focado na irreduzibilidade dos vestígios materiais do passado e na compreensão da sua diferença.

O carácter irreduzível dos vestígios materiais do passado possibilita perspetivar a arqueologia como uma prática de tradução; uma prática que visa exceder a sua incommunicabilidade. Nesta prática de tradução, no confronto com aquilo que é irreduzível (ou intraduzível) os arqueólogos têm a oportunidade de perspetivar o conhecimento que produzem como decorrente do diálogo entre a epistemologia e a ética. Uma epistemologia que estabelece um quadro de referências em que o conhecimento

é aferido em função das possibilidades de demonstrar a sua verdade; e um pensamento ético que, focando-se no carácter irredutível dos vestígios, discute as (im)possibilidades de demonstrar a verdade do conhecimento, relembrando que o propósito do conhecimento arqueológico é de fazer justiça à diferença do passado. Relembrando o propósito de compreender a diferença do passado, e a irredutibilidade ou o carácter intraduzível dessa diferença, o pensamento ético da contemporaneidade desafia a arqueologia a considerar as aporias da sua prática de tradução como parte integrante do seu discurso; como forma de enunciar a diferença dos vestígios e como forma de um permanente ensaio com diferentes gramáticas de tradução.

Palavras-Chave

Arqueologia; Modernidade; Contemporaneidade; Epistemologia; Ética; Verdade; Justiça.

1. INTRODUÇÃO

A modernidade e a contemporaneidade são expressões usadas por vários autores para se referirem a diferentes dinâmicas do mundo contemporâneo, a diferentes formas de pensar a natureza dessas dinâmicas, e a diferentes formas de atuar na sua transformação. Neste texto, começaremos por apresentar o modo como Boaventura Sousa Santos (1994) nos propõe que perspetivemos a Modernidade. Como veremos, a proposta do sociólogo desenvolve-se no sentido de demonstrar a Modernidade como um processo histórico (ou um projeto sociocultural) no qual se estabelecem instituições, dinâmicas de relação e racionalidades de atuação que orientam a nossa ação nos dias de hoje. Com a proposta de Sousa Santos, pretende-se perspetivar o modo como, num plano histórico, se constituíram as nossas possibilidades e limites de pensar e atuar. A escolha da obra de Sousa Santos prende-se também ao facto de contemplar uma proposta de alternativa à modernidade: o paradigma de um “conhecimento prudente para uma vida decente” (e.g. Santos 1987, 2000, 2003). Tal proposta servir-nos-á para introduzir, num primeiro momento, a contemporaneidade enquanto alternativa à modernidade. No âmbito da contemporaneidade, salientaremos a posição da filósofa Eugénia Vilela (1998, 2010, 2011), para quem o pensamento da contemporaneidade pretende fazer emergir um paradigma que elege a ética como eixo principal de pensamento e ação. Como veremos, neste paradigma, a ética permite uma oposição à modernidade enquanto projeto de identificação e estabilização da diversidade do mundo e de controle das suas transformações. Opondo-se a esta tendência, a contemporaneidade afirma-se enquanto projeto de compreensão da diferença e do devir. Enquanto tal, permite cartografar os excessos e os incumprimentos da modernidade e esboçar uma alternativa que exceda o horizonte de possibilidades definido pela modernidade.

Existe uma íntima relação entre a arqueologia e a modernidade (Thomas 2004). Com efeito, no reconhecimento e estudo dos vestígios do passado, a prática arqueológica responde a várias solicitações do projeto de identificação e controle da diferença preconizado pela modernidade (ibidem). Desta forma, os arqueólogos – enquanto agentes socioculturais – contribuem ativamente para atualizar os excessos e os incumprimentos deste projeto. Perspetivando esta relação do ponto de vista da contemporaneidade, é necessário encontrar um meio de criar desajustamentos que permitam aos arqueólogos exceder esta sua condição. Neste texto, será valorizado o modo como a arqueologia comporta várias possibilidades para criar diálogos com os vestígios do passado e dar a conhecer a sua diferença. Desta perspetiva, será acentuando o carácter da arqueologia enquanto trabalho de mediação (e.g. Shanks 1992, 2007; Shanks e McGuire 1996) e o estudo dos vestígios materiais do passado como uma prática de tradução (e.g. Lucas 2012). Uma prática de tradução que, visando exceder o plano de incomunicabilidade dos vestígios, permite redescobrir a prática arqueológica como um conjunto de ligações entre a pressupostos epistemológicos e éticos; um conjunto de

ligações que é necessário dar ênfase para se repensar o papel da arqueologia entre os desafios da modernidade e da contemporaneidade.

2. O PROJETO SOCIOCULTURAL DA MODERNIDADE

Boaventura de Sousa Santos (1994: 70-72) situa a constituição da Modernidade entre o século XVI e os finais do século XVIII. Durante este período, teriam sido reunidas as condições para que, durante o século XIX, se processasse a sua consolidação em associação ao estabelecimento e generalização de um sistema de trocas capitalista. Durante este período, as dinâmicas sociais, políticas, económicas e culturais confluem na emergência de diferentes “princípios” e “lógicas de racionalidade”, cuja congregação conforma os pilares do projeto da modernidade: o pilar da regulação; e o pilar da emancipação. O pilar da regulação é constituído pelos princípios do Estado, do Mercado e da Comunidade. Para explicar cada um destes princípios do pilar de regulação, Sousa Santos recorre às teorias do contrato social:

- a elaboração do princípio do Estado encontra-se no pensamento de Thomas Hobbes, no qual a figura do soberano é a garantia de ordem face ao caos gerado nas disputas entre as liberdades individuais;
- o princípio do Mercado é equacionado por John Locke, que estabelece a ordem dos indivíduos a partir da sua vontade em garantir o seu direito de propriedade e de o usar enquanto forma de mediação dos interesses e competição individuais;
- o princípio da Comunidade deve-se a Jean-Jacques Rousseau que, valorizando a vontade dos indivíduos em viverem juntos, concebe essa mesma vontade como princípio para ordenar e mediar os conflitos entre liberdades, interesses e vontades individuais.

Por sua vez, o pilar da emancipação constitui-se no desenvolvimento de três lógicas de racionalidade: a moral-prática; a estético-expressiva; e a cognitivo-instrumental. Cada uma destas racionalidades encontra-se regionalizada em áreas de atuação:

- a racionalidade moral-prática na ética e no direito;
- a racionalidade estético-expressiva nas artes e literaturas;
- e, por fim, a racionalidade cognitivo-instrumental na ciência e na técnica.

Na especificação destes domínios de atuação, as lógicas de racionalidade do pilar de emancipação tendem a estabelecer uma relação preferencial com os princípios do pilar de regulação:

- a racionalidade moral prática liga-se ao Estado, articulando-se com a sua exclusividade em assuntos de direito para permitir a juridificação das diferentes atividades/experiências dos indivíduos;
- a racionalidade cognitivo-instrumental privilegia a sua relação com o princípio de Mercado, reforçando os binómios ciência/produção e conhecimento/aplicabilidade, animando as possibilidades de controle/transformação do mundo em função de interesses particulares de mercado(s);
- a racionalidade estético-expressivo encontra-se preferencialmente ligada ao princípio de Comunidade, permitindo que a exploração das expressividades individuais e coletivas seja uma estratégia de composição identitária, com a qual se institui fenómenos de contemplação coletiva que reforçam o elo social comunitário.

Apesar desta tendência para articulação entre princípios e lógicas de racionalidade, a possibilidade do seu entrosamento é infinita. Com efeito, cada um dos princípios e lógicas tem uma vocação maximalista, permitindo o desenvolvimento de projetos globais de juridificação, cientificização e esteticização da realidade social. Desta apetência totalizante, o projeto sociocultural da modernidade acabaria por se desenvolver entre excessos e défices, entre os quais parece que “todas as tensões possíveis são positivas e as provisórias incompatibilidades entre os valores transformam-se numa competição *ad infinitum* segundo as regras de um jogo de soma positiva” (ibid.: 71).

Face à dimensão infinita, rica em possibilidades e em permanente atualização da Modernidade, Sousa Santos adverte para a possibilidade de o projeto colapsar mesmo antes de estar terminado, na medida em que a acumulação de défices e excessos acaba por criar condições de rutura. A este propósito, sugere a seguinte tese: “O paradigma cultural da modernidade constituiu-se antes de o modo de produção capitalista se ter tornado dominante e extinguir-se-á antes de este último ser dominante” (ibid.: 70). Com base nesta relação com o capitalismo, e considerando o seu desenvolvimento nos países centrais do sistema mundo delineado pelas dinâmicas capitalistas, define três períodos no processo histórico de consolidação do projeto sociocultural da Modernidade: o século XIX; a primeira metade do século XX; e a segunda metade do século XX¹. Estes períodos não são compartimentações estanques, correspondem fundamentalmente a dinâmicas específicas que, de um ponto de vista cronológico, podem ser balizadas nestes intervalos de tempo, sem se esgotarem nos intervalos indicados².

O primeiro período

Durante o 1.^o período, o século XIX do capitalismo liberal (ibid.: 73-74) caracteriza-se pela consolidação de um desequilíbrio acentuado nos pilares de regulação, caracterizado pelo desenvolvimento do princípio de Mercado. Esta afirmação do Mercado face aos princípios do Estado e da Comunidade deve-se ao ímpeto do processo de industrialização que – potenciado pelos avanços da ciência e da técnica – havia de reconfigurar a paisagem europeia e a sua ligação com o mundo. A este propósito, refira-se a emergência de novas cidades comerciais e de cidades industriais que levam ao estabelecimento de novos circuitos de circulação de produtos e pessoas. Esta afirmação do Mercado como princípio de regulação levaria a um atrofamento da filosofia política liberal, reduzindo-a ao “princípio do *laissez faire*” (ibidem). Neste contexto, o princípio de Comunidade enunciado por Rousseau, que se caracterizava pela dimensão concreta e singular de cidadania e soberania, é restringida: à dimensão abstrata da sociedade civil, como uma agregação de interesses particulares que definem o espaço público; e à figura do indivíduo, como seu elemento constitutivo. Estas figuras empobrecidas da Comunidade – indivíduo e sociedade civil – condicionam o desenvolvimento do princípio de Estado, instituindo-se uma oposição entre Estado/Sociedade Civil. Entre as lógicas de dominação política e de acumulação de capital, a ação do Estado seria, fundamentalmente, orientada no sentido de manutenção do princípio de *laissez faire* (ibidem).

1 Nesta periodização, Boaventura de Sousa Santos segue de perto as propostas de Lash e Urry (1987) a propósito do desenvolvimento do capitalismo e da sua associação a outros processos (a industrialização, a emergência do setor financeiro ou do setor de serviços, por exemplo).

2 Um dos pontos abordados por Boaventura Sousa Santos é sobre as condições de desenvolvimento do projeto sociocultural da modernidade em Portugal. Não sendo o propósito deste texto problematizar a especificidade do processo em Portugal, é, no entanto, pertinente enunciar a tese defendida pelo autor: “a sociedade portuguesa é uma sociedade semiperiférica. A especificidade e complexidade das suas condições económicas, sociais, políticas e culturais criam uma dupla exigência: (1) na formulação de alguns dos objectivos de desenvolvimento deve proceder como se o projeto da modernidade não estivesse ainda cumprido ou não tivesse sequer sido posto em causa; (2) na concretização desses objetivos deve partir do princípio (para ela de algum modo mais vital do que para as sociedades centrais) de que o projeto da modernidade está historicamente cumprido e que não há a esperar dele o que só um novo paradigma pode tornar possível” (Santos 1994: 84; em complemento a esta tese, sugere-se também a leitura de Santos (2011)).

No que diz respeito ao pilar de emancipação, assiste-se a uma especialização das três lógicas de racionalidade, acompanhado de um crescente elitismo. A racionalidade cognitivo-instrumental conheceria um avanço acentuado, animado por um espírito de aplicabilidade do conhecimento (nomeadamente no âmbito do processo de industrialização associado às dinâmicas do Mercado). A racionalidade moral-prática, em associação com a consolidação da figura do indivíduo, seria orientada no sentido de uma moral centrada no indivíduo e na sua codificação jurídica. Por último, no âmbito da racionalidade estético-expressiva regista-se o crescente elitismo da alta cultura e a vinculação a uma ideia de cultura nacional promovida pelo Estado liberal (ibid.: 74-75). Ainda no âmbito do pilar de emancipação, Boaventura Sousa Santos faz notar que neste período se assiste à incorporação de um conjunto de propostas críticas à modernidade (ibid.: 75-76). A este propósito, dá o exemplo do idealismo romântico e do realismo literário. No primeiro exemplo, a conceção organicista do mundo, que contesta o racionalismo moderno e a sua transformação do mundo, seria orientada no sentido do estabelecimento da cultura nacional acima referida. O realismo literário, por sua vez, seria usado enquanto modo de consolidação de elites (nacionais, sociais, profissionais) e personagens que contribuiriam para estabilizar e naturalizar as dinâmicas que trespasam o projeto sociocultural da modernidade. Neste contexto, o socialismo utópico e o socialismo científico são também respostas que denunciam o desequilíbrio de forças e o incumprimento de promessas, alegando a necessidade de se inverter tendências que se formam neste período. Face a estas propostas dissidentes, a modernidade responde, pois, com a capacidade de as incorporar e reconfigurar no sentido de atualizar e potenciar o seu desenvolvimento no quadro mais amplo do seu projeto sociocultural.

O segundo período

O segundo período do projeto da modernidade “é verdadeiramente a idade positiva de Comte” (ibid.: 76). É um período no qual se torna mais claro o que de possível e impossível existe no projeto sociocultural da modernidade. Esta demarcação permite que os pilares sejam desenvolvidos no sentido das possibilidades, apresentando-as como se fosse o único caminho e, assim, escamotear o défice de incumprimentos. Esta dinâmica é enunciada por Sousa Santos como “um processo de concentração/exclusão” (ibidem). Este processo vai mutilando a perceção das alternativas ao projeto da modernidade, apresentando-o como projeto de progresso. É um processo que, reforçando a confluência entre princípios de regulação e lógicas de emancipação, vai especializando e hierarquizando formas de pensamento e atuação.

Neste segundo período, o princípio de Mercado continua como eixo privilegiado de dinâmicas espaciais e temporais, definindo uma geopolítica que se ordena em função das necessidades de um capitalismo industrial, comercial e financeiro. Por sua vez, o princípio da Comunidade transforma-se pelo crescimento de uma ideologia de classe e do alargamento da ideia de sufrágio universal. O crescimento do proletariado e do setor de serviços, a sua organização em torno de sindicatos e associações patronais, e o surgimento de uma classe média, progressivamente mais significativa, “contribuem para a rematerialização da comunidade através da emergência das práticas de classe e da tradução destas políticas de classe” (ibid.: 77). Por último, o princípio de Estado reforça as suas ligações com os outros pilares de regulação, instituindo a sua participação no estabelecimento de interesses de mercado (através da guerra, por exemplo) e na transformação das condições de vida das populações que governa (a criação do Estado-Providência). Ou seja, a ação individual de cada um dos pilares está cada vez mais concertada, permitindo a maximização dos mecanismos de regulação.

O pilar da emancipação é caracterizado por um acentuar da vocação maximalista das lógicas de racionalidade, isto é, pela sua capacidade de criação de propostas que podem circular entre as

diferentes lógicas de emancipação e princípios de regulação. No âmbito da racionalidade estético-expressiva, os múltiplos movimentos de vanguarda do Modernismo não são meras soluções estéticas, mas projetos de esteticização do mundo, que Boaventura Sousa Santos (ibid.: 77-78) explica referindo-se à “ansiedade de contaminação” enfatizada por Andreas Huyssen (1986) a propósito do modernismo artístico. Refira-se, a título de exemplo, o caso do surrealismo e o modo como se apresenta enquanto projeto de salvação, designadamente na sua articulação com a psicanálise como estratégia de explicação/transformação de dinâmicas individuais e sociais. Na racionalidade moral-prática, e da sua vinculação ao princípio de Estado, surgem respostas de juridificação que pretendem regular/emancipar os sujeitos (na figura do indivíduo) e os seus conflitos (a teoria pura do direito de Kelsen (1962), por exemplo). A racionalidade cognitivo-instrumental caracteriza-se pelo estabelecimento de diferentes epistemologias positivistas que visam a construção de:

- um agente de conhecimento tão universal como a figura do indivíduo preconizado pela racionalidade moral prática;
- e de um projeto de ciência tão global e salvífico como as propostas da racionalidade estético-expressiva.

Tal agente (ou sujeito) seria dissociado de toda a sua contingência histórica, opondo-se ao senso comum.³ A universalidade de tal agente, e dos seus procedimentos, funcionariam como garantia da validade universal do conhecimento que produz⁴.

A propósito das transformações deste período, Sousa Santos conclui que:

“A intensidade e o excesso destas transformações são o reverso do irremediável défice de totalidade em que assentam e procuram esquecer (o «esquecimento do ser» heideggeriano) através do seu dinamismo e da sua hùbris. O mais importante a reter neste processo é que a representação luxuriante do campo cognoscível e racional vai de par com uma ditadura das demarcações, com o policiamento despótico das fronteiras, com a liquidação sumária das transgressões. E, nesta medida, o pilar da emancipação torna-se cada vez mais semelhante ao pilar da regulação. A emancipação transforma-se verdadeiramente no lado cultural da regulação, um processo de convergência e de interpenetração que Gramsci caracteriza eloquentemente através do conceito de hegemonia” (ibid.: 78).

Há uma fabricação do sujeito, que se pauta pela edificação da figura do indivíduo, necessário às possibilidades do projeto da modernidade. As possibilidades de se ser sujeito (com a sua singularidade e devir) são orientadas no sentido da consolidação de uma ideia de individualidade (com a sua universalidade e estabilidade). Nesta fabricação, é esquecido o que de concreto e contingencial existe no sujeito, favorecendo-se o desenvolvimento de uma figura universal que é reproduzida em diferentes contextos (nomeadamente pela ciência e pelo direito). Esta dinâmica hegemónica faz com que o sujeito empobreça a ideia que tem si, permitindo a naturalização da figura de indivíduo – universal, contínuo e estável – que lhe é dado a experimentar pelo projeto sociocultural da modernidade.

³ Note-se que a oposição entre o conhecimento científico e o conhecimento do senso comum é, de certo modo, equivalente à oposição entre a alta cultura e a cultura de massas que se estabelece no âmbito da racionalidade estético-expressiva.

⁴ Como veremos mais à frente, o pensamento da contemporaneidade afronta a universalidade deste agente, demonstrando como figura de sujeito que encerra corresponde a um projeto – ou ficção – da modernidade. Assim, ao carácter universal deste sujeito e à neutralidade dos seus métodos, a contemporaneidade contrapõe um sujeito concreto e historicamente situado que, nessa condição, age de acordo com um horizonte de limites e possibilidade concreto, no qual se articulam diferentes expectativas e projetos. Neste projeto de fabricação dos sujeitos, Michel Foucault (1995: 231-249) mostra como um dos projetos da modernidade é o da redução das possibilidades de se experimentar a subjetividade à figura de estabilidade e continuidade do indivíduo; a estabilidade e continuidade criadas nos processos de confluência entre os pilares de emancipação e regulação e nas dinâmicas de concentração/exclusão com as quais o projeto sociocultural da modernidade se naturaliza enquanto via única de transformação.

O terceiro período

O terceiro período considerado por Boaventura de Sousa Santos (ibid.: 79) tem início dos anos sessenta do século XX, definindo-se por movimentos de contestação que exibem o défice de cumprimento do projeto da modernidade; uma contestação associada à falência de alguns dos modelos propostos e subsequente desestruturação e desorganização do horizonte que se tentou delimitar no primeiro e segundo períodos. No âmbito do pilar de regulação é de salientar o seguinte:

- O vigor do princípio do Mercado faz-se sentir sem precedentes, desestruturando grande parte das regulações efetuadas pelos princípios do Estado e da Comunidade. As oscilações proporcionadas pelo mercado mundial, os interesses de empresas multinacionais, a automatização dos meios de produção, as estratégias de moldagem de hábitos de consumo, a mercadorização da informação e a aceleração da propagação dos meios digitais, entre outros aspetos, teriam como consequência a desestruturação das dinâmicas geográficas e das sociabilidades delineadas no período anterior. Neste contexto, é de salientar o enfraquecimento da relação salarial, cuja precariedade faz definhir a ação dos mecanismos corporativos de regulação de conflitos que emergiram pela ação do princípio da Comunidade e a destabilização das dinâmicas do Estado-Providência construídas anteriormente (ibid.: 79-80);
- O empobrecimento da capacidade do princípio de Estado em atuar num contexto económico transnacional e o capital político que tal transnacionalização acarreta, fecha o Estado sobre si mesmo. No sentido da sua proteção, aumenta a máquina burocrática e tributária que lhe dá forma, adensando-a enquanto estratégia de regulação. Esta dinâmica aumenta o fosso entre Estado e Sociedade Civil que emergiu desde cedo no projeto da Modernidade, desembocando num autoritarismo que se atualiza em microdespotismos burocráticos que aumentam a ineficiência do Estado em diferentes assuntos da vida dos cidadãos (ibid.: 80-81);
- Face a esta situação – de desestruturação do mercado de trabalho e de défice de Estado social – o pilar da Comunidade responde com um conjunto de movimentos sociais de contestação que refazem as práticas/políticas de classe edificadas no período anterior. Em articulação com este cenário, os movimentos feministas e os movimentos antirracistas ganham visibilidade e força institucional, anunciando outro tipo de contestação. Este deslocamento do locus da contestação política, leva a que Boaventura de Sousa Santos saliente a leitura que Habermas (1981) faz deste fenómeno, quando ressalta que as políticas de redistribuição (que orientavam as reivindicações de classe no período anterior) cedem lugar a políticas centradas em gramáticas de formas de vida. Por último, surgem também movimentos de reivindicação para a criação de uma consciência global, centrados em questões ecológicas e pacifistas (Santos ibid.: 80).

As lógicas de racionalidade do pilar de emancipação acompanham o alvoroço, a inquietude e a instabilidade das dinâmicas de regulação. Neste diálogo entre os pilares da modernidade há a tendência para que as dinâmicas de regulação dominem as lógicas de emancipação. Face a tal tendência, desenvolvem-se diferentes respostas no âmbito das lógicas de racionalidade que:

- por um lado, contribuem para o agravamento dos fossos e desequilíbrios sociais;
- e, por outro lado, tentam ensaiar um horizonte de alternativa às respostas criadas na esfera do pensamento e da ação delineadas pelo projeto da modernidade.

Começamos com os seus contributos para o agravamento dos fossos e dos desequilíbrios sociais. A orientação da racionalidade cognitivo-instrumental no sentido do desenvolvimento científico-

co-tecnológico permitiu que os sectores industriais e militares se estabelecessem enquanto ameaças de catástrofe ecológica e formas de dominação. Em articulação com esta rede de ameaças e dominação, os processos de modernização fazem-se acompanhar de uma geopolítica concentracionária e exclusivista, consolidando um paradigma instrumentalista de pensar e atuar. Esta instrumentalidade agrava-se com a tendência para a instituição de um conhecimento jurídico especializado que alimenta uma sobrejuridificação da vida dos cidadãos, reduzindo a importância do bom senso ou do senso comum como saber de mediação e de elo social. Esta tendência permite, então, que autonomia e subjetividade individual estejam cada vez menos presentes na vida política, possibilitando o avanço galopante de uma ética individualista. Uma ética na qual não há espaço a uma ideia de responsabilidade, nem espaço para se pensar a diferentes escalas (pessoal e global, por exemplo). No âmbito da racionalidade estético-expressiva, a instrumentalidade faz-se sentir no modo como a alta cultura modernista tende a cristalizar-se em elites e na promoção de rotas de comercialização da arte; elites e rotas que, na sua dinâmica de valorização instrumental de movimentos subversivos, acabam por consolidar a tendência para a regulação das lógicas emancipatórias em curso neste período (ibid.: 81-84).

Como referido, as lógicas de racionalidade do pilar de emancipação também contribuem para denunciar os excessos e os défices de incumprimento das promessas do pilar de regulação, revelando os processos de concentração/exclusão que orientam a produção desses excessos e défices⁵. Ou seja, tentam demonstrar o modo como a tendência hegemónica do projeto sociocultural da modernidade – (con)fundindo os pilares de emancipação e regulação – esgota as diferentes possibilidades avançadas nos movimentos de contestação:

“Ao contrário do período anterior, em que se tentou uma contabilização apaziguadora entre excessos e défices, neste período vivem-se com igual intensidade uns e outros, e Maio de 68 é bem símbolo disso ao mostrar, pela primeira vez, que a riqueza das sociedades capitalistas avançadas constitui uma base frágil de legitimação. A contenção do movimento estudantil simboliza o princípio de um processo de esgotamento histórico dos princípios de emancipação moderna o qual vem a culminar, no final da década de oitenta, com a crise global da ideia de revolução social e com a total preponderância da filosofia e da prática política neoliberais” (ibid.: 81)

A cartografia deste esgotamento faz-se acompanhar também de uma denúncia do facto dos processos de concentração/exclusão estarem a arredar determinadas alternativas do horizonte de pensamento e ação; alternativas que levariam a considerar “a possibilidade realista de imaginar uma situação radicalmente nova” (ibidem). A este propósito, Boaventura Sousa Santos refere os seguintes exemplos:

- No âmbito da racionalidade estético-expressiva, adensam-se e multiplicam-se os movimentos de desconstrução da estética expressiva. A este propósito, salienta o *beat generation* que, durante a década de 50, foi um movimento precursor de uma estética de denúncia radical das dinâmicas de consumo e de domesticação de comportamentos proporcionadas pela relação entre o modernismo e a modernidade (ibid.: 83).
- Na racionalidade moral-prática começa a delinear-se um novo jus-naturalismo que, entre a diversidade de questões emergentes de fenómenos como a Sida, Chernobyl, o racismo ou a exclusão social, contribuem para uma crítica da sobrejuridificação acima referida e para a

⁵ Ou a estratégia pela qual “o modo dominante de assegurar material e institucionalmente o aumento das escolhas faz com que, paralelamente ao aumento das escolhas, se assista à diminuição da capacidade de escolher” (Santos ibid.: 81).

redefinição dos direitos humanos, do direito dos povos à autodeterminação e de uma ideia de solidariedade mais concreta e planetária (ibidem).

– Por último, a propósito da racionalidade cognitivo-instrumental, Boaventura Sousa Santos (ibid.: 82) refere-se à refundação do paradigma científico da modernidade, dando como exemplo o seu próprio trabalho na edificação de uma alternativa que designa como “conhecimento prudente para uma vida decente” (e.g. Santos 1987; 2000; 2003). Neste paradigma, apresenta quatro teses orientadoras:

1. Todo o conhecimento científico-natural é científico-social;
2. Todo o conhecimento é local e total;
3. Todo o conhecimento é autoconhecimento;
4. Todo o conhecimento científico visa constituir-se em senso comum.

3. O PARADIGMA DO CONHECIMENTO PRUDENTE PARA UMA VIDA DECENTE (SANTOS 1987)

O paradigma do conhecimento prudente para uma vida decente proposto por Sousa Santos (1987) pretende contrariar a lógica concentracionária e exclusivista da ciência da Modernidade, devolvendo à racionalidade cognitivo-instrumental as aporias e paradoxos da experiência. É uma tentativa de contrariar a tendência da epistemologia positivista consolidada durante o segundo período do projeto da Modernidade. Durante este período, o pensamento epistemológico desenvolveu-se no sentido da delineação da figura de um sujeito de dimensão abstrata e universal orientado pela ideia de criação de um agente neutro de conhecimento. De certo modo, esta delineação encontra-se em diálogo com os processos de juridificação provenientes da racionalidade moral-prática, na qual a figura jurídica do indivíduo se apresenta na sua dimensão abstrata e universal, viabilizando o direito enquanto lógica de emancipação. A projeção de uma tal figura na prática de produção de conhecimento, asseguraria também o papel da ciência enquanto lógica de emancipação. Enquanto lógica de emancipação vinculada ao horizonte de sentido (horizonte de experiência e de expectativa) da modernidade. Um horizonte de sentido definido pelo determinismo e mecanicismo:

“O determinismo mecanicista é o horizonte certo de uma forma de conhecimento que se pretende utilitário e funcional, reconhecido menos pela capacidade de compreender o real do que pela capacidade de o dominar e transformar” (Santos 1987: 17).

Face ao estrangulamento da racionalidade cognitivo-instrumental no quadro dos projetos da modernidade – um estrangulamento alimentado pela dinâmica de concentracionária e exclusivista – torna-se urgente procurar uma estratégia de reconhecer a violência epistémica instituída pela hegemonia de um conhecimento “utilitário e funcional”. Uma denúncia das relações entre a verdade, a violência e a realidade que conformam a racionalidade discursiva da modernidade (e.g. Vilela 1998). Uma denúncia a partir da qual é possível edificar um diálogo entre as diferentes lógicas de racionalidade por forma a combater a dinâmica concentracionária e exclusivista da modernidade. Um diálogo que expande a “capacidade de compreender o real”, acolhendo as aporias e paradoxos que a vocação maximalista das lógicas da racionalidade tendem a silenciar.

A “compreensão do real” implica devolver ao sujeito a sua dimensão concreta e contrariar o esquecimento do “ser heideggeriano” que Boaventura de Sousa Santos (1994) salienta a propósito da caracterização do segundo período do projeto sociocultural da modernidade (ibid.: 78). Neste sentido, o paradigma do “conhecimento prudente para uma vida decente” é uma tentativa de vincular o sujeito à contingência e à responsabilidade de produzir conhecimento. Uma prática de produção de

conhecimento que pretende contrariar a *húbris da modernidade*; que pretende transgredir as possibilidades de um horizonte de sentido delimitado pelos excessos e incumprimentos da modernidade e do seu ideal de progresso. Uma transgressão que parte dos valores epistémicos da prudência e da decência. Uma transgressão que se segura nas aporias de tais valores para criar uma razão que resiste às apetências totalizantes dos pilares de regulação e emancipação. Uma razão que, resistindo a projetos totalizantes, reage também à irracionalidade global provocada pelos (des)alinhamentos entre princípios de regulação e lógicas de racionalidade. A razão de um sujeito que, face a um projeto global e normalizador, aprende a resistir localmente e a partir da sua singularidade.

4. A CONTEMPORANEIDADE

No segundo período do projeto da Modernidade assistiu-se a uma sobrevalorização do direito no âmbito da racionalidade moral-prática e a uma sobrevalorização da técnica no âmbito da racionalidade cognitivo-instrumental. Esta orientação foi potenciada pela ligação destas lógicas de emancipação aos princípios reguladores do Estado e do Mercado, respetivamente. As dinâmicas do Mercado promoveram a aplicabilidade técnica do conhecimento como eixo orientador de investimento na prática científica; uma aplicabilidade técnica da qual resultam diferentes dispositivos ao serviço de interesses económicos e políticos. Um conjunto de interesses validado numa dinâmica juridificacionista, na qual o direito é uma das estratégias de consolidação dos projetos de uma elite. Neste segundo período, assiste-se, assim, a uma consolidação da técnica e do direito como caminhos para as racionalidades cognitivo-instrumental e moral prática. O paradigma proposto por Boaventura Sousa Santos pretende contrariar esta tendência, pretende devolver à incerteza e à pluralidade a sua importância na tomada de decisões; decisões que configurem *um conhecimento prudente e uma vida decente*. Uma incerteza e pluralidade que exigem à racionalidade moral-prática a valorização da ética, não do direito, enquanto modo de mediação de conflitos e tensões. Uma incerteza em que se aproximam a epistemologia e a ética. Neste sentido, a proposta de Boaventura enquadra-se no âmbito do pensamento da Contemporaneidade no qual, como explica Eugénia Vilela (1998), é sublinhada:

“uma relação intrínseca entre o conhecimento e a ética: uma relação onde o movimento do pensamento se engendra na copulação entre a verdade e a ética, entendida como o núcleo matricial de uma racionalidade-outra. Diferente da configuração específica da modernidade” (ibid.: 163)

A Contemporaneidade, firmando-se como alternativa aos projetos da Modernidade, tem uma história própria. Uma dinâmica cuja periodização depende do ponto de vista que se adote para compreender a sua diferença relativamente ao projeto da modernidade. A diferença da Contemporaneidade possibilita a construção de propostas que tanto antecedem a própria Modernidade, funcionando como a delineação de um leque de possibilidades que são incorporadas no próprio projeto da modernidade, como também possibilita a emergência de propostas que funcionam como forma de crítica e procura de alternativas ao carácter hegemónico da Modernidade (e.g. Cantista 2006; Carvalho 2000; Soveral 1994). Não é objetivo deste texto dar conta do rizomático jogo de forças entre a Modernidade e a Contemporaneidade, mas apenas salientar algumas das suas ideias centrais para compreender esta oposição. Neste sentido, centremo-nos em alguns dos aspetos que Eugénia Vilela salienta na Contemporaneidade:

“A contemporaneidade sustenta uma dupla morte: a morte do homem e a morte da história contínua e globalizante, a qual, designando o território onde se acolhe o homem enquanto

sujeito central e absoluto de uma história unificada, se relaciona intrinsecamente com a primeira, pois, a concepção de história contínua é, seguramente, o correlato indispensável à clássica função fundadora do sujeito” (Vilela *ibidem*).

Nesta afirmação, E. Vilela refere-se à contemporaneidade enquanto alternativa de projeto antropológico (Carvalho *ibidem*), na medida em que a apresenta enquanto crítica a uma figura do homem e da história que, consolidadas a partir do século XVIII (e.g. Sanches 2002; Serrão 2002), viabilizaram o projeto da modernidade. Simultaneamente, ao salientar a importância dessas figuras na edificação da unidade da figura do sujeito proposta pela modernidade, a autora demonstra como a contemporaneidade é também uma alternativa de projeto ontológico. Enquanto alternativa, a contemporaneidade é uma crítica à continuidade, globalidade e unidade das figuras do homem, da história e do sujeito; uma crítica à intensidade e excessos de tais figuras. Uma intensidade e excesso que se refletem na *hubris do projeto socio-cultural da modernidade* e com a qual a racionalidade moderna tenta silenciar ou redirigir as singularidades que desafiam tal figura de unidade e totalidade (Santos 1994:78).

No sentido de inverter a tendência da modernidade em silenciar tudo aquilo que funciona como desperdício e faz ruído nos seus projetos, E. Vilela faz da contemporaneidade uma procura das fraturas do projeto da modernidade para fazer emergir alternativas:

“A contemporaneidade expõe-se como uma fratura na unidade composta pela função de fundamentação do sujeito: uma convulsão em quaisquer das manifestações de uma racionalidade totalitária. Com Foucault, consideramos que a dificuldade profunda do *pensamento de futuro* - esse pensamento-outro emergente – é o jogo complexo, característico da contemporaneidade, entre o sujeito instável e múltiplo em função do lugar desde onde fala e uma realidade fragmentária e complexa” (*ibid.*: 164).

Nas margens do silêncio daquilo que a Modernidade faz ver e ouvir, E. Vilela, inspirando-se no pensamento de Michel Foucault, faz da contemporaneidade um projeto de trabalho em que o limite da unidade e estabilidade destas figuras é o lugar para pensar aquilo que foi excluído pela modernidade, ou seja, para pensar uma alternativa à direção que nos impõe o horizonte de sentido delineado pela modernidade. Uma alternativa que tenta escapar à espiral da dinâmica da lógica concentracionária e exclusivista da modernidade de que fala Boaventura Sousa Santos (*ibidem*). Uma alternativa construída na transgressão das leis, dos limites e das possibilidades que conformam a continuidade, a globalidade e a unidade da história, do homem e do sujeito.

Esta transgressão implica uma etnografia de nós próprios, ou seja, faz-nos olhar o presente em que vivemos para cartografar a sua ordem, e, a partir dessa cartografia, ensaiar uma incursão para além dos territórios demarcadas pelos poderes instituídos nesta ordem. Esta etnografia é, de certo modo, um exercício de alteridade. Um exercício no qual é na compreensão de nós mesmos que se lançam as possibilidades de nos transformarmos enquanto agentes históricos. A este propósito, Michel Foucault, no texto *O Sujeito e o Poder*, explica o desafio da contemporaneidade da seguinte forma:

“Talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste “duplo constrangimento” político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno.

A conclusão seria que o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em tentar libertar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado, porém nos liberarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos” (Foucault 1995: 238-239).

Este repto que Foucault nos lança para “imaginar e construir o que poderíamos ser” é uma estratégia para contrariar a lógica concentracionária e exclusivista que caracteriza a modernidade e na qual o sujeito é reduzido à figura do indivíduo. É um confronto com o projeto sociocultural da modernidade estruturado em dois focos de luta:

- O primeiro opõe o sujeito, concebido enquanto indivíduo, e as instituições em que esse sujeito se constitui enquanto tal. Ou seja, é uma luta em que a força individual se relaciona com as forças coletivas que configuram o presente; é uma luta que se faz entre os limites e as possibilidades das estruturas do poder moderno e que visa o refazer de normas e a criação de um espaço de inclusão. É, de certo modo, uma luta para que a ordem e a lei das estruturas do poder moderno prevejam um espaço mais inclusivo para o modo como os sujeitos constituem a sua individualidade. Esta luta processa-se, então, numa plataforma de inter-subjetividade que se visa transformar.
- O segundo foco, embora se constitua na luta entre indivíduos e as estruturas de poder moderno – na medida em que é uma luta do presente – corresponde a uma outra arena: a arena das possibilidades de se ser sujeito. Foucault desafia a explorar as possibilidades de uma subjetividade para além da individualidade do presente, ou seja, para além da subjetividade possibilitada pela ideia de unidade do homem, da história e do sujeito delineados pela racionalidade moderna. Este foco de luta, em que criamos um desfazimento relativamente às estruturas do poder moderno, nos quais nos tornamos indivíduos, é um exercício de intra-subjetividade. Neste exercício, são criadas as condições para nos transformarmos enquanto sujeitos, isto é, para explorarmos *o que poderíamos ser* e, assim, participarmos – com o nosso devir e singularidade⁶ – na edificação de alternativas ao contexto histórico em que nos encontramos.

Nesta procura de novas formas de subjetividade – de novas formas de nos explorarmos enquanto sujeitos – a luta é especialmente significativa quando nos defrontamos com a sobrevalorização do direito no âmbito da racionalidade moral-prática e a uma sobrevalorização da técnica no âmbito da racionalidade cognitivo-instrumental, a que se assistiu no segundo período do projeto da modernidade. Tanto um caso como o outro implicaram uma secundarização da ética enquanto modo de orientação da razão e de exploração de possibilidades de atuação. Este detrimento da ética afastou da racionalidade moral-prática e cognitivo-instrumental as suas próprias aporias, silenciando-as em função de imperativos técnicos e jurídicos provenientes dos pilares do Mercado e do Estado. A contemporaneidade, privilegiando a procura de uma outra subjetividade, é intrinsecamente um projeto ético, na medida em que é pelo pensamento ético que se torna possível abrir o espaço necessário a um olhar crítico sobre o que somos e o que fazemos. Neste sentido, o pensamento ético da contemporaneidade é um campo por excelência para se pensar as consequências da racionalidade moderna e se agir no sentido de encontrar alternativas face aos excessos e incumprimentos da Modernidade.

6 No quadro da modernidade, o sujeito constitui-se face à figura do Indivíduo (com a sua unidade e estabilidade), sendo a sua subjetividade moldada no sentido da individualidade. No quadro da contemporaneidade, o sujeito constitui-se face à figura da Singularidade (com a sua contingência e mutabilidade), sendo a sua subjetividade moldada no sentido da alteridade.

5. ARQUEOLOGIA E MODERNIDADE | ARQUEOLOGIA E CONTEMPORANEIDADE

Existe uma íntima relação entre os projetos da modernidade e a arqueologia. A modernidade não só reúne as condições de possibilidade da disciplina, como a arqueologia contribuiu para a consolidação e crítica de alguns dos aspetos estruturantes do horizonte de sentido moderno⁷ (e.g. Olsen 2001; Lucas 2004; Thomas 2004). Reconhecendo esta proximidade entre a arqueologia e a modernidade, é também de reconhecer que o conhecimento que produzimos sobre o passado se encontra consignado ao conjunto de valores e de projetos que conformam a modernidade. Neste sentido, é necessário pensar nas condições de acesso à diferença do passado, para se compreender o conhecimento que produzimos e para se ensaiar as possibilidades de alargar as possibilidades para se aceder a tal diferença (Thomas *ibidem*).

Uma das principais estratégias que a arqueologia desenvolveu para dar a conhecer o passado é a periodização da diferença dos seus vestígios (Thomas *ibidem*; Lucas 2005; Olivier 2012). Assim, privilegiando um eixo temporal, a diferença é ordenada em diferentes sequências. Na edificação desta ordem, a arqueologia fez-se acompanhar de uma crítica epistemológica que visa aferir as opções metodológicas e as estratégias de técnicas com as quais: se identifica a diferença, se procede à sua delimitação de um modo objetivo e, por último, se consoma a sua ordenação em períodos. Nesta orientação disciplinar, que se encontra em articulação com um determinado desenvolvimento da racionalidade cognitivo-instrumental da modernidade⁸, assiste-se a uma valorização da dimensão técnica da arqueologia, que remete para segundo plano a dimensão ética do saber arqueológico enquanto discurso sobre a diferença cultural⁹.

7 Veja-se, a título de exemplo, o modo como a história da arqueologia se entrecruza com a história dos movimentos nacionalistas (Díaz-Andreu 2007) e, como desta proximidade, a disciplina se converte numa força de consolidação do Estado-Nação como unidade política de referência para ordenar a geopolítica do globo (Thomas 2004: 96-118). A propósito da emergência das comunidades estado-nacionais, refira-se a ênfase que Benedict Anderson (2005) dá à consolidação de uma conceção linear e sequencial do tempo como forma das comunidades se imaginarem enquanto unidade soberana. Esta mesma conceção do tempo foi uma condição necessária para que a arqueologia se estabelecesse enquanto saber disciplinar (e.g. Schnapp 1997; Lucas 2001, 2005; Olivier 2012). Nesta conceção do tempo, joga-se também com a possibilidade de um imaginário acerca dos origens que trespassa a modernidade, sendo a arqueologia – com os métodos estratigráfico e tipológico e análise tecnológica – um saber privilegiado para edificar tal imaginário (Thomas *ibid.*: 149-170). Neste imaginário, ou nesta representação do mundo que se configura durante a modernidade, história e natureza são polos que organizam diferentes entidades e descrevem a sua transformação (evolução) ao longo do tempo. A figura do humano constitui-se nesta organização, na qual a arqueologia participa pela produção de um saber acerca dos homens anatomicamente modernos e das suas realizações: a arte, a escrita, a cidade e o estado, por exemplo (Thomas *ibid.*: 78-94). Com este saber, são criadas plataformas de diálogo com as diferentes meta-narrativas da modernidade (Pluciennik 1999), um diálogo no qual a figura do Indivíduo Moderno é naturalizada (Thomas *ibid.*: 119-148) e exibida nos diferentes espaços de comemoração/ disciplinarização da modernidade (Bennet 2004). Neste binómio comemoração/disciplinarização, a arqueologia está comprometida com a política do património da modernidade (Guillaume 2003) e constitui-se enquanto um saber biopolítico (Foucault 2010), ao serviço dos Estados-Nação que desenvolvem tal política. Enquanto saber biopolítico, a arqueologia desenvolve diferentes estratégias de atualização dos projetos do Estado-Nação e da figura do indivíduo moderno que subjaz a esta unidade política. Assim, em relação com outros saberes, a arqueologia vai engendrando os mecanismos para a consolidação do Indivíduo como figura de referência para disciplinar a subjetividade; para orientar as possibilidades de ser-se sujeito no sentido da individualidade moderna (Thomas *ibid.*: 140-148). Ou seja, o diálogo entre a arqueologia e os diferentes movimentos ideológicos, forças políticas, agentes sociais, espaços públicos e privados do projeto sociocultural da modernidade é uma malha intensa de ligações; uma malha na qual se constituem a arqueologia e a modernidade.

8 Nomeadamente com o desenvolvimento do segundo período do projeto sociocultural da modernidade proposto por Boaventura Sousa Santos (1994), que apresentamos no ponto anterior. A este propósito, refira-se o caso da arqueologia de salvamento, na qual da dinâmica que se cria entre o saber técnico e o mercado emergem volumosas bases empíricas, que se acumulam sem o estudo devido. A salvação pelo registo que legitima esta dinâmica baseia-se no princípio de que a aplicação de um conjunto de métodos permite a produção de dados objetivos que, oportunamente, podem ser reavaliados em futuros projetos de investigação. Sem desconsideração para os trabalhos que são feitos neste contexto, é também preciso ter em conta que uma intervenção arqueológica é desenvolvida na relação de agentes concretos, com diferentes esquemas de interpretação, que conformam estes dados e cuja perspetiva, por vezes, se perde face na standardização que orienta estas intervenções. Sobre esta questão, J. Thomas (2004: 76-77) chama a atenção para a relação desta questão com o divórcio entre a ontologia e a epistemologia que anima a modernidade e, com o qual, o diálogo entre o presente e o passado é reduzido à aplicação de um conjunto métodos, considerados universais, e que não têm em conta a singularidade de sítios arqueológicos e a singularidade dos agentes que os trabalham.

9 No quadro desta orientação, o conhecimento arqueológico, e a diferença cultural a que ele se refere, é produzido sem ter em atenção a singularidade dos objetos de estudo a partir dos quais é edificado. O nivelamento dos objetos de estudo e, por conseguinte, dos inquéritos, embora necessários à coesão da disciplina, funciona também como entrave à compreensão da diferença do passado, na medida em que, tal diferença só é reconhecida no caso de se manifestar na inteligibilidade de um inquérito decorrente da valorização da epistemologia e da técnica enquanto garantia de validade de conhecimento. Neste caso, é de salientar que a diferença do passado só será reconhecida na sua ligação de continuidade com o presente; não há espaço para acolher o passado na sua radical diferença. Esta imagem

Com a subvalorização da dimensão ética da prática arqueológica, há um “empobrecimento” da experiência dos vestígios materiais do passado. Este empobrecimento é uma consequência do desenvolvimento de um inquérito que privilegia a aferição desta mesma experiência em função das regras internas dos métodos que a conduzem. Ao privilegiar as regras internas dos métodos, o sujeito tende a afastar do conhecimento tudo aquilo que não tem lugar na lógica dos métodos de análise. Deste empobrecimento da experiência dos vestígios resulta, por um lado, um estreitamento das possibilidades de fazer emergir um conhecimento que dê conta da diferença do passado e, por outro lado, um confinamento das possibilidades dos arqueólogos se afirmarem enquanto sujeitos concretos e assumirem um papel enquanto atores na compreensão da diferença cultural¹⁰; uma compreensão da diferença que pode ser usado enquanto força de oposição à espiral concentracionária e exclusivista da modernidade enquanto projeto sociocultural (Santos 1994).

O “empobrecimento” da experiência do passado aludido no parágrafo anterior é discutido por diferentes arqueólogos. O volume editado por John Bintliff e Mark Pearce (2012) discute este “empobrecimento”, questionando o papel da “renovação” teórica em arqueologia e renovando a necessidade de se promover uma posição de reflexividade, ecletismo e ceticismo saudável orientada no sentido da pluralidade. Este “empobrecimento” é também discutido por outros autores, chamando a atenção para diferentes possibilidades de superação. Refira-se a posição de Kristian Kristiansen (2014), que argumenta no sentido do desenvolvimento de uma arqueologia de base científica, vendo com bons olhos a aplicação de analíticas oriundas de outras disciplinas como forma de visitar as orientações teóricas e metodológicas em arqueologia. Tais ferramentas de análise são uma estratégia para criar redes de dados, colocar em diálogo uma série de vestígios e, assim, exceder as tradicionais formas do discurso a amplas escalas de análise. Este projeto de rede e de tratamento de múltiplas bases empíricas com um mesmo conjunto de dispositivos de análise encontra-se na posição oposta a soluções que pretendem contrariar o “empobrecimento” focando-se na especificidade dos vestígios, como é o caso, por exemplo de Marie Louise Sørensen (2015), Tim Flohr Sørensen (2016) e Marko Marila (2017), que privilegiam aquilo que os vestígios apresentam de vago e incerto para edificar uma epistemologia mais aberta à singularidade que pode ser reconhecida nos objetos de estudo. Nestas últimas propostas, há um maior compromisso com as diferentes práticas que compõem o processo arqueológico; um compromisso a partir da qual parece possível explorar as especificidades disciplinares da arqueologia no sentido da criação de uma orientação teórica mais centrada nos objetos e procedimentos da disciplina (Lucas 2001; 2012; 2015).

No esforço de edificar uma epistemologia mais próxima daquilo que os vestígios apresentam de particular, há, por parte do pensamento de alguns arqueólogos, uma incorporação das orientações teóricas provenientes dos “novos materialismos” em discussão no âmbito das humanidades (e.g. Bennett 2010; Coole & Frost 2010; DeLanda 2006; Harman 2009; 2010, 2014; Latour 2005; Wolfendale 2014). Neste diálogo, a discussão em torno da vida social das coisas (Appudurai 1986; Renfrew 1986) é revisitada com uma preocupação de se pensar uma ontologia *com* as coisas, reco-

de continuidade permite que o projeto sociocultural da modernidade – no qual é edificada esta orientação do inquérito em arqueologia – seja naturalizado, usando esta imagem do passado como forma explicar os seus excessos e défices de incumprimento.

10 Note-se que da parte da comunidade de arqueólogos há uma preocupação com estas questões, como é visível o modo como o pensamento ético é discutido em diferentes obras (e.g. Silva e Correia 1998; Scarre e Scarre 2006; Vitelli e Colwell-Chanthaphonh 2006; Scarre & Coningham 2012; Sandis 2014). Há uma preocupação deontológica que orienta a discussão, ou seja, discute-se, fundamentalmente, o uso do saber arqueológico em diferentes contextos socioeconómicos e políticos. Porém, considerando as sugestões de E. Vilela (1998, 2011) e de B. S. Santos (1987, 1994, 2000, 2003) num quadro abrangente dos desafios colocados pela contemporaneidade, e de J. Thomas (2004: 223-248) no quadro específico da disciplina, torna-se necessário desenvolver esta questão no sentido de criar um diálogo entre a ética e a epistemologia que permita edificar um projeto de conhecimento de matriz ética. A este propósito, é de salientar o contributo dos volumes editados por Cristóbal Gnecco e Dorothy Lippert (2015) e Alejandro Haber e Nick Shepherd (2015) que, não só problematizam o papel da arqueologia enquanto uma prática de justiça social, como revisitam os pilares epistemológicos e disciplinares da arqueologia, denunciando a violência do paradigma dominante, as suas estratégias silenciamento de outras vozes sobre o passado, e procurando alternativas à tradição da disciplina.

nhecendo-lhes uma vida própria (ao lado dos humanos ou na ausência deles) e, por conseguinte, a necessidade de criar um discurso arqueológico que dê conta destas temporalidades (Thomas 2015). Este repto exige, deste modo, que a prática arqueológica seja orientada na produção de um conhecimento mais centrado nos vestígios materiais do passado e menos dirigido às solicitações de uma História global e contínua e à figura de Homem que lhe subjaz (e.g. Olsen 2003, 2010; Olsen et al. 2012). Estes “novos materialismos”, abalando a orientação antropocêntrica da disciplina, têm animado a arqueologia no sentido da revisitação do seu propósito enquanto saber. Nesta revisitação, assiste-se, assim, a um alargamento das possibilidades de se considerar objetos de estudos e campos de discussão, sendo apontados questões que desafiam o sentido das figuras do Humano e da História e, por conseguinte, do Sujeito criadas durante a modernidade (Olsen *ibidem*, *ibidem*; Olsen et al. *ibidem*; Olsen e Witmore 2015; Barrett 2014, 2017; Gomes 2017a, 2017b; González-Ruibal 2006, 2012; Hodder 2012; Hodder & Lucas 2017; Thomas 2015).

Os “novos materialismos”, ao multiplicarem os agentes do espaço social e ao criarem a necessidade de se pensar diferentes ontologias em função desses agentes, desafiam a arqueologia a repensar a imagem de História global e contínua possibilitada pela estabilidade e unidade da figura do Humano consolidada durante a modernidade. A este propósito, convém lembrar que, no projeto de constituição da História global e contínua, a arqueologia afirma-se como um saber acerca dos vestígios materiais e da sua temporalidade, que permite equacionar uma periodização da diferença do passado (Thomas 2004). Esta periodização, enquanto resposta a um conjunto de inquéritos que emergem da racionalidade moderna, acaba por reproduzir um discurso enquadrado nas metanarrativas¹¹ que legitimam o projeto sociocultural da modernidade. Neste sentido, é necessário compreender as possibilidades que a arqueologia comporta para gerar (e gerir) um conhecimento, no qual se exceda o seu confinamento ao discurso imposto pela modernidade. No fundo, é centrando-se nestas possibilidades, e na gestão que se faz delas, que se pode encontrar uma alternativa para exceder os incumprimentos e excessos do projeto sociocultural da modernidade.

Para explorar as possibilidades da arqueologia na superação dos constrangimentos em que a modernidade a coloca, a par de uma revisão interna das orientações epistemológicas, é necessário compreender a natureza da prática arqueológica e, assim, analisar aquilo que a política de conhecimento valoriza e descarta na experiência dos vestígios materiais do passado (Shanks 1992; Shanks e Tilley 1987, 1992). Desta perspetiva, a arqueologia pode ser entendida como um trabalho de mediação que coloca os vestígios do passado em diálogo com agentes do presente (Shanks *ibidem*, 2012; Lucas 2012). Este trabalho de mediação apresenta diferentes poéticas (Shanks *ibidem*; 2012), isto é, diferentes possibilidades de criar uma ligação entre o passado e o presente. No quadro da modernidade, a cronopolítica tem sido a poética privilegiada de se fazer a ligação (Witmore 2013); uma cronopolítica que atualiza o projeto de história global e contínua. O desenvolvimento desta política acabou por silenciar outras possibilidades poéticas, designadamente, a possibilidade de a arqueologia se afirmar enquanto um saber sobre a memória das coisas (Olivier 2012); um saber sobre o que memória tem de descontínuo e fractal e no qual a arqueologia se afirma enquanto trabalho de tradução (Lucas 2012), no qual se pode compreender a irredutibilidade dos vestígios e ensaiar diferentes estratégias de aceder à diferença do passado¹². Uma irredutibilidade que resiste

11 Como é o caso do conjunto de teorias do contrato social, que anteriormente foram referidos a propósito dos pilares de regulação da modernidade (Santos 1994; ver também o trabalho de M. Pluciennik (1999, 2002) acerca das possibilidades de se escrever sobre a pré-história e o modo como as narrativas disponíveis se articulam com diferentes metanarrativas da modernidade).

12 Refira-se que a perspetiva da arqueologia como um trabalho de mediação/tradução material possibilita equacionar o conhecimento do passado como: uma prática genealógica (inspirada em Foucault 2008, e.g. Shanks 1992, 2007); um exercício de desconstrução (com o pensamento de Derrida 1976, e.g. Shanks *ibidem*, *ibidem*); uma procura de paradigmas (seguindo o pensamento de Agamben 2009, e.g. Vale 2015); ou um campo de desdobramento das infinitas para-ficções usadas na edificação do passado (Alves Ferreira 2019). Ou seja,

à tendência homogeneizadora da modernidade e, assim, se abre aos desafios da contemporaneidade na procura de alternativas ao presente que nos é dado a experimentar.

6. A ARQUEOLOGIA COMO TRABALHO DE MEDIAÇÃO E TRADUÇÃO

De um ponto de vista “etnográfico”, a prática arqueológica pode ser entendida enquanto um ofício que, articulando esquemas de análise científicas e humanistas, desenvolve um trabalho de mediação com os vestígios do passado (Shanks 1992, 2007; Shanks e McGuire 1996). Tal trabalho de mediação assenta num conjunto de estratégias de redistribuição espacial dos vestígios¹³. Um trabalho de redistribuição no qual que os vestígios são ressignificados à luz das analíticas do presente e transformados pelas condições em que fazemos a sua experiência.¹⁴ A arqueologia faz-se, então, enquanto um trabalho com os vestígios do passado, visando a sua exploração enquanto mediadores de sentido¹⁵, com os quais podemos refazer o nosso conhecimento do Passado e, assim, refazer a imagem que temos do presente. Pela prática arqueológica, as condições materiais da experiência do presente são refeitas na medida em que, tratando-se de uma intervenção material, a arqueologia faz emergir, pela redistribuição dos vestígios, novas unidades materiais: as coleções de artefactos, os cortes estratigráficos e as ruínas, por exemplo. Estes novos dispositivos materiais acionam novos circuitos espaciais, transformando as condições em que o passado é dado a experimentar no presente.

A perspetiva acima mencionada é desenvolvida por vários autores (e.g. Edgeworth 2003, 2006; Winner 1980; 1993, Yarrow 2003, 2006, 2008, 2010) que, centrando-se em diferentes aspetos da prática arqueológica, exploram o papel dos diferentes agentes nas diferentes dinâmicas que se constituem neste trabalho de mediação acionado pelos arqueólogos. Nesta problematização, é de destacar o modo como Gavin Lucas (2001, 2012) qualifica a mediação desenvolvida pelos arqueólogos. Este autor salienta que a mediação desenvolvida pelos arqueólogos é uma intervenção material, sendo desenvolvida através de um conjunto de tarefas de materialização dos vestígios (Lucas 2001). A escavação é uma tarefa de materialização; uma tarefa que, obedecendo a um conjunto de procedimentos metodológicos, permite que o passado se materialize em vestígios. A tarefa da escavação faz-se acompanhar de tarefas de registo (gráfico, fotográfico e descritivo) que, por sua vez, materializam esses vestígios noutros suportes. Com estas materializações é constituído um conjunto de objetos de estudo que, com a sua iterabilidade, permitem o desenvolvimento do estudo passado. Esta iterabilidade é possível porque estas tarefas de materialização (a escavação, o desenho, a fotografia e a escrita) são desenvolvidas enquanto projetos de tradução (Lucas 2012).

é uma perspetiva que tem sido desenvolvida por diferentes autores e, a partir das quais, é possível alargar as possibilidades da arqueologia enquanto uma prática de compreensão.

13 É uma redistribuição espacial no sentido literal da expressão. Os vestígios, pela escavação, são deslocados das suas condições de jazida e, em gabinete, são constantemente reagrupados em função da sua natureza (cerâmica, líticos, por exemplo) e de diferentes inquéritos (tipológico, tecnológico ou contextual, por exemplo). Neste sentido, à pesquisa arqueológica é inerente uma prática de redistribuição espacial, sendo necessária tal redistribuição para que seja produzido conhecimento.

14 Pode ser feito um paralelismo entre este ponto de vista e a leitura que Michel de Certeau (1982) faz da operação historiográfica. Para De Certeau, fazer história é uma prática social que se processa num conjunto de lugares, de acordo com um conjunto de regras internas e numa prática escriturária. Quando se refere ao conjunto de regras internas, salienta que a pesquisa é um trabalho de redistribuição de fontes, isto é, a consulta dos documentos num arquivo exige que se redistribuam ordens previamente estabelecidas em função de inquéritos que visam produzir um conhecimento. Neste trabalho, as séries de documentos dão origem a outros conjuntos, com outra ordem. É um trabalho que, pela redistribuição, permite transformar os documentos: “Não se trata apenas de fazer falar estes “imensos sectores adormecidos da documentação” e dar voz a um silêncio, ou efetividade a uma possibilidade. Significa transformar alguma coisa, que tinha a sua posição e o seu papel, em alguma outra coisa que funciona diferentemente” (ibidem: 83).

15 Refira-se que, neste quadro, os vestígios não são intermediários de um processo de descoberta do passado, aferido metodologicamente e validado num quadro epistemológico. Ou seja, os vestígios não são equacionados enquanto elementos passivos com um significado encriptado a ser decodificado num quadro de regras rígido. Os vestígios são apreendidos na sua alteridade; são elementos que, na sua diferença, interpelam os arqueólogos, levando-os a ensaiar diferentes estratégias para compreender (e mediar) essa diferença.

A mediação, e as práticas de materialização que lhe são inerentes, é um trabalho de tradução material porque é desenvolvida no sentido de traduzir os vestígios para outros suportes, para possibilitar a sua partilha com a comunidade (ibidem). Veja-se o exemplo de uma estrutura pétreia que, no processo arqueológico, é traduzida, pelo desenho e pela fotografia, para outro tipo de suporte. É neste sentido que Gavin Lucas (ibidem) entende o trabalho de mediação como um trabalho de tradução material: a estrutura pétreia foi traduzida – pelo desenho – para um conjunto de linhas num suporte de papel. Esta tradução da estrutura – o desenho – permite facilitar a sua circulação, dando a possibilidade da sua experimentação a outros agentes e, por conseguinte, exponenciando as possibilidades de outros agentes contribuírem para a sua compreensão. Outras agentes que, aportando novas perspetivas, expandem o trabalho de mediação. Deste contínuo trabalho de mediação/ materialização/ tradução que se desenvolve nas estações arqueológicas resulta a edificação de arquivos, a partir dos quais o conhecimento destas estações pode ser desenvolvido.

A transformação dos sítios arqueológicos em arquivos é um trabalho de cópia (ibidem). Porém, sendo um trabalho de tradução, não é um movimento unidirecional. Por um lado, pode-se dizer que a cópia é uma representação do original, o que corresponde a dizer que o arquivo é uma representação da estação arqueológica. Porém, essa representação depende das possibilidades técnicas de copiar, o que quer dizer que apenas podemos representar do original aquilo que a técnica de cópia permite. Deste modo, adquirindo-se técnicas mais sofisticadas de cópia, pode-se contribuir para um melhor conhecimento do original, na medida em que tais técnicas podem expandir as formas como nos relacionamos e estudamos o original, ou seja, a estação arqueológica depende do projeto de arquivo que temos. Assim, o trabalho de cópia é uma forma de conhecer o original, ou as opções de arquivo em arqueologia tecem as possibilidades de se conhecer a estação arqueológica. Por outro lado, há que ter em atenção que o projeto de arquivo é desafiado no processo de escavação das estações que, na sua especificidade, podem exigir que se repense as estratégias de cópia para garantir uma efetiva tradução. Neste sentido, a estação arqueológica e o seu arquivo não são entidades separadas, mas entidades que se constituem numa relação ou mediação técnica de tradução material que visa garantir que há uma iterabilidade no arquivo que viabiliza o estudo das estações arqueológicas.

7. A TRADUÇÃO COMO DIÁLOGO ENTRE A ÉTICA E A EPISTEMOLOGIA

Nesta tarefa de tradução joga-se com a cientificidade e a criatividade da disciplina, joga-se com a possibilidade de gerar objetos de análise e, assim, multiplicar as analíticas que usamos na nossa relação com os vestígios do passado. Porém, este trabalho de tradução não se trata de um trabalho errante, mas de um trabalho que se guia por um princípio de objetividade. A objetividade dos métodos que usamos na constituição do arquivo. Uma objetividade que assegura a compreensão dos processos de materialização que usamos e permite que o resultado desse processo seja usado noutros processos. Ou seja, é uma objetividade que não tem como objetivo fechar o trabalho, mas permitir a expansão da iterabilidade das traduções que se produzem no processo arqueológico (LAW 1997; Kohl 1998; Lucas 2001, 2012; Criado-Boado 2001).

Para descrever esta objetividade, Lucas (2012), inspirando-se nos estudos de sociologia da ciência (Lorraine & Daston 2007; Latour 2002), apresenta a objetividade como uma virtude epistémica. Enquanto tal, a objetividade, mais do conformar o conhecimento, é usada enquanto um valor para definir uma estratégia de estabelecimento de uma moral disciplinar. Ter como desafio a produção de um conhecimento objetivo é um projeto para que os investigadores usem esquemas de mediação da experiência que, na impossibilidade de serem os mesmos, apresentem pontos de

articulação que permitam a sua tradução. Uma tradução que permite que nos relacionemos com os trabalhos que cada um desenvolve e, nessa relação, possibilitar a atualização de um sentido de comunidade disciplinar; uma comunidade de arqueólogos com diferentes subjetividades e diferentes modos de a negociar (Criado-Boado 2001). Neste sentido, no trabalho de mediação que desenvolvemos enquanto arqueólogos, a objetividade enquanto virtude epistémica faz do trabalho de tradução uma questão de “dever” e de “juízo”:

- O dever da produção de um arquivo que torne possível a partilha da experiência e do conhecimento das estações arqueológicas; um dever de partilhar a partir do qual nos constituímos uma comunidade de arqueólogos, lançando, assim, as possibilidades de sermos arqueólogos;
- Um juízo que se processa no trabalho de mediação que a objetividade pressupõe, um trabalho que cria um mercado de intersubjetividade, a partir do qual podemos criar uma relação entre os diferentes arquivos que cada um produz; uma relação de mercado que faz expandir a economia arqueológica.

Uma expansão da economia arqueológica que é negociada por um princípio de objetividade e pela capacidade que tal objetividade tem em criar campos epistemológicos, ou campos com diferentes estratégias de mediação e de tradução. Este exercício de intersubjetividade, que permite a transformação do campo disciplinar, encontra um paralelo com o primeiro foco de luta que referimos a propósito do texto de Foucault (1995) que abordamos anteriormente acerca da contemporaneidade. O uso da objetividade enquanto virtude epistémica abre o espaço necessário para que a arqueologia seja revisitada enquanto disciplina científica que se forja no quadro dos poderes da modernidade. A abertura deste espaço faz-se pela criação de uma plataforma de intersubjetividade com a qual se procura incluir novas estratégias de mediação e tradução dos vestígios no sentido de garantir a sua objetividade e, assim, alargar as possibilidades da iterabilidade dos registos que tais estratégias permitem.

Para além da construção desta plataforma de intersubjetividade, a incorporação da objetividade como virtude pressupõe um trabalho de intra-subjetividade. A incorporação da objetividade pressupõe uma “técnica de si” em que o “dever e o juízo” implicam um “juízo de si” face ao mercado da disciplina. É um trabalho de intra-subjetividade na qual há uma interação entre a singularidade de cada arqueólogo e os imperativos da disciplina. É uma tensão na qual cada um revê as suas possibilidades e limites de se ser arqueólogo e da qual pode resultar uma política disciplinar mais inclusiva, na medida em que pode possibilitar a criação de diferenças no interior das comunidades de arqueólogos. É um trabalho no qual se combate a dimensão normativa e cristalizadora da objetividade, chamando a atenção para que o seu papel regulador do *dever* se faz ao acompanhar pelo *dever* que cada arqueólogo comporta no seu trabalho. Nesta relação com a objetividade, podemos reconhecer o segundo foco de luta com as estratégias de individuação modernas referido por Foucault (1995). No fundo trata de explorar a alteridade da própria disciplina, isto é, de imaginar o que seriam arqueólogos livres do “duplo constrangimento político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno” (ibid.: 238).

Neste exercício de intra-subjetividade, sendo um exercício de exploração da alteridade dos arqueólogos, é também uma prática em que se lançam as condições para se reconhecer a alteridade dos vestígios do passado. Isto é, o exercício da singularidade de cada arqueólogo talvez seja a condição necessária para enunciar a singularidade de cada vestígio do passado – uma singularidade que resiste às técnicas que usamos no processo de tradução e nos mostra um elemento irreduzível, no qual se enuncia a diferença do passado. Um elemento intraduzível que desafia a rotina do processo arqueológico; desafia a objetividade cristalizada. Um elemento irreduzível que, abalando a rotina do

processo arqueológico, nos proporciona um encontro com os limites e as possibilidades do arquivo que produzimos. O reconhecimento deste irreduzível – ou intraduzível – mostra o que de inefável existe em cada vestígio (Shanks 1997; Jorge 2002). Um inefável que dá ênfase à radical diferença dos vestígios (Introna 2009, 2014) e que nos coloca a responsabilidade de deixar a objetividade das traduções em aberto.

O irreduzível é aquilo que não se presta à tradução, é aquilo que resiste à sua ordem e, nesta condição, desafia a ensaiar novos métodos de tradução. Este irreduzível, enquanto algo que escapa à ordem e desafia à tradução, não permite estabilizar o campo epistemológico e, como tal, não permite a sua tradução enquanto verdade epistemologicamente aferida; enquanto tradução que obedece ao princípio e à virtude da objetividade e que cria o seu espaço no arquivo. Neste sentido, o irreduzível fica à margem do arquivo ou fora do arquivo, fica fora da possibilidade de se constituir uma verdade, enunciando apenas uma outra topografia de limites e possibilidades onde talvez a sua verdade seja traduzível. Uma vez fora do arquivo, a objetividade mostra-nos, porém, que nesta posição em que a tradução nos coloca, o caminho entre a epistemologia e a ética, que se desenvolvia como um caminho para a verdade, talvez seja outro. Objetivamente, face a um irreduzível, face a uma coisa que não conhecemos, ou seja, face à impossibilidade da sua tradução numa verdade, impõe-se a necessidade de sermos justos face à sua inalcançável diferença.

A tradução, pelo intraduzível, mostra-nos que o acesso à diferença do passado está interdito. A diferença enuncia-se, sem nunca se formalizar. É uma zona de desconhecimento. É uma zona sem a verdade possibilitada pela epistemologia e com a qual apenas nos podemos ligar com um sentido de justiça. Com efeito, face a um vestígio que excede as nossas possibilidades de compreensão, o desafio é falar por aquilo que se apresenta como um testemunho em silêncio. Um testemunho que nada diz de sua justiça, a não ser apresentar-se na sua intraduzível diferença. Mas que nessa condição, e com o nosso ímpeto de a conhecer, nos faz ensaiar diferentes modos de mediação. Novos modos de reconhecer a diferença; novos modos de mediar a distância entre o presente e o passado. Na exploração desta distância, talvez se consiga operar o deslocamento necessário para encontrar uma alternativa ao horizonte histórico delineado pelos excessos e incumprimentos da modernidade em que fazemos arqueologia.

8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A arqueologia nasceu entre as possibilidades do projeto sociocultural da modernidade (Thomas 2004). A vocação maximalista dos pilares de regulação e emancipação de tal projeto (Santos 1994) permitiram que os arqueólogos se fabricassem na emergência das ideias de Passado e Património (Bennett 2004; Díaz-Andreu 2007; Guillaume 2003; Thomas *ibidem*): uma ideia de património gizada no processo de identificação e regulação de recursos necessários ao desenvolvimento dos princípios do Estado, do Mercado e da Comunidade; uma ideia de passado consolidada entre a formalização dos protocolos que cada uma das lógicas de racionalidade necessita para se afirmar enquanto estratégia de emancipação. Ideias sobre o passado e o património que se cristalizam num horizonte de sentido pautado por um determinismo mecanicista, no qual o conhecimento tem o propósito de dominar e transformar o mundo (Santos 1987: 17). Um conhecimento com o propósito de organizar a diversidade do mundo e domesticar a sua mutabilidade. Um projeto de conhecimento no qual as ideias de passado e de património permitem expandir os processos de concentração/exclusão com os quais o projeto sociocultural da modernidade assegura a sua hegemonia (Santos 1994: 76). Um passado e património feito de vestígios cuja ordenação cronopolítica (Witmore 2013) concorre na edificação de uma figura de globalidade, continuidade e estabilidade do homem, da história e do

sujeito (Vilela 1998: 163). Vestígios de passados e patrimónios cuja globalidade, continuidade e estabilidade revertem a favor de uma subjetividade moldada pela “individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno” (Foucault 1995: 238). Um “duplo constrangimento” (ibidem) com o qual a arqueologia, enquanto prática do poder moderno, vai fabricando arqueólogos.

A contemporaneidade é uma estratégia de desajustamento relativamente às dinâmicas socio-culturais que compõem a modernidade enunciadas no parágrafo anterior. Um desajustamento a partir do qual é possível reconhecer a violência epistemológica (Vilela 1998) que subjaz aos processos de concentração/exclusão que, a diferentes níveis, atuam no modo como os arqueólogos emergem e se consolidam como agentes de saber no quadro da modernidade. No desajustamento proposto pela contemporaneidade, a arqueologia pode ser compreendida como prática de mediação que visa a exploração da poética dos vestígios do passado (Shanks 1992); uma mediação que, explorando e expandindo a imaginação dos arqueólogos (Shanks 2012), se desenvolve em exercícios de tradução material (Lucas 2012) que procuram dar conta da diferença do passado. Na procura dessa diferença, e no cuidado para com a sua tradução, jogam-se as condições para a recriação das gramáticas do processo arqueológico; para a recriação da sua objetividade. A recriação das gramáticas do processo arqueológico permite compreender a objetividade como uma virtude epistémica (Daston & Gallison 2007), que orienta a tradução no sentido de fazer justiça à diferença dos vestígios do passado e à singularidade do(s) arqueólogo(s) que os estudam. Neste diálogo entre a objetividade e a justiça joga-se com a possibilidade de um duplo movimento de libertação face aos constrangimentos do poder moderno: por um lado, de libertação dos vestígios do passado de inquéritos que condenam a sua singularidade ao silêncio; e por outro lado, de libertação dos arqueólogos das convenções que amordaçam as suas vozes num só discurso. Na procura da singularidade de cada vestígio e na conformação da voz de cada arqueólogo há, então, a possibilidade de uma gramática que, pontualmente, desordena a globalidade, continuidade e estabilidade do homem, da história e do sujeito preconizadas pelo projeto sociocultural da modernidade; um gesto, ainda que precário, afronta a violência da pretensão à totalidade.

AGRADECIMENTOS

Este texto foi redigido no âmbito do plano de trabalhos da bolsa de pós-doutoramento SFRH/BPD/100203/2014 cedida pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Agradeço a Susana Soares Lopes a discussão de algumas das ideias apresentadas e a Julia Roberts a revisão do resumo em inglês.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, Giorgio (2009), *The Signature of All Things. On Method*. Brooklyn: Zone Books.
- ALVES-FERREIRA, Joana (2019), “Parafictions: a polaroid archaeology”. In Lesley McFadyen e Dan Hicks (eds), *Archaeology and Photography. Time, Objectivity and Archive*, London/New York: Bloomsbury Publishing Plc, pp. 96-106.
- ANDERSON, Benedict (2005). *Comunidades Imaginadas. Reflexões sobre a origem e expansão do nacionalismo*. Lisboa: Edições 70.
- APPADURAI, Arjun (ed.) (1986), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BARRETT, John (2014), “The material constitution of humanness”. *Archaeological Dialogues* 21 (1): 65-74.

- BARRETT, John (2017), "Comment on 'The symmetries and asymmetries of human-thing relations. A dialogue". *Archaeological Dialogues* 24 (2): 137-138.
- BENNETT, Jane (2010), *Vibrant matter*. Durham (NC): Duke University Press.
- BENNETT, Tony (2004), *Pasts beyond memory. Evolution, Museums, Colonialism*. London/New York: Routledge.
- BINTLIFF, John; PEARCE, Mark (eds) (2012), *The death of archaeological theory?*. Oxford/Oakville: Oxbow Books.
- CANTISTA, Maria José (2006), *Filosofia Contemporânea. I Volume*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- CARVALHO, Adalberto Dias (2000), *A Contemporaneidade como Utopia*. Porto: edições Afrontamento.
- COOLE, Diana; Frost, Samantha (eds) (2010), *New materialisms*. Durham (NC): Duke University Press.
- CRIADO-BOADO, Filipe (2001), "Problems, functions and conditions of archaeological knowledge". *Journal of Social Archaeology* 1: 126-146.
- DASTON, L.; GALLISON, Peter (2007), *Objectivity*. New York: Zone Books.
- DE CERTEAU, Michel (1921), *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- DELANDA, Manuel (2006), *A new philosophy of society*. London: Continuum
- DERRIDA, Jacques (1976), *Of Grammatology*. Baltimore/London: The John Hopkins University Press.
- DÍAZ-ANDREU, Margarita (2007), *A World History of Nineteenth-Century Archaeology. Nationalism, Colonialism, and the Past*. Oxford: Oxford University Press.
- EDGEWORTH, Matt (ed.) (2006), *Ethnographies of archaeological practice*. Lanham, MD: Altamira Press.
- EDGEWORTH, Matt (2012), "Follow the cut, follow the rhythm, follow the materials. *Norwegian Archaeological Review* 45 (1): 76-92.
- FOUCAULT, Michel (1995), "O Sujeito e o Poder". In Hubert. L. Dreyfus e Paul Rabinow (org.), *Michael Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*, pp. 231-249. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária.
- FOUCAULT, Michel (2008), "Nietzsche, a genealogia e a história". In Roberto Machado (org.) *Microfísica do Poder*, pp. 15-38. São Paulo: Edições Graal.
- FOUCAULT, Michel (2010), *Nascimento da biopolítica*. Lisboa: Edições 70.
- GNECCO, Cristóbal; LIPPERT, Dorothy (2015), *Ethics and Archaeological Praxis*. New York: Springer.
- GOMES, Sérgio (2017a), "Vestígios para um amanhã". *Biblos* 3.^a Série 3: 169-192.
- GOMES, Sérgio (2017b), "A arqueologia como ofício de materialização, compreensão e acontecimento". *Conimbriga* 56: 5-40.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo (2006), "The Past is Tomorrow. Towards an archaeology of the vanishing present". *Norwegian Archaeological Review* 39 (2): 110-125.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo (2012), "Hacia otra arqueología: diez propuestas". *Complutum* 23(2): 103-116.
- GUILLAUME, Marc (2003), *A política do património*. Porto: Campo das Letras.
- HABER, Alejandro; SHEPHERD, Nick (2015), *After Ethics. Ancestral Voices and Post-Disciplinary Worlds in Archaeology*. New York: Springer.

- HABERMAS, Jürgen (1981), "New Social Movements". *Telos*, 49: 33-37.
- HARMAN, Graham (2009), *Prince of networks: Bruno Latour and metaphysics*. Melbourne: Re.press.
- HARMAN, Graham (2010), *Towards speculative realism*. Winchester: Zero Books.
- HARMAN, Graham (2014), "Entanglement and relation". *New Literary History* 45: 37-49.
- HODDER, Ian; LUCAS, Gavin (2017), "The symmetries and asymmetries of human–thing relations. A dialogue". *Archaeological Dialogues* 24 (2): 119-137.
- HUYSSSEN, Andreas (1986), *After the Great Divide*. Bloomington: Indiana University Press.
- INTRONA, Lucas (2009), "Ethics and the speaking of things". *Theory, Culture and Society* 26(4): 25-46.
- INTRONA, Lucas (2014), "Ethics and flesh: being touched by the otherness of things". In B. Olsen e Þ. Pétursdóttir (eds) *Ruin memories: materialities, aesthetics and the archaeology of the recent past*, pp. 41-61. Oxford: Routledge.
- JORGE, Susana Oliveira (2002), "O 'monumento' de Castelo Velho no quadro dos recintos murados monumentais do terceiro e segundo milénio a.C. da Península Ibérica". *Património/Estudos* 3: 145-164.
- KELSEN, Hans (1962), *Teoria Pura do Direito*. Coimbra: Arnado.
- KOHL, P. (1998), "Relativism, objectivity and the politics of the past: Beyond caricature and polemics and towards a healthy archaeology". *Archaeological Dialogues*, 5(1), 30-34.
- KRISTIANSEN, Kristian (2014), "Towards a new paradigm? The Third Science Revolution and its Possible Consequences in Archaeology". *Current Swedish Archaeology* 22: 11-34.
- LAW – Lampeter Archaeology Workshop (1997), "Relativism, Objectivity and the Politics of the Past: Lampeter Archaeology Workshop". *Archaeological Dialogues*, 4(2), 164-184.
- LASH, Scott; URRY, John (1987), *The end of organized capitalism*. Oxford: Polity Press.
- LATOUR, Bruno (2002), "Morality and Technology. The End of means". *Theory, Culture & Society* 19(5/6): 247-260.
- LATOUR, Bruno (2005), *Reassembling the social*. Oxford: Oxford University Press.
- LUCAS, Gavin (2001), *Critical Approaches to Fieldwork. Contemporary and Historical Archaeological Practice*. London/New York: Routledge.
- LUCAS, Gavin (2004), "Modern Disturbances: On the Ambiguities of Archaeology". *Modernism/Modernity* 11 (1): 109-120.
- LUCAS, Gavin (2005), *The Archaeology of Time*. London/New York: Routledge.
- LUCAS, Gavin (2012), *Understanding the Archaeological Record*. New York: Cambridge University Press.
- LUCAS, Gavin (2015), "The mobility of theory". *Current Swedish Archaeology* 23: 13-32.
- MARILA, Marko (2017), "Vagueness and Archaeological Interpretation: A Sensuous Approach to Archaeological Knowledge Formation through Finds Analysis". *Norwegian Archaeological Review* 50(1): 66-88.
- OLIVIER, Laurent (2012), *The dark abyss of time. Archaeology and Memory*. Lanham/ New York/ Toronto/ Plymouth: Altamira Press.
- OLSEN, Bjørnar (2003), "Material Culture after Text: Re-Membering Things". *Norwegian Archaeological Review* 36 (2): 87-104.

- OLSEN, Bjørnar; WITMORE, Christopher (2015), "Archaeology, symmetry, and the ontology of things: A response to critics". *Archaeological Dialogues* 22 (2), 187-97.
- OLSEN, Bjørnar J. (2001), "The end of history? Archaeology and the politics of identity in a globalized world". In R. Layton, P. Stone e J. Thomas (eds), *Destruction and Conservation of Cultural Property*, pp. 42-54. London: Routledge.
- OLSEN, Bjørnar J. (2010), *In defense of things. Archaeology and the ontology of objects*. Lanham/ New York/ Toronto/ Plymouth: Altamira Press.
- OLSEN, Bjørnar J.; SHANKS, Michael; WEBMOOR, Tomothy; WITMORE, Christopher (2012), *Archaeology. The discipline of things*. Berkley/ Los Angeles/ London: University of California Press.
- PLUCIENNICK, Mark (2002), "The invention of hunter-gatherers in seventeenth-century Europe". *Archaeological Dialogues* 9: 98-118.
- PLUCIENNIK, Mark (1999), "Archaeological narratives and other ways of telling". *Current Anthropology* 40, 653-678.
- RENFREW, Colin (1986), "Varna and the emergence of wealth in prehistoric Europe". In Arjun Appadurai (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, pp. 141-167. Cambridge: Cambridge University Press.
- SANCHES, Manuela Ribeiro (2002), "O despertar da questão antropológica". In Manuela Ribeiro Sanches e Adriana Veríssimo Serrão, *A invenção do "Homem". Raça, Cultura e História na Alemanha do século XVIII*, pp. 11-26. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- SANDIS, Constantine (ed.) (2014), *Cultural Heritage Ethics: Between Theory and Practice*. Cambridge: Open Book Publishers,
- SANTOS, Boaventura Sousa (1987), *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Edições Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura Sousa (org.) (2003), *Conhecimento prudente para uma vida decente. "Um Discurso sobre as ciências" revisitado*. Porto: Edições Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura Sousa (1994), "O social e o político na transição pós-moderna". In Boaventura Sousa Santos (autor), *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*, pp. 69-101. Porto: Edições Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura Sousa (2000), *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência [Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática, Volume 1]*. Porto: Edições Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura Sousa (2011), *Portugal. Ensaio contra a autoflagelação*. Coimbra: Almedina.
- SCARRE, Chris; SCARRE, Geoffrey (eds) (2006), *The Ethics of Archaeology. Philosophical Perspectives on Archaeological Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCARRE, Geoffrey; CONINGHAM, Robin (eds) (2012), *Appropriating the Past: Philosophical Perspectives on the Practice of Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SERRÃO, Adriana Veríssimo (2002), "O "Homem" reinventado". In Manuela Ribeiro Sanches e Adriana Veríssimo Serrão, *A invenção do "Homem". Raça, Cultura e História na Alemanha do século XVIII*, pp. 27-41. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- SCHNAPP, Alain (1997), *The Discovery of the Past*. New York: Harry N. Abram, Incorporated.
- SHANKS, Michael (1992), *Experiencing the Past. On the Character of Archaeology*. London: Routledge.

- SHANKS, Michael (1997), "Photography and Archaeology". In B. L. Molyneaux (ed.), *The Cultural Life of Images. Visual Representations in Archaeology*, pp. 73-107, London: Routledge.
- SHANKS, Michael (2007), "Symmetrical Archaeology". *World Archaeology*, 39 (4), 589-596.
- SHANKS, Michael (2012), *The Archaeological Imagination*. Walnut Creek: Left Coast Press.
- SHANKS, Michael; TILLEY, Christopher (1987), *Social Theory and Archaeology*. Cambridge/Maldon: Polity Press.
- SHANKS, Michael; TILLEY, Christopher (1992), *Re-constructing Archaeology: Theory and Practice*. London/ New York: Routledge.
- SHANKS, Michael; MCGUIRE, Randy (1996), "The Craft of Archaeology". *American Antiquity*, 61: 75-88.
- SILVA, António Manuel; CORREIA, Virgílio, Hipólito (eds) (1998), *Profissão e Ética: Contribuição para um Debate sobre Deontologia Profissional na Arqueologia Portuguesa*. Porto: Associação Profissional de Arqueólogos.
- SØRENSEN, Marie-Louise Stig (2015), "'Paradigm Lost' – On the state of typology within archaeological theory". In: K. Kristiansen, L. Smedja, and J. Turek, eds. *Paradigm found. Archaeological theory – present, past and future. Essays in honour of Evžen Neustupny*. Oxford: Oxbow Books, 84-94.
- SØRENSEN, Tim Flohr (2016), "In praise of vagueness: uncertainty, ambiguity and archaeological methodology". *Journal of Archaeological Method and Theory* 23 (2), 741-763.
- SOVERAL, Eduardo Abranches (1994), "Modernidade e Contemporaneidade". *Filosofia. Revista da faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 11: 71-92.
- THOMAS, Julian (2004), *Archaeology and Modernity*. London/New York: Routledge.
- THOMAS, Julian (2015), The future of archaeological theory. *Antiquity* 89 (348): 1287-1296.
- VALE, Ana (2015), "Genealogia, tradução e paradigma na construção da arqueologia pré-histórica". *Estudos do Quaternário* 13: 48-54.
- VILELA, Eugénia (1998), *Do corpo equívoco. Reflexões sobre a verdade e a educação nas narrativas epistemológicas da modernidade*. Braga-Coimbra: Angelus Novus.
- VILELA, Eugénia (2011), "Arquipélagos de Sentido. Deslocações entre discurso, sentido e história". In Eugénia Vilela (ed.), *Arquipélagos de sentido. Estética(s) e Artes I*, pp. 9-21. Porto: Edições Afrontamento.
- VILELA, Eugénia (2010), *Silêncios tangíveis. Corpo, resistência e testemunho nos espaços contemporâneos de abandono*. Porto: Edições Afrontamento.
- VITELLI, Karen D.; COLWELL-CHANTHAPHONH, Chip (eds) (2006), *Archaeological Ethics*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- WINNER, L. (1980), "Do artifacts have politics?". *Daealus* 109: 121-136.
- WITMORE, Christopher (2013), "Which archaeology? A question of chronopolitics". In A. González-Ruibal (ed.), *Reclaiming Archaeology. Beyond the tropes of modernity*, pp. 130-144. London/ New York: Routledge.
- WOLFENDALE, Peter (2014), *Object-oriented philosophy*. Falmouth: Urbanomic Media
- YARROW, Tim (2003), Artefactual Persons: the relational capacities of persons and things in the practice of excavation. *Norwegian Archaeological Review*, 36(1), 65-73.

- YARROW, Tim (2006), "Sites of Knowledge: Different ways of knowing and archaeological excavation". In Matt Edgeworth (ed.) *Ethnographies of archaeological practice*, pp. 20-32. Lanham, MD: Altamira Press.
- YARROW, Tim (2008), "In Context: meaning, materiality and agency in the process of archaeological recording". In C. Knappett e L. Malafouris (ed.) *Material Agency. Towards a Non-anthropocentric approach*, pp. 21-37. New York: Springer.
- YARROW, Tim (2010), "Not knowing as knowledge: asymmetry between archaeology and anthropology". In D. Garrow e T. Yarrow (ed.) *Archaeology and Anthropology: understanding similarity, exploring difference*, pp. 13-27. Oxford: Oxbow Books.

