

# ARQUEOLOGIA E MODERNIDADE: UMA REVISITAÇÃO PESSOAL E BREVE DE ALGUNS ASPETOS DA OBRA HOMÓNIMA DE JULIAN THOMAS DE 2004

Vítor Oliveira Jorge<sup>1</sup>

“O problema (...) é que o pensamento moderno depende tão fortemente de fundamentos e origens, e contudo, em última análise, as origens dos povos e organizações contemporâneos parecem ser inacessíveis. Essa é uma das razões pelas quais a arqueologia tem sido tão importante para a modernidade e, no entanto, sempre falha em alcançar o que se espera dela: trazer o passado à sua presença total.”

(Thomas, 2004, p. 233)

“(...) o objeto que a arqueologia estuda – o passado – está ausente, e a disciplina busca continuamente um certo grau de certeza que é difícil de atingir.”

(*idem, ibidem*, p. 247)

## RESUMO

Em 2004, Julian Thomas (Universidade de Manchester), publicou uma obra importante: “Archaeology and Modernity”, na qual procurou mostrar que a arqueologia é uma ciência, uma disciplina e uma atividade que só poderiam ter surgido na nossa Modernidade, isto é, no período que se abriu com o século XVII europeu. Passados 16 anos, pode fazer-se um balanço e certamente propor alguns tópicos novos, ainda não abordados naquele livro, quer por opção do autor, quer pelo próprio desenvolvimento dos nossos conhecimentos. Esta comunicação pretende ser um pequeno contributo nesse sentido, muito embora assumindo um carácter pessoal e muito parcelar. Se em 2004 as conclusões e propostas finais do livro deviam ser discutidas, o tempo entretanto decorrido mudou obviamente o quadro das questões.

**Palavras-chave:** Modernidade, Arqueologia, Filosofia, Pensamento crítico.

## ABSTRACT

In 2004, Julian Thomas (University of Manchester), published an important work: “Archaeology and Modernity” in which he sought to show that archeology is a science, a discipline and an activity that could only have appeared in our Modernity, that is, in the period that opened with the European seventeenth century. After 16 years, we can take stock of it and certainly propose some new topics, not yet covered in that book, either at the option of the author, or because of the development of our knowledge. This paper intends to be a short contribution in that sense, although assuming its personal and very partial nature. If in 2004 the book’s final conclusions and proposals should be discussed, the time that has elapsed since then has obviously changed the picture of the issues.

**Keywords:** Modernity, Archaeology, Philosophy, Critical thought.

---

1. Instituto de História Contemporânea – FCSH-UNL; [vitor.oliveirajorge@gmail.com](mailto:vitor.oliveirajorge@gmail.com)

Acentuando que só com a Modernidade (fenómeno e período da história ocidental que tendeu a alastrar a todo o mundo, adquirindo facetas muito diversificadas; houve, claro, muitas formas de “modernização”) a arqueologia teria sido possível, o autor do livro que me serve de base de raciocínio refere como essa Modernidade é toda ela feita de contradições e paradoxos.

Algumas ideias centrais que caracterizam esse período da história ocidental – a admitir que pode ser considerado assim – são expostas logo nas páginas 2 e 3 (sem preocupação de hierarquizar os tópicos): capitalismo (num momento de grande desenvolvimento, e certamente a característica que envolve todas as outras...); aparecimento dos estados-nação; industrialização; desenvolvimento de comunicações e transportes; mercantilismo; controlo da violência pelo Estado; vigilância, fiscalização; luta política permanente; ampliação do modo de vida urbano; agitação, turbulência, mudança contínuas; declínio da tradição, nomeadamente das crenças religiosas; insatisfação, inquietação; permanente crítica da própria modernidade por si mesma; crises frequentes sem aparente resolução; fragmentação social, individualismo; legislação estatal para assegurar códigos laicos de conduta moral e manter a ordem; vontade de planeamento e de previsão do futuro; tendência para as “grandes narrativas” com a sua componente utópica, etc.

De facto, uma valorização do imanente em relação ao transcendente, de uma realidade material e “presente” em oposição à autoridade espiritual do “passado”, por um lado, e uma acentuação do “novo” (palavra quase mágica) relativamente ao antigo, tradicional, caduco, são, por assim dizer, tópicos quase obsessivos da Modernidade. A quem ingenuamente surpreendesse que a arqueologia (à letra, ciência das coisas antigas) pudesse precisamente ocorrer nesta altura (e só nela), Thomas volta a lembrar por exemplo, na página 53, que “(...) a arqueologia é também caracteristicamente moderna porque afirma que se pode criar conhecimento novo a partir de coisas materiais.” E, na página seguinte, acrescenta: “(...) a arqueologia usa coisas materiais para abordar aspectos do passado que não são referidos em nenhum texto escrito.” Por vezes, em todo o livro, aparece também a expressão “cul-

tura material”<sup>2</sup> ou, mesmo, o conceito mais genérico de “materialidade(s)”.

“Coisas materiais” são portanto, neste contexto, realidades que contrastam com documentos escritos, e que pertencem ao que o autor também designa “mundo material” (cf., por ex., p. 13). Esse mundo de conhecimentos potenciais, por oposição nomeadamente ao dos livros, tinha sido trazido à tona tipicamente pelo empirismo de um Bacon, representante, entre muitos outros, da “nova ciência” que a Modernidade fez emergir, sobretudo a partir do século XVII. Como é sabido, o racionalismo ocidental, no seu sentido genérico, pode ser tipificado, nas suas duas facetas, pelo mesmo Bacon, do lado da observação e valorização da realidade direta, e, do ângulo mais propriamente abstrato, por Descartes, consagrando sobretudo um pensamento de cariz matemático. Muito influenciado por Martin Heidegger<sup>3</sup>, Thomas irá ao longo do livro sempre criticar a dicotomia cartesiana mente-corpo, o que é coerente para quem não valorize a linha que, por Platão e Descartes, culmina em Hegel (“a substância é sujeito”), e que considera Descartes como o criador do sujeito moderno, sem o qual teria sido impossível Kant e de um modo geral todo o chamado “idealismo alemão” e, claro, mais perto de nós,

---

2. Conceito que, mais recentemente, o autor reviu, considerando-o “uma contradição nos termos”, com o que estou inteiramente de acordo (conversa pessoal).

3. Heidegger foi um dos maiores pensadores do século XX, apesar de ter aderido à ideologia nazi, como se tem vindo a comprovar cada vez mais. Mas isso nem por sombras elimina a sua importância filosófica. J. Thomas, na sua obra de 2004, justifica a esta luz (filosófica) a sua opção (fascínio pela obra heideggeriana), o que aliás se não tornaria necessário. Por exemplo, Žižek (que fez a sua tese sobre Heidegger em Liubliana), aborda o pensamento filosófico do autor alemão muitas vezes, nomeadamente em *O Sujeito Incómodo (The Ticklish Subject, 1999)*. Na introdução ao seu tratado sobre Hegel, *Menos Que Nada. Hegel e a Sombra do Materialismo Dialético* (tenho várias edições, cito a francesa, p. 18) Žižek cartografa sinteticamente o campo filosófico-ideológico atual em 4 posições, designando a 4ª como “pensamento da finitude transcendental (que culmina com Heidegger).” E Žižek acrescenta (ib.): A tese deste livro [“Menos Que Nada...”] é dupla: (1) há uma posição que escapa a estas quatro posições, a saber a de um desfasamento ou de uma ruptura pré-transcendental, a que Freud chama a pulsão; (2) esta dimensão constitui o próprio núcleo da subjetividade moderna.”

a obra crucial de um “anti-filósofo”, o psicanalista Jacques Lacan.<sup>4</sup>

A realidade material é pois um dos conceitos a debater aqui, bem como um outro que, percorrendo todo o livro, aparece logo na primeira frase que abre o mesmo: “A arqueologia investiga o passado por meio de coisas materiais.” (p. 1); refiro-me, claro, à noção de **passado**, naturalmente por oposição à de presente. É importante este aspecto, porque logo na mesma abertura da obra, Thomas concebe passado e presente em articulação relacional, referindo que não se trata apenas, em arqueologia, de reconstruir “como as coisas foram”, mas de “(...) estabelecer uma relação entre o passado e o presente.” (*ib.*). Essa relação (noção inspirada em Gadamer) impõe-nos uma compreensão de como ambos, passado e presente, estão em diálogo, através de uma distância produtiva que nos permite continuamente “(...) apreender mais, tanto acerca dos mundos passados como de nós próprios.” (*ib.*). Assim, pois, tentar dar um significado ao “passado” é o mesmo movimento de tentar compreender o nosso “presente”: uma atitude dialógica e não uma posição positivista, dominada pelo desejo de reconstituir, ou reconstruir, essa entidade inefável por excelência que seria “o passado”.

Por que razão este livro foi importante quando apareceu, nos princípios deste século, e ainda hoje nos convida à releitura e reflexão? Porque nesta síntese um arqueólogo, especialista do que em Portugal chamaríamos a Pré-história recente, claramente mostra como é fundamental, para cada um de nós, subir um degrau (no sentido da abstração, da teoria, do pensamento transdisciplinar) e tentar compreender, desde aí, por que é que a arqueologia passou a existir e quais as suas ligações multidireccionais com todo esse mundo que designamos Modernidade. Ou seja, tentar ver de um modo mais global por que motivo nos dedicamos a esta atividade, que condições a tornaram possível e mesmo atraente, para nós, para o público, para as instituições que a ensinam e promovem.

---

4. Numa época confusa como aquela em que vivemos, no dealbar da terceira década do século XXI, estou convencido que esta via é a mais produtiva para um pensamento progressista e lúcido, afastado das tendências pós-modernas e relativistas, e em particular de um fantasma que assola alguma arqueologia atual, a dos chamados “novos materialismos”, mesmo na sua dimensão mais consistente, a da “ontologia orientada para os objetos.”

Esta atitude teórico-filosófico-histórica não era nova em 2004 na trajetória de Thomas: perpassa toda a sua obra, e nomeadamente já antes, em 1996, ele nos tinha oferecido um livro tipicamente “heideggeriano”, “Time, Culture and Identity”, que subtitulou: “an interpretive archaeology” (uma arqueologia interpretativa, “corrente” que se insere nas arqueologias pós-processuais), e no qual abordava claramente alguns dos temas que aqui desenvolve. Como todo o investigador de qualidade, arguto e atento ao seu presente, Julian Thomas sempre tem mesclado produtivamente teoria e prática arqueológica, num balancear constante; assim a visão que nos dá do Neolítico das chamadas Ilhas Britânicas é extremamente rica e susceptível de inspirar, mesmo, a arqueologia continental. Esta atitude não é tão frequente quanto seria para desejar.

Mas voltemos ao livro, não para esgotar a sua rica extensão de questões (comentá-las daria outro livro...), mas para apenas aflorar alguns tópicos. O próprio autor, no prefácio (p. xi) apresenta-o como dividido em três partes: uma primeira, abarcando os dois capítulos iniciais, e correspondendo a uma exposição geral da interligação da arqueologia com a Modernidade; uma segunda, em que em sucessivos capítulos são abordadas questões de epistemologia, depois de processos históricos e naturais, da importância do estado-nação em toda esta problemática, do humanismo e da sua atenção à esfera individual, das relações entre profundidade e superfície, da mente, cognição, perceção e conhecimento, e finalmente do problema da matéria e materialidade. O livro remata com uma conclusão em que são apresentadas sugestões no sentido de uma “arqueologia contra-moderna”, ou seja, procurando contribuir para a superação do estado da arqueologia na Modernidade. Embora estando de acordo com grande parte do que aí se afirma, julgo que esse capítulo final seria decerto aquele que o próprio autor hoje gostaria eventualmente de reescrever, havendo ali “pano para mangas”, quer no sentido de um profícuo debate em torno do que lá está, quer em torno do que lá (do meu ponto de vista, é claro) não está.

Interrogação primordial: que é “o passado”, que significa “trazer o passado ao presente”, que significa o “lamento” (tão frequente entre nós, arqueólogos, que por vezes parecemos ser os autores de um “saber infeliz consigo mesmo”) de que o passado, supostamente o “objeto” da arqueologia, “se ausentou”?

O passado é uma representação, uma representação de uma das modalidades do tempo linear humano (não falo do tempo da física, assunto em que não sou competente), que evidentemente não é possível concretizar, e muito menos totalizar. Por isso, trata-se de um produto da nossa imaginação, de uma certa forma, mesmo, do nosso “delírio”, se quisermos. Tal como as outras duas figuras fantasmáticas daquele tempo humano linear, o presente e o futuro. Como tal, não pode ser objecto de qualquer “ciência”, de qualquer conhecimento que deseje reger-se por normas compartilhadas por uma comunidade de estudiosos, para atingir um objetivo por todos reconhecido como o mais certo, ou provável, em cada momento.

Que significaria, por exemplo, “presentificar” um qualquer “presente” que já decorreu? Quais as suas balizas? A que escala se daria essa presentificação? No caso concreto da arqueologia, seria podermos emergir, como numa espécie de filme, sonho ou pesadelo, numa realidade qualquer anterior à nossa, quais etnólogos de outro tempo, inserirmo-nos nessa realidade e nela sobreviver, para podermos dar conta das estruturas sociais e económicas, das representações, dos ditos e interditos desse espaço-tempo? ... Mas quais os seus limites, qual a forma de diálogo que poderíamos estabelecer com essa realidade fantasmática que se ausentou? É óbvio que o que digo é do domínio do impossível, ou da realidade virtual, ou de uma manifestação de alteração da minha consciência no sentido do total descolamento da realidade (para não dizer da demência).

Não, o objeto da arqueologia não pode ser o passado, nem podemos estabelecer genericamente o nosso método como uma dialogia entre duas representações ilusórias, o presente e o passado. Pois obviamente não há nada de mais diáfano e indefinível do que o presente.

Tudo o que de facto temos, individual e colectivamente, e sobre que se debruça a arqueologia, são ruínas ou vestígios, a descoberto, meio enterrados ou submersos, ou completamente invisíveis. Com isso nos confrontamos, sobre isso nos debruçamos, segundo regras e leis, com uma metodologia já firmada, procurando recolher o máximo de informação possível sobre algo, estendido num espaço, o qual perdeu sentido para a vida moderna, não tem hoje função. Ora o poder moderno não deixa nada de fora, é global, e nenhuma caracterização desse poder pode jamais esquecer que ele é exercido, sobre-

tudo a partir dos anos 70 do século XX, no quadro de um capitalismo neoliberal e de uma sociedade de consumo hedonista que é hoje, para falar depressa, o novo “ópio do povo”. Todos estamos nela, todos fomos absorvidos por ela.

A essa massa imensa, dispersa, desigual, tantas vezes abandonada, das ruínas ou vestígios de vidas anteriores, não chamaria de modo algum “registo arqueológico” (tradução do inglês “archaeological record”), porque um registo se conota em geral com uma autoria e com uma intencionalidade definida ou definível, mas antes e apenas **realidade arqueológica**. A realidade arqueológica está aí, e é o nosso foco de trabalho por excelência. Essa intervenção “reanima” um local em princípio abandonado, pois é uma tarefa de equipa, no qual se confrontam discursos e propostas, metodologias, etc. Claro que a sua caracterização como sítio arqueológico digno de intervenção implica todo um trabalho prévio, pleno de condicionalismos de toda a espécie, e um trabalho ulterior, nomeadamente de gabinete, laboratório, museu, também sujeito a muitas condicionantes, como bem sabemos.

Que procuramos com toda essa atividade? Parto aqui da experiência paradigmática de um caso particular de arqueologia terrestre em ambiente rural, porque a arqueologia em geral defronta-se com uma amplitude muito grande, diversificada, de situações. E assumo-a como uma investigação (o que já vai sendo raro...), a única que merece o nome de ciência. Procuramos transformar as características de um local, sobre o qual vamos exercendo uma ação de decapagem (“escavação”), num conjunto de modelos, trabalháveis fora desse local, a duas ou mais dimensões. Como todos os sítios arqueológicos são contentores de unidades mais pequenas de informação, estas são registadas e, sempre que possível, sob a forma de amostras, transportadas para local de estudo. Estes artefactos (ou ecofactos) mais pequenos, exumados do artefacto maior que é o próprio local, são desse modo descontextualizados. Ficamos assim progressivamente com um sítio mais ou menos transformado pela nossa ação, e com um arquivo de dados potencialmente imenso. Só ambos, articulados, fazem sentido. O local é mudo e os registos são sempre esqueléticos, pobres, em relação a uma experiência subjetiva, irrepetível, que é a de uma escavação em curso. Todos temos a experiência da desilusão de voltar a um local que escavámos e depois foi restaurado e “musealizado”: quase todos os problemas

encontrados foram elididos no produto final visível, visitável, onde às vezes, para nosso espanto, encontramos “guias” a explicar coisas às pessoas, fascinadas com as histórias, coisas essas que nada, ou pouco, têm a ver com o que se passou connosco ali. Sim, há uma cumplicidade afetiva e intelectual dos arqueólogos com os sítios que abordaram, que corresponderam a uma parte mais ou menos longa das suas vidas, e que por vezes já não reconhecem, passada a tecnologia dos restauradores e “museógrafos”, em geral empresas que saltam de tarefa para tarefa. Para o arqueólogo um sítio arqueológico não é um local de tarefas: é um nó de vivências, intransmissível.

Que temporalidades encontramos na realidade arqueológica enquanto temos a felicidade de a estudar? Temporalidades locais, parciais, indícios de um antes e um depois, que na maior parte dos casos são difíceis de conectar entre si. Mais do que evidências, realidades facilmente explicáveis, deparamo-nos com aporias, com irresolúveis, isto é, com realidades físicas, materiais, que não são passíveis de interpretação numa dada fase da história dos trabalhos no local. Essas áreas, ou micro-áreas, devem ser assim acauteladas, protegidas, com paragem da intervenção, para um depois. Como um livro de que não percebêssemos uma passagem, mas nem por isso deixamos de continuar a ler, esperando um efeito de compreensão retroativa e contextual, mais à frente. As realidades arqueológicas, e em particular as muitas que a uma primeira abordagem nos aparecem como incompreensíveis, podem resultar da ação humana, eventualmente de dinâmicas naturais, mas, na maior parte dos casos, resultam de um imbricação – como toda a realidade arqueológica – entre o humano (intencional ou não) e o natural. Seria muito importante que, em vez de nos seus relatórios os arqueólogos reportarem apenas o que foi entendido, como se todas as peças de um eventual puzzle entroncassem umas nas outras, aplicando uma temporalidade linear à própria lógica hesitante e dialéctica do seu trabalho de campo, expusessem documentalmente as tais aporias, dúvidas, impasses, porque elas seriam cruciais para outros (ou eles próprios) mais tarde poderem prosseguir a pesquisa. Para esta ter de facto um cariz científico, quer dizer, ser tanto quanto possível recuperável por outrem.

Muito antes de servir para contar histórias, ou a história do sítio, da região, e para reconstituir seja o que for, etc., a atividade descrita reporta-se à incidência da atenção sobre um local, incidência que idealmen-

te não teria condicionalismos apertados de tempo (como qualquer outra pesquisa científica) nem de conclusões precipitadas por imposição exterior, alheia à dinâmica interna da pesquisa.

Onde está o “passado” em tudo isto?... mais uma vez, não tem sentido imediato tal fantasma, embora a experiência repetida de um local, por uma equipa, durante anos, essa sim, crie uma história, uma tradição mesmo, uma afinidade e uma afetividade (positiva ou negativa) entre as pessoas envolvidas, como já referi. A arqueologia é isto: um trabalho de equipa visando em última análise dar sentido(s) a um local desafetado pela Modernidade.<sup>5</sup> Se algum passado existe, é esse: a história da pesquisa e as etapas por que foi passando e as questões e hipóteses que foi desenvolvendo, e que tentam explicar a biografia do local, podendo apontar, evidentemente, para um âmbito mais alargado em termos de problemática. Porque é importante confrontar o público não com explicações domésticas, todas prontas, sobre um suposto “passado”, mas com problemas, perguntas, questões, sobre o diálogo que se foi estabelecendo ali entre suspeitas e certezas, entre hipóteses e confirmações, e... entre perguntas que não chegaram a ter resposta. É extremamente importante, crucial mesmo, saber conviver com a dúvida, a incerteza, a perda, em suma, com o carácter não-*Todo* da realidade, e portanto também com a contingência do nosso pensamento, que é parte dessa realidade.

Vejamos agora: coisas materiais, mundo material, cultura material, materialidade(s), que é isso?... Em última análise, o conceito de matéria e de materialismo reporta-nos para uma velha dualidade, a da substância (conceito que Thomas usa nalguns momentos do livro) e do sujeito. Ambos os conceitos são muito complexos nas suas diversas aceções, que atravessam toda a história da filosofia. Substância seria aquilo que persiste, que subjaz ao

---

5. Como esta tem horror ao vazio, e visa o ordenamento do território, a arqueologia insere-se aí, nesses “buracos” do “desenvolvimentismo”, em locais de paragem, onde depois ou ao mesmo tempo dos arqueólogos vêm (pelo menos idealmente) os restauradores e toda uma bateria de curiosos e jornalistas, fazer a mediação do local para os visitantes. Entretanto, os arqueólogos e outros cientistas com quem trabalham terão produzido uma vasta quantidade de publicações, e deverão, por uma questão ética, apresentar as suas conclusões numa brochura ou qualquer outro suporte que torne inteligível para outros o que ali se passou desde que se iniciaram os trabalhos.

que muda, ao que aparece; sujeito, reportar-se-ia à entidade pensante, ao ser humano precário que, perante a substância, procura dar dela uma explicação, compreendê-la. O filósofo esloveno Mladen Dolar, numa explicação notável pela sua clareza<sup>6</sup>, diz-nos que muitas realidades foram candidatas à ideia de substância; uma delas foi o materialismo. “Matéria”, pois, valorizada como o que é essencial, por oposição a ideia ou espírito; materialismo contra idealismo. Claro que isto é uma simplificação enorme. Dolar é um hegeliano nosso contemporâneo, como muitos outros, aliás, uma vez que Hegel foi o grande denegado da filosofia ocidental, começando porém, nos últimos tempos, o que é animador, a ter uma importância cada vez maior. Para Hegel, matéria era uma abstração pura, ao mesmo título de espírito: produtos do pensamento, realidades que nunca ninguém viu. Nesse sentido, valorizar a matéria como conceito-chave do nosso pensamento é uma simplificação irrisória. E Hegel, que não apreciava aforismos, tem também aquela célebre frase que já atrás invoquei, “a substância é sujeito”, o que vem na mesma linha, mas praticamente é o conceito-chave de toda a arquitetura fabulosa da sua filosofia dialética. Na verdade, quando penso em algo exterior a mim, quer o verbalize ou não, eu, como sujeito, estou já a entrar num “movimento” de mediação; ou seja, se considero que algo é substância, elemento supostamente último e universal, estou já a sair do modo da substancialidade, da lógica da conectividade. A substância é sujeito na medida em que é mediatizada pelo sujeito, e portanto mesmo a ideia de materialismo é imaterial. A matéria é uma ideia, um produto do pensamento. E daí que possamos também afirmar que o absoluto é sujeito, porque absoluto não é algo de transcendente e inacessível, de numenal, como na filosofia de Kant (que tem sido a base de quase todo o pensamento ocidental, o qual lamentavelmente retrogradou em relação a Hegel)<sup>7</sup>, mas representa uma realidade histórica, um conhecimento em que efetivamente é superada, no

6. Ver o vídeo, com bloco notas à mão: <https://youtu.be/UBlOABhRglo> (acedido em julho 2020).

7. O próprio Marx, o incontornável Marx, não entendeu totalmente Hegel, do qual partiu, deixando-nos uma obra notável sobre o capitalismo, a alienação, a ideologia, mas abrindo caminho a uma visão teleológica da história (o proletariado como portador providencial do futuro redentor da exploração) que, como se verificou, não acertou.

momento concreto (e apenas só nesse, porque nem a história nem o espírito jamais param) em que se efetiva, a dicotomia entre pensamento e realidade.

Voltando agora à minha circunstância concreta de arqueólogo: quando me debruço, com outro(a)s, sobre um sítio arqueológico, não me interessa nada estar a gastar tempo com especulações sobre a sua “materialidade” ou não. O que se nos coloca evidentemente são questões práticas e metodológicas (que obviamente são também teóricas) de como melhor abordar em conjunto uma realidade que, como em toda a ciência, é opaca, consistindo o nosso trabalho em procurar desfazer essa opacidade numa multidão de outras opacidades menores (os “dados”, os registos), esperando torná-los compreensíveis (ou pelo menos não tão opacos) através dos métodos aplicados, métodos esses validados pelas normas em vigor em arqueologia, que podemos e devemos sempre ampliar/corrigir criticamente e aplicar a cada caso com precisão e disciplina de grupo, dentro de um diálogo democrático. Estou de acordo nesse aspeto com Julian Thomas quando defende um trabalho colegial (p. 247 da obra em referência)<sup>8</sup> na direção das escavações. Foi aliás o que sempre praticámos, desde 1998, no sítio pré-histórico de Castanheiro do Vento, concelho de Vila Nova de Foz Côa. A exigência científica dessa colegialidade, repartindo responsabilidades e motivando pessoas em diálogo e confrontação, é evidentemente muito maior (e muito mais justa) do que a de uma direção unipessoal, em que em última análise é um diretor clarividente que decide do caminho a seguir.

Se sou arqueólogo, se identifico com outro(a)s um sítio como fazendo parte da realidade arqueológica, se estamos autorizados pela autoridade pública a aí intervir, estamos a fazê-lo em nome de toda a comunidade científica e não só: a ética é aqui absolutamente essencial. Estamos a servir de mediadores entre uma realidade única, que vamos inexoravelmente alterar, e todos os outro(a)s, não apenas em nome de uma racionalidade abstrata, mas de algo de

8. Cito Thomas, p. 247: “Talvez em algumas circunstâncias a posição de diretor do sítio seja realmente supérflua e até limite a riqueza do que pode ser dito sobre o sítio. Pode não ser totalmente irreal imaginar um projeto de campo executado como coletivo, ou no qual pessoas diferentes se revezem na direção de diferentes fases da investigação.” E acrescento: claro que isto pressupõe uma arqueologia de alto nível de qualidade em todos os aspetos, incluindo uma ética da lealdade e do rigor compartilhado.

muito concreto, irrepetível, em termos de memória de interesse universal (construída hoje, agora, bem entendido). Quando um geólogo recolhe as suas observações e amostras neste e naquele local, claro que ele trabalha adentro de uma ciência diferente, com as suas complexidades, subtilidades, e regras próprias, exigindo muita experiência, esforço e saber; mas ele atua – pelo menos muitas vezes – sobre realidades repetíveis, no todo ou em parte. Nós, como arqueólogos, operamos sempre sobre entidades singulares, e todo o nosso esforço consiste em tentar passar da sua universalidade abstrata (estéril) para a sua universalidade concreta (viva, rica, porque iluminando facetas da realidade que podem ser novas e mesmo, até, únicas). O arqueólogo é o cientista do espaço que mais tempo demora numa determinada parcela do território, a qual tem a obrigação de compreender em si, e na sua conectividade com outros sítios vizinhos e toda a paisagem em geral. Porque jamais os seres humanos se circunscreveram aos meros espaços que a Modernidade nos deixou para atuar como arqueólogos.

Quem, por exemplo, entrou alguma vez na gruta de Lascaux (na original) percebe intuitivamente do que estou a falar, quando refiro que a arqueologia é uma experiência simultaneamente racional e emocional (retroatimentando-se uma à outra): sei que é um caso extremo, porque essa experiência nos marca para toda a vida, mas serve para exprimir a experiência arqueológica no seu limite e no seu fascínio. Quando saímos da gruta de Lascaux, onde só podemos permanecer uns 20 minutos e entrar com um técnico<sup>9</sup> não nos perguntamos se acabamos de passar por uma realidade material ou espiritual. Percebemos sim, intuitivamente, que o que acabamos de ver nos prova, de forma impressionante, que os autores daquelas obras (melhor dizendo, de todo aquele espaço interior) eram já, no Paleolítico superior, pessoas como nós, extremamente complexas. Eis um exemplo de como a substância (uma realidade que desejaríamos que permanecesse para sempre, intacta, incólume ao tempo) é também sujeito. Ao olhá-la, com os olhos do ocidental do século XX, ao mergulhar no interior daquela cavidade, eu entro num mundo que era opaco na sua excecionalidade para um homem medieval, mesmo que ele tivesse por casualidade ali penetrado.

9. Pelo menos era assim em finais de 1996, quando fui autorizado a visitá-la.

Ou seja, há uma progressão do espírito humano, uma historicidade radical do mesmo: o que é para mim uma absoluta obra de arte, cujo sentido original (se é que o houve, em termos de “mistério” desvendado e explicado pelos seus autores – temos de nos lembrar da célebre elocução de Hegel de que os mistérios dos antigos egípcios eram também mistérios para eles mesmos) me escapa e acaba até por ser o menos importante, o que é que ele – esse sentido ou sentidos – seria para outras pessoas, de outros tempos/culturas: decerto algo de muito diferente do que me pode parecer, e algo que pode ter servido de base a narrativas muito diversas até ser selado no tempo até à sua descoberta casual.

É pois um absurdo estarmos a preocupar-nos com o facto de uma “coisa” ser material ou não. Há milhões de crucifixos, pois que a cena da crucificação é por assim dizer a mais importante, emblemática, tremendamente simbólica, da nossa cultura ocidental cristã.<sup>10</sup> Mas um crucifixo, mesmo que todo partido e reduzido a pedaços, é uma entidade material, espiritual, ambas ao mesmo tempo, ou o que queiramos chamar-lhe, sejamos crentes ou não?... um crucifixo, ou fragmento do mesmo, toca-nos, afeta-nos, porque é um elemento da nossa cultura. Ora é com a mesma disposição de espírito que temos de abordar um sítio arqueológico: ali, em algum ou alguns momentos do tempo, estiveram pessoas, seres humanos, os quais, em tudo o que fizeram, não procediam como um animal ou uma árvore, mas antes tinham autoconsciência e portanto um inconsciente (mesmo que, com toda a probabilidade, não estivessem conscientes disso – nós, europeus, levámos milénios até aparecer Freud!! E ainda há muita gente culta que não percebeu a sua importância...). Tinham intencionalidade, sabiam que iam morrer (qualquer que fosse a representação que disso construam) e também comunicavam uns com os outros, tinham segredos e malícia, copulavam e reproduziam-se não como animais, mas através desse “mais” (dessa fantasia que transforma a cópula “obscena” em ato cultural) que é essencial à reprodução humana, etc., etc. Nós sabemos que as suas vidas, a sua opacidade, permanecerá para

10. A pergunta que Cristo formula ao Pai na cruz é lancinante, terrível: “pai, por que me abandonaste?”. Sintetiza a nossa cultura. A religião cristã é a única em que dá origem a um verdadeiro ateísmo, porque na cruz, quem morre, é o próprio Deus, indissolúvel do filho.

sempre na nossa interrogação: mas, nós como eles, somos seres sociais, que precisamos do Outro para nos constituirmos, somos seres da fala, da linguagem, e, como tal, somos seres da castração (tenhamos ou não consciência disso), no sentido que a psicanálise freudiano-laciana a caracterizou. Ou seja, viemos ao mundo indefesos, só crescemos e nos tornamos adultos dentro de uma comunidade, e portanto estamos imersos num universo simbólico e não apenas imaginário, somos falados pela linguagem materna, ou seja, mesmo quando exprimimos o que sentimos ser mais íntimo, estamos a falar a linguagem do Outro que aprendemos, exprimimo-nos pois a partir de uma “extimidade”, isto é, de algo que Lacan conceptualizou<sup>11</sup> e que rompe a dualidade exterior-interior; a nossa mais pretensa “intimidade” é um Outro para cada um de nós. . . quer tenhamos ou não consciência disso, lembro mais uma vez.

Portanto, sem que haja qualquer sentido em considerar a existência de uma “natureza humana”, atemporal e supra-histórica, sabemos, quando nos acercamos de um sítio arqueológico, que ele é diferente de um outro local qualquer, que temos de o abordar com uma prevenção teórica e metodológica que tomba dentro da problemática das “ciências do espírito” ou da “cultura”. Sabemos também que, ao contrário das outras espécies em geral, o ser humano é suscetível de se comportar de forma ambígua, polissêmica, manhosa, calculada, isto é, cheia de sentidos e de subentendidos, e por consequência a realidade arqueológica igualmente tem de ser diversificada e com um tipo de complexidade próprio, que nos impede de projetar nela a nossa “filosofia espontânea”. E, muito menos, um funcionalismo chão do nosso senso comum. Todavia, essa ingenuidade permanece em alguns colegas, como sabemos, e temos de ter todo o cuidado na utilização de conclusões que eles tendem a apresentar como certas, precisamente quando se trata de questões mais desafiadoras do nosso senso comum atual.

Como refere Julian Thomas no seu livro, estudar a modernidade (e a emergência da arqueologia científica que ela exigiu e possibilitou) põe-nos desde logo de sobreaviso sobre aquilo que somos ou julgamos ser, e portanto, dada a variabilidade humana, ficamos logo cientes daquilo que outros não pode-

---

11. V. por exemplo, *Estimacy*, de Jacques-Alain Miller, in <https://www.lacan.com/symptom/extimicity.html>

riam, em princípio, ser ou fazer. “Modernos” não eram com certeza; mesmo nós, segundo alguns, nunca o chegámos a ser (Latour<sup>12</sup>).

É preciso abordar a realidade arqueológica com distância, com sentido crítico e a “suspeita” que ela gera, mas ao mesmo tempo com a empatia de estarmos sempre dentro do campo das ciências sociais e humanas, e não no das ciências naturais, por mais que recorramos à colaboração aberta com os nossos colegas dessas áreas; todos temos muito a aprender uns com os outros, porque cada modo de conhecimento pode tornar-se um campo fechado, senão mesmo uma fortaleza bem defendida, com uma linguagem técnica idiossincrática e tudo, se não percebermos que ao menos o conhecimento não deveria, não deve, ser propriedade privada de ninguém.

Este é um ponto capital, que distingue as arqueologias ditas pós-processuais das processuais: a realidade arqueológica (“archaeological record”), com que nos confrontamos hoje, não se pode encarar como uma realidade natural, produto de fatores que agem ou agiram na “natureza”, porque sobre ela sabemos, mesmo sendo apenas constituída por elementos “materiais”, que é prenhe de **sentidos** – “meaning(s)”, palavra importante que aparece com frequência em Thomas e autores afins - especificamente humanos. Esses sentidos são-nos desconhecidos, é verdade, no seu aspeto específico; mas podemos sempre ter presente, pelo menos em termos de probabilidade, aquilo que não são, que nunca podiam ter significado para qualquer ser humano. É aqui que se instala uma espécie de “diálogo mudo” entre nós e o que encontramos. O conhecimento humano procede muito por descarte de teorias ou procedimentos que deixaram de ser úteis à nossa visão ou procedimento atuais; e também pode levantar hipóteses interpretativas mais ou menos verosímeis. Não podemos provar como cientificamente certa a hipótese a, b ou c; mas, apenas o formulá-la é uma forma de enriquecimento intelectual e de conhecimento, com base na experiência de observação direta. E podemos rejeitar como muito improváveis ou mesmo impossíveis (erradas) as hipóteses, digamos, x, y, ou z. Dou um exemplo: quando, em contexto fechado, selado intencionalmente, encontro um conjunto de fragmentos de vasos cerâmicos que não colam uns aos outros, que são relativamen-

---

12. Latour, Bruno (2007) – *Nous N’Avons Jamais Été Modernes*, Paris: La Découverte.



te diferentes na pasta, cor, etc., e que têm fraturas muito antigas, isto é, que não só foram depositados nesse contexto já partidos, mas pertencem a recipientes diferentes, tenho de concluir, como muito provável, que essa foi uma deposição intencional de realidades parciais, que pelo facto de serem colocadas junto umas das outras, e “escondidas”, significavam qualquer coisa de especial. Posso mesmo ir mais longe, quando esta mesma realidade, ou outras análogas (deposições fechadas de vários objetos já sem qualquer utilidade), se repete no mesmo sítio arqueológico: as pessoas que, numa certa altura, ou numa certa época geral datável, atuaram naquele local, atribuíam importância simbólica (no sentido vulgar de simbolismo) à junção num espaço diminuto e escondido de pedaços de objetos sem qualquer funcionalidade. Com conhecimento de outros sítios arqueológicos do mesmo tipo/época, e até da mesma região, e de informação de natureza etnológica oriunda de diversíssimos contextos, eu poderia escrever todo um livro só sobre as possíveis interpretações de tais deposições simbólicas escondidas. Mas refreio-me nessa solução fácil, e posso perguntar, no âmbito do local em estudo – penso por exemplo em Castanheiro do Vento (Horta do Douro, Vila Nova de Foz Côa)<sup>13</sup> e no sítio em parte análogo de Castelo Velho de Freixo de Numão na mesma zona<sup>14</sup>, a 11 km de distância em linha reta – se tal sistema de deposições não existiria em todo o sítio, a diferentes escalas. De facto, durante as escavações daquele primeiro local (C. Vento), que já duram há mais de 20 anos, todo um conjunto de objetos “anómalos” (pela forma, aspeto, ou localização) foram encontrados, em diferentes posições. Não sendo este o local próprio, dou apenas dois exemplos, entre muitos. As principais estruturas que ali se encontram correspondem a embasamentos pétreos (de xisto, aglutinados por argila) de muros de terra; nesses embasamentos, ou no que deles resta, foram encontrados, no caso de um dos muretes, quantidades enormes de pequenos fragmentos de quartzo, de dimensão e forma repetitivas, cuja cor

13. Escavações atualmente dirigidas pelo autor, por João Muralha Cardoso, Ana Margarida Vale, e Sérgio Alexandre Gomes, mas por cuja direção já passaram outros arqueólogos, como Leonor Sousa Pereira, Gonçalo Leite Velho, Bárbara Carvalho.

14. Escavações dirigidas por Susana Soares Lopes, da FLUP, já concluídas há muito, e iniciadas em 1989.

branca contrastava, no momento da sua exposição pelos trabalhos, com o alaranjado-acastanhado característico da argila local, ou a cor mais escura dos xistos e grauvaques. Esses elementos, brilhantes ao sol, não seriam visíveis após a construção terminada, nem tinham qualquer propósito funcional; estavam ali a sinalizar qualquer coisa, eram elementos simbólicos.<sup>15</sup> Um outro aspeto, entre centenas, que nos chamou necessariamente a atenção, foi a deposição na vertical, ao longo de certos embasamentos, e próximo destes, de pedaços talhados de paredes de vasos cerâmicos de certa dimensão (como se fossem placas mais ou menos planas, e onde portanto a curvatura da pança não seria muito acentuada); usando uma expressão corrente, não serviam ali para nada; eram mais uma deposição simbólica.

Mas tudo isto só surpreende um espírito ingénuo, se pensarmos que, em todas as épocas e em muitas culturas, o maior esforço dos seres humanos que realizaram construções providas de certa durabilidade, se descontarmos as militares, se concentrou em “obras” que não tinham um qualquer préstimo, que não fosse precisamente simbólico, e hoje constituem grande parte do património histórico-cultural que queremos preservar e admirar. E porquê? Neste aspeto podemos arriscar uma afirmação geral. O ser humano – mau grado as ideias “continuistas”, que negam a “exceção humana”, e são de atroz simplismo – é totalmente diferente das outras espécies, uma vez que é dotado de autoconsciência e portanto também de inconsciente, sendo que a realidade lhe aparece como algo de inquietantemente estranho (“Unheimliche” na expressão de Freud<sup>16</sup>, que o inglês traduz por “uncanny”). Essa “estranheza” está ligada a todo o comportamento simbólico (no sentido corrente e não laciano da palavra) e, de um modo geral, ao imenso esforço (de conceptualização mas também de transformação e marcação física do espaço-tempo, frequentemente através da construção de locais ou outros espaços relacionados com

15. Uma vez, uma aluna chamou-me a atenção para uma área que estava a escavar e onde lhe aparecia, no mesmo nível e lado a lado, numa área restrita, uma certa quantidade de elementos de xisto, todos de cor e textura diferentes, acrescentando inteligentemente: “professor, está aqui todo um manual de geologia”. Descontando o exagero do seu entusiasmo, ela tinha razão: todo o sítio é um agregado de elementos ali depositados intencionalmente.

16. Cf., por exemplo [https://pt.wikipedia.org/wiki/O\\_inquietante](https://pt.wikipedia.org/wiki/O_inquietante) (acedido em julho 2020).

cultos religiosos) que todo o ser humano, desde pelo menos o que na Europa designamos Paleolítico superior, parece ter feito para dar um sentido (“meaning”) ao mundo e à sua existência. Esse aspeto é fulcral, traduzindo-se em inúmeros sinais, desde o enterramento e culto dos defuntos, até às manifestações da chamada “arte rupestre”, e, de um modo geral, à necessidade, por parte dos grupos ou comunidades, de demarcarem “culturalmente” o “natural”, desde o corpo (apondo-lhe transformações e signos de todo o tipo) até ao território, construindo aquilo que nós, com os olhos de hoje (os únicos, obviamente, com que podemos tentar compreender o Outro) podemos chamar “paisagens simbólicas”, pontuadas por construções mais ou menos perenes, que sempre procuraram dar um sentido humano ao espaço. Sem entrar em detalhes, tudo se passa como se o ser humano, dotado da linguagem, ser da fala (que sempre “falha” na totalidade do que supostamente quereria dizer, comunicar; e portanto o ser humano é também um ser “falhado”, barrado, como nos ensina a psicanálise lacaniana), não pudesse suportar a vacuidade de sentido com que o espaço e o tempo lhe aparecem na sua aparente continuidade, na sua estranha alteridade, precisando de os cindir, de os marcar, de os dividir com pontos de referência. Transforma assim os espaços naturais, através de uma variedade infinita de dispositivos e de formas, naquilo que poderíamos designar, com os olhos de hoje, “paisagens culturais, humanizadas”, ou seja, ambientes dotados de significação, em que as comunidades se refletem e, ao mesmo tempo, se sentem por sua vez refletidas, na medida em que assim também se constituem identidades coletivas e memórias, povoadas de narrativas, efabulações, cenários de inúmeras vivências e inculcação de laços sociais, etc. Inculcações essas que se produziam, desde logo, no momento da construção de tais dispositivos, sobretudo daqueles que requereriam imenso trabalho coletivo (como é o caso do já citado Castanheiro do Vento, na nossa linguagem atual uma “colina monumentalizada”), certa disciplina e concertação entre todos os executantes da “obra”, incluindo os encarregados de a manter e de, eventualmente, lhe produzirem transformações. Num texto recente, intitulado “A Arqueologia na encruzilhada dos saberes contemporâneos: uma perspetiva” (v. bibliografia) tentei resumidamente sintetizar, com base em diversos autores não arqueólogos, a minha visão atual da disciplina como

um todo. Porque, tal como também o livro de Julian Thomas nos mostra, só de fora da arqueologia (como de qualquer outro saber) se pode ter dela uma visão distanciada e crítica, relacionada com o conjunto do saber contemporâneo. Claro que a inter e a transdisciplinaridade só se conseguem a partir de um certo amadurecimento interno de cada disciplina; e por isso a luta da minha geração, pelo menos em Portugal, foi a independentização da arqueologia como disciplina e prática adultas, tanto ao nível da investigação, como do seu ensino, como da sua administração pública, central e local. Dada a tradicional vinculação à história, era crucial separar as duas disciplinas, no sentido de impedir que a arqueologia continuasse a ser “ciência auxiliar” de qualquer outra. Isso foi um passo em frente, como já tinha sido, muito antes, a desvinculação da arqueologia em relação à arquitetura: lembremo-nos por exemplo de que a centenária Associação dos Arqueólogos Portugueses se começou por designar “Real Associação dos Arquitetos Cívicos e Arqueólogos Portugueses.” Este ponto é importante, porque tem a ver com o estatuto da realidade arqueológica, a que muitos continuam a chamar “registo arqueológico”, e que Julian Thomas comenta em vários pontos do seu livro, nomeadamente a pp. 210 e seguintes, quando se refere às posições de Childe e de Binford. Trata-se de saber se as “coisas materiais” com que a arqueologia se confronta têm “sentido” (“meaning”), isto é, podem ser interpretadas como resultado de ações pretéritas: para Childe, só depois de passaram pelo crivo da classificação e tipologia; para Binford, tais realidades só poderão eventualmente ter sentido depois de filtradas por todos os modernos processos de estudo das ciências naturais a elas aplicáveis. Ora, a forma de encarar a arqueologia não é independente da área específica de estudo de cada autor: Childe foi um pré-historiador histórico-cultural que entroncou essa visão com uma forma de evolucionismo e de marxismo; Binford estudou sobretudo caçadores-recolectores, e pertence a um mundo académico norte-americano onde arqueologia e antropologia (incluindo a “física”) se imbricam, e está muito influenciado pelo “espírito” das ciências naturais. Um arqueólogo da época romana, da Idade Média, da época moderna ou contemporânea, mais ou menos provido de documentos escritos, tem de ter uma perspetiva completamente diferente, histórica, do arqueólogo da pré-história que, por não ter tais documentos (e, muitas vezes, a “ilusão de sa-

ber” que eles conferem...) se vê confrontado apenas com a mudez da “matéria” bruta, para acentuarmos o contraste. “Bruta” não será de facto a palavra mais adequada, porque numerosos estudos antropológicos nos advertem para uma série de aspetos que nunca podemos aplicar a sociedades pré-modernas. Inúmeras observações apontam para ontologias de povos contemporâneos estudados pela antropologia em que de modo algum as rochas, os sedimentos, os elementos vegetais, a água, etc., não eram apenas encarados como elementos materiais ou “matérias-primas”, isto é, como matéria mais ou menos inerte que o ser humano usava nas suas obras, conferindo-lhes “sentido”. Humanidade e natureza não estão separadas uma da outra como no naturalismo racionalista europeu que começa a emergir no século XVI; antes, o ser humano está imerso num mundo de que faz parte intrínseca, mundo esse povoado de sentidos que ele tem por si mesmo, e que não lhe são conferidos, ou impostos, pelo ser humano. Isto não quer dizer que possamos aplicar à pré-história uma ontologista animista como Philippe Descola caracterizou na Amazónia, ou uma cosmologia totemista como ocorria na Austrália antes de ser invadida por europeus, ou mesmo uma visão analogista do mundo, muito espalhada, incluindo no próprio Ocidente, antes do racionalismo moderno (Descola, 2005). Mas pelo menos significa descentrar a nossa cultura moderna de ocidentais relativamente a outras possibilidades ontológicas, mostrando como o modo de interpretar em pré-história tem de ter regras muito flexíveis, muito diversificadas, e proceder com uma prudência que frequentemente perdemos de vista. Nós, arqueólogos, e em particular estudiosos da pré-história como aquele que escreve, não podemos apenas circunscrever-nos a toda a tecnologia hoje ao nosso dispor; temos, para além dela, de estar atentos ao debate cultural e científico contemporâneo<sup>17</sup>, antropológico, sociológico, etc. – filosófico em última análise – para não cairmos na pobre rotina de, acrescentando novidades e descobertas, por vezes sensacionais, nos movermos sempre dentro da mesma redoma, na nossa zona de conforto doméstico. Porque assim repetimos, no essencial, ba-

---

17. Veja-se, por exemplo, o excelente e esclarecedor debate entre dois “gigantes” da antropologia atual, Tim Ingold (numa linha vitalista, mas original) e Philippe Descola (numa linha estruturalista, como continuador do grande Lévi-Strauss): *Être au Monde...*, 2014 (v. bibliografia).

nalidades discursivas, “*déjà vu*” interpretativos, confrangedoras redações que até podem ter ressonância poética, mas nada acrescentam de um ponto de vista realmente crítico, racional, científico em suma. É claro que tanto Gordon Childe, como Leroi-Gourhan, como Claude Lévi-Strauss, como Jean Guilaine, como Lewis Binford, como Ian Hodder, como Michael Shanks, entre muitos outros, nos ajudaram sempre a ver “paisagens conceptuais” novas, e por vezes muito poderosas. Nunca estarão esgotados, como o próprio Julian Thomas, que sempre nos traz, precisamente, inspiradores pensamentos, incitações para refletirmos. Mas as novas gerações, aos ombros desses gigantes, terão agora de construir arquiteturas disciplinares próprias, adaptadas a cada submundo da arqueologia, e não confundindo abertura com importação acrítica de ideias que, parecendo fascinantes, ou virem ao encontro dos nossos problemas interpretativos – penso, por exemplo, nos “novos materialismos”, que começam a fascinar alguns jovens – ainda mais nos afastam deles. Não advogo assim uma teoria geral para a arqueologia, pois creio que isso não tem sentido, nem acontece noutras ciências. Há, quando muito, e na época atual de tantas incertezas, teorias “regionais” mais ou menos úteis para este ou aquele domínio, as quais deverão estar constantemente sujeitas à crítica e ao debate informado. Claro que nada disto acontecerá se o ensino universitário continuar a degradar-se e, paralelamente, se a arqueologia for abandonada como disciplina menor, sem meios para a pesquisa de fundo, e apenas útil para “reconstituir” certos sítios como pontos de interesse turístico, num quadro de crise geral societária. Quer dizer, no modelo de sociedade em que nos encontramos nunca poderemos ir muito longe; apenas, e com algumas exceções, continuar a realizar trabalhos pontuais para fazer “prova de vida”; por isso, quem possa ainda alertar para este estado de coisas tem absoluta obrigação ética de o fazer.

Voltando ao livro de Julian Thomas que nos serve de “rampa” para debater algumas ideias sobre arqueologia, não há dúvida de que é uma obra excelente. Os dois primeiros capítulos são sínteses bem conseguidas para caracterizar a emergência da Modernidade (cap. 1) e o papel da arqueologia nascente nas tensões que a modernidade gerou (cap. 2). Tenho o meu exemplar todo sublinhado a várias cores, numa óbvia estratigrafia de leituras e de entusiasmos; gostaria porém de comentar sucintamente alguns pon-

tos. Na pág. 1, diz-se que o passado nunca se revela inteiramente a nós; pelo que atrás referi, penso que essa afirmação era escusada; na pág. 4, parece sugerir-se que remotas “escavações” ainda não eram arqueologia, mas se dirigiam a realidades arqueológicas; no meu entender, não, não era assim, as realidades arqueológicas foram criadas pela arqueologia, na Modernidade como Thomas tão bem explica, e não pré-existiram, em embrião, a essa nossa época; na pág. 15, relativamente aos gabinetes de antiguidades como teatros de memória (uma boa caracterização) diz-se serem alheios ao atual museu...bem, o museu é uma realidade que explodiu em tantas direções e se liga com tantas outras coisas, incluindo a encenação de memórias, que não sei se se pode ser tão afirmativo assim... Nas págs. 47, 48 e 50 parece escamotear-se a evidência de que tanto a 1ª como a 2ª guerras mundiais foram afrontamentos de escala inaudita entre potências capitalistas, na luta pela supremacia de oligarquias, que não recuaram perante nada, e nisso estou de acordo com Bauman, citado pelo próprio Julian Thomas (p. 49), segundo o qual que o nazismo (bem como aliás todos os fascismos, o italiano, o espanhol, o português, e por aí adiante...) foram produtos típicos da Modernidade (aos quais aliás poderíamos juntar o próprio estalinismo, e por aí fora...).<sup>18</sup> A Modernidade trouxe-nos aquilo que Arendt designou “banalidade do mal”.<sup>19</sup>

O cap. 3 do livro tem um título que entendo menos bem: “A tirania do método”. Logicamente, trata-se de descrever metodologias em relação às quais o autor, influenciado por Heidegger (v. p. 59, por ex.), tem uma posição de discordância, com a qual basicamente estou de acordo, embora eu não assuma o anti-cartesianismo que Thomas partilha; Descartes

---

18. Aliás, a realidade globalizada que hoje vivemos, na sua extrema violência e desumanidade trágicas, não se pode entender fora da estratégia capitalista neoliberal, que todos os países e todas as esferas de ação contaminou: a busca de lucro sobrepôs-se a qualquer racionalidade e a qualquer moralidade, que chegam a assumir formas extremas, verdadeiramente circenses (chefes de estado eleitos que se comportam como palhaços; mafias que tomaram conta da realidade de bastantes países), desbragadas, sem entraves, numa manifestação agonística de que o sistema do lucro é total, assumida e orgulhosamente obsceno. Encena-se em público, sem vergonha. É um circo, sim, mas mortífero.

19. V. por exemplo sobre o assunto a tese de Diniz, Nádia Souki (2008) – *Hannah Arendt e a Banalidade do Mal*, Minas Gerais: Universidade Federal de Minas Gerais.

foi crucial no seu tempo, e é óbvio que temos de recolher o que de útil nos deixou, situando-o num momento particularmente frutuoso da história do pensamento. Claro que a realidade arqueológica não nos aparece sob a forma de uma qualquer “materialidade” a que teríamos depois de conferir “sentido”. Qualquer elemento da realidade, da “substância” que o sujeito vê, nomeia, e pretende entender, está desde logo mediada por esse mesmo sujeito e por toda a “bagagem” que traz consigo. Esse conceito de mediação (hegeliana) é fundamental, para entendermos dialeticamente a nossa relação dialética com o Outro, incluindo tudo, nomeadamente as chamadas “coisas materiais”. Em arqueologia, naturalmente, tal mediação é metodologicamente orientada, como em qualquer trabalho científico, segundo os métodos e os pré-conceitos de cada época/escola. E portanto a “distinção absoluta entre objeto e sujeito” de que fala Thomas na p.77 não é limitativa, se em vez de a tomarmos rigidamente, introduzirmos a mediação subjetiva que está sempre presente (e é produto em arqueologia de uma “negociação” de equipa) entre nós e a realidade. Porque obviamente no trabalho de campo, por exemplo, sendo uma tarefa coletiva, nada do que aí ocorre deixa de passar por esta triangulação: o que lá está no terreno, os métodos consensualizados pela equipa dirigente, e a subjetividade desta e de cada um dos seus membros. Claro que a orientação dos trabalhos e as conclusões que dele resultam implicam sempre, em cada momento, esta dialética; nós estamos sempre a fazer escolhas, nomeadamente entre estratégias a seguir, e por isso o mesmo sítio, se idealmente fosse passível de ser estudado por duas equipas diferentes, forneceria com certeza realidades (mais ou menos) diferentes. Se a realidade em geral não é totalizável, se ela é não-Toda, a nossa posição de investigadores também o é, por mais esforços que devamos fazer no sentido de reduzirmos aqueles elementos de subjetividade que prejudiquem o entendimento de colegas, presentes ou futuros. É a isto que chamamos objetividade: não a revelação/resolução “matemática” de fórmulas indiscutíveis dentro da sua lógica específica (as quais têm o seu lugar próprio), mas uma disposição e prática de rigor sempre em afinação, e onde a intuição, a perspicácia, toda a bagagem cultural de uma equipa, enfim, entram em linha de conta decisiva. Por isso uma escavação é também performativa, um evento único, levado a cabo por pessoas concretas, dotadas de meios concretos,

e não uma experimentação laboratorial quando esta é totalmente sujeita a um algoritmo mais rígido. E isto aplica-se a todo o “processo arqueológico”, desde o princípio ao fim de um projeto: sempre obra de sujeitos concretos, procurando, porque investidos de uma responsabilidade pública, ser o mais rigorosos possível perante uma realidade que vão alterando à medida que a observam, e que portanto, longe de ser uma realidade estática ou morta, é sempre dinâmica e mediada pela atividade intencional e até afetiva (na medida em que nela ressoam necessariamente afetos; nós não somos robôs) dos que com ela se confrontam.

Os capítulos 4, 5 e 6 do livro são também excelentes. Claro que, como escreve o autor na pág. 144, “(...) nós nunca podemos entrar na vida mental de uma pessoa do passado (...)”, mesmo que seja o Homem do Gelo encontrado congelado nos Alpes. Nós, cada um de nós, não podemos nunca “entrar” na vida mental do Outro, presente ou pretérito; e por isso é que o Outro, sendo para nós essencial (nenhum sujeito se constitui sozinho, como também evidentemente refere Thomas) é ao mesmo tempo um “eterno enigma”; mas, como a psicanálise lacaniana nos ensina, ele é também um enigma para si mesmo.<sup>20</sup> Na pág. seguinte, Thomas refere que “as arqueologias do indivíduo não nos dão uma teoria do sujeito (...)”; ora, claro, não dão nem podiam dar partindo dos pressupostos simplistas de que partem. Esta consideração também se aplica ao exposto na pág. seguinte (147). Não é preciso lembrar que o problema do sujeito – central na Modernidade, pelo menos desde, precisamente, Descartes – é um problema antiquíssimo da filosofia...e para a discussão do qual os contributos da psicanálise lacaniana, no âmbito filosófico, são incontornáveis: basta ver a complexidade imensa da filosofia žižekiana (entre muitas) a esse respeito<sup>21</sup>, a qual desde 1989 se vem impondo mundialmente; pode a arqueologia passar ao lado dela e de tantas outras que com ela dialogam ou se confrontam? Claro que não.

Quanto ao cap. 7, tão interessante, é pena que se quede em Freud, que não vá um pouco além das perspe-

tivas que este grande autor há um século nos deixou. De facto, neste capítulo consagrado à relações entre profundidades e superfícies que têm constituído uma das preocupações do pensamento moderno, Julian Thomas aborda o paralelismo das noções de Freud como fundador da psicanálise com aquelas em que também se baseia a arqueologia, nomeadamente no que toca à importância, real ou metafórica, dada à dicotomia superfície-profundidade que, segundo ele, preside a ambas as disciplinas (bem como, repito, a muitas outras áreas do saber filhas da Modernidade). Seria na profundidade do solo, do que se não vê à vista desarmada antes da escavação, como na “profundidade da psique”, que se não revela senão em sonhos, atos falhados, lapsos de linguagem, etc., que tanto Freud como os autores seus contemporâneos, nomeadamente os arqueólogos, veriam a “verdade” da realidade, que se mostra de forma enganadora à superfície. Esta dialética profundidade-superfície, típica da Modernidade, é aqui acentuada de justa forma por Julian Thomas. Posteriormente, em artigo intitulado “Sigmund Freud’s archaeological metaphor and archaeology’s self-understanding” (ver bibliografia), o autor aprofunda e desenvolve os pontos de ligação entre as duas disciplinas no momento do nascimento da psicanálise e no de maturação da arqueologia, que podemos situar convencionalmente a partir do início do século XX. E escreve (p. 62) que “A arqueologia e a psicanálise têm uma longa história em comum e (...) isso é também uma plataforma para futuros desenvolvimentos que se podem revelar enriquecedores para nós todos. Assim como as mais recentes formas de psicanálise podem ser úteis à arqueologia, pode dar-se o caso de que um entendimento transformado da arqueologia e suas práticas possa ajudar a psicanálise a reavaliar as sua própria história.”<sup>22</sup> No fim deste capítulo, Thomas faz uma

20. V. por exemplo o meu capítulo contendo um resumido comentário do grafo do desejo, de Lacan, em: <https://letras.up.pt/uploads/ficheiros/18125.pdf>

21. Cf. por exemplo o livro recente de Žižek, Slavoj (2019), *Sex and the Failed Absolute*, Londres: Bloomsbury Academic.

22. Assim, o autor toca aqui num ponto que me vem interessando muito desde 2006, altura em que, por via de ter “descoberto” Slavoj Žižek, fui de novo recuperar uma antiga curiosidade (vinda dos tempos estruturalistas) por Jacques Lacan, autor que tenho andado a estudar. De facto, como Julian Thomas sabe, a psicanálise, longe de ter parado em Freud, o seu criador, teve imensas repercussões e desenvolvimentos, sendo indispensável para compreender, por exemplo, o pensamento francês de todo o século XX e, em geral, o pensamento contemporâneo. Ora, na linha de raciocínio de Thomas, ou seja, de que a arqueologia não existe numa ilha, mas o seu aparecimento e desenvolvimento se liga intimamente a todo o pensamento moderno e contem-

importante advertência, ao escrever (p. 170) que uma “(...) visão essencialista do passado poderia ser comparada com a visão pós-cartesiana da mente, bem escondida no interior da pessoa. Do mesmo modo, é inútil imaginar que o passado é uma substância que está oculta em sítios obscuros aguardando ser posta à luz. Os vestígios do passado estão todos à nossa volta, e nós *habitamos* o passado em importantes sentidos.” Não poderia estar mais de acordo; aliás, a própria psicanálise lacaniana, que esteve sempre em reformulação constante, de acordo com a evolução teórica e a prática crítica do autor (uma articulação dinâmica teoria/prática que também encontramos em arqueologia, como em múltiplos saberes), “desmedicamentizou” muito Freud e alterou as suas tópicas. Por exemplo, a noção de inconsciente de Freud foi profundamente reformulada, mantida como uma simples “ficção útil”, bastando atentar em dois célebres aforismos de Lacan, mil vezes repetidos por ele e outros, em milhares de escritos, para se ver como a questão, que não posso desenvolver aqui, foi totalmente alterada e complexificada: “o inconsciente está estruturado como uma linguagem” e “o inconsciente é o discurso do outro”. A obra de Lacan aponta para um universo de sentido completamente diferente do de Freud<sup>23</sup>, mas muito útil – para não

---

porâneo, penso que se pode prolongar utilmente o contributo de Thomas no sentido de mostrar que não só a arqueologia contemporânea, mas toda a cultura dos nossos dias não pode passar sem os desenvolvimentos da psicanálise, e em particular sobre o ensino de Lacan e seus seguidores. Não se trata de incensar Lacan, tanto mais que a sua obra esteve sempre em renovação... Lacan pensava, provavelmente com razão, que a sua grande descoberta teria sido o “objecto pequeno a” (o objecto causa do desejo)... ora bem, esse último Lacan – com a importância dada ao Real no conjunto do seu nó borromeano, Real esse de que o pequeno a (a com letra pequena, de *autre* em francês, por referência a *Autre*, o grande *Outro*) é um resto, mas um resto crucial – esse último Lacan, dizia, é indispensável para se compreender o nosso presente e, claro, também a nossa arqueologia, que evidentemente lida com o aqui e o agora em que nos encontramos imersos.

23. Apesar dele ter sempre dito aos que o ouviam, “sejam freudianos, e não lacanianos”, e sempre ter considerado a sua obra como um retorno a Freud (para a desviar dos imensos desvirtuamentos que sofreu, gravíssimos, particularmente no meio anglo-saxónico e especialmente norte-americano, em que a psicanálise foi totalmente subvertida no pior sentido, o de um reforço da psicologia do ego), esse retorno, essa repetição se quisermos, fez de Lacan um dos maiores pensadores originais do século XX. A melhor continuidade que se pode dar a um “inspirador” é tomar como obrigação repensá-lo, transformá-lo, atualizá-lo.

dizer indispensável – à compreensão do humano e portanto da arqueologia também (v. por exemplo Chieza, 2007<sup>24</sup>).

Não me sobra praticamente espaço para comentar devidamente os capítulos 8 (Mente, Percepção e Conhecimento), 9 (Materialidades) e 10 (Para uma Arqueologia Contra-moderna), mas creio que o que deixei dito ou sugerido antes talvez colmate em parte essa lacuna. Apenas posso dizer que, apesar de tudo, e do que conheço, estou muito mais do lado de Heidegger (o inspirador filosófico de J. Thomas) do que da filosofia da mente e do cognitivismo, muito mais do lado da teorização que sobre a experiência humana vem desenvolvendo um antropólogo como Tim Ingold do que da vertente “cognitiva” da arqueologia processual pela qual enveredaram autores como Colin Renfrew ou Steven Mithen (este último chegou a escrever um livro intitulado *The Prehistory of the Mind*, em 1996, Londres: Thames and Hudson), etc. Mas também me afastei, desde que tive tempo para estudar mais, de certo relativismo pós-moderno que afeta muita da arqueologia pós-processual. A arqueologia vive uma crise que acompanha a crise social neoliberal, e que a leva a ser atraída por novas ideias emergentes, como as de DeLanda, Graham Harman, e que atingem possivelmente o seu cúmulo com Jane Bennett e a sua noção de “matéria vibrante”. Não, situo-me antes na linha da “escola de Liubliana” (Žižek, Mladen Dolar, Alenka Zupančič) e muitos outros autores que trabalham nesta linha, e estou convencido de que é por vezes nas épocas de maior crise e transformação social (como foi a da transição do século XVIII para o XIX, à qual devemos um Kant e todos os restantes que culminaram num dos mais notáveis autores do espírito humano, Hegel). É a Hegel que temos de voltar, penso eu (e estou bem acompanhado...), tomando em consideração no nosso domínio das ciências sociais e humanas, a que a arqueologia pertence, colegas de grande vulto, quer na antropologia (como Tim Ingold) quer na arqueologia (como Julian Thomas), e partir de um diálogo crítico e informado com esses autores, que me merecem respeito e confiança, mesmo na discordância, para construir novas filosofias (ou teorias, como se quiser) da arqueologia pré-histórica.

Ao seguir este caminho, tudo o que desejo é firmá-lo

---

24. Um livro que integralmente traduzi para a língua portuguesa (tradução inédita).

bem, através de estudo continuado, para poder um dia, se a vida me deixar tempo e ânimo, escrever algo que possa ombrear com o esforço daqueles meus amigos e mestres. No entanto, aconselho todos os meus colegas portugueses a lerem e relerem “Archaeology and Modernity”, que aqui me serviu de pretexto de pensamento, e que é ainda, como todas as obras inteligentes, um livro inspirador.

Loures, julho de 2020

## BIBLIOGRAFIA

CHIEZA, Lorenzo (2007) – *Subjectivity and Otherness: a Philosophical Reading of Lacan*, Cambridge-Massachusetts: MIT Press.

DESCOLA, Philippe (2005) – *Par-Delà Nature et Culture*, Paris: Gallimard.

DESCOLA, Philippe; INGOLD, Tim; LUSSAULT, Michel (2014) – *Être au Monde: Quelle Expérience Commune?*, Lyon: Presses Universitaires de Lyon.

FOUCAULT, Michel (2005) – *As Palavras e as Coisas. Uma Arqueologia das Ciências Humanas*, Lisboa: Ed. 70.

FOUCAULT, Michel (2005) – *A Arqueologia do Saber*, Coimbra: Almedina.

FOUCAULT, Michel (2005) – *Naissance de la Clinique*, Paris: Presses Universitaires de France.

JAMESON, Fredric (1991) – *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, London: Verso.

INGOLD, Tim (2015) – *Estar Vivo: Ensaio sobre Movimento, Conhecimento e Descrição*, Petrópolis: Editora Vozes.

LACAN, Jacques (2014) – *Séminaire – XI – Les Quatre Concepts Fondamentaux de la Psychanalyse*, Paris: Les Éditions du Seuil.

JORGE, Vítor Oliveira (2020) – Como se Faz um “Eu”. Retornando sucintamente ao problema da constituição do sujeito e da subjetividade, in Jorge, Vítor Oliveira, coord. – *Modos de Fazer/Ways of Making* [ebook], Porto: CITCEM, pp. 267-283.

JORGE, Vítor Oliveira (2020) – A Arqueologia na encruzilhada dos saberes contemporâneos: uma perspetiva, Conferência de encerramento do TAG ibérico 2020, organizado pela UNIARQ/FLUP e pela AAP, fevereiro 2020, Lisboa [inédito, consultável: [https://www.academia.edu/43533673/A\\_Arqueologia\\_na\\_encruzilhada\\_dos\\_saberes\\_contemporâneos\\_uma\\_perspetiva](https://www.academia.edu/43533673/A_Arqueologia_na_encruzilhada_dos_saberes_contemporâneos_uma_perspetiva)]

THOMAS, Julian (1996) – *Time, Culture and Identity*, London: Routledge.

THOMAS, Julian (2004) – *Archaeology and Modernity*, London: Routledge.

THOMAS, Julian (2004) – Archaeology’s place in Modernity, in *MODERNISM/modernity*, vol. 11, number one, pp. 17-34.

THOMAS, Julian (2009) – Sigmund Freud’s Archaeological metaphor and archaeology’s self-understanding, in Holtorf, Cornelius; Piccini, Angela, eds. – *Contemporary Archaeologies: Excavating Now*, London, Peter Lang, pp. 33-45.

ŽIŽEK, Slavoj (2009) – *O Sujeito Incómodo. O Centro Ausente da Ontologia Política*, Lisboa: Relógio d’Água.

ŽIŽEK, Slavoj (2015) – *Moins Que Rien: Hegel et l’Ombre du Matérialisme Dialectique*, Paris: Fayard.



**AAP**  
ASSOCIAÇÃO  
DOS ARQUEÓLOGOS  
PORTUGUESES

**MAC**  
MUSEU  
ARQUEOLÓGICO  
DO CARMO

**CITCEM**  
CENTRO DE INVESTIGAÇÃO TRANSDISCIPLINAR  
CULTURA, ESPAÇO E MEMÓRIA

**FCT** Fundação  
para a Ciência  
e a Tecnologia

**U** PORTO  
FLUP FACULDADE DE LETRAS  
UNIVERSIDADE DO PORTO

Apoio:

**musaji**  
Associação de Amadores de Arqueologia do Porto

