

CITAÇÕES 01

**DISCURSO CIENTÍFICO
EM ARQUEOLOGIA:
A NECESSIDADE
DO CONHECIMENTO SE
CONHECER**

António Carlos Valera

NA
NÚCLEO
DE INVESTIGAÇÃO
ARQUEOLÓGICA

ERA
ARQUEOLOGIA

Lisboa, 2008

NOTA PRÉVIA

O presente texto foi extraído na íntegra (apenas com ligeiras adaptações) da minha dissertação de doutoramento recentemente publicada¹, onde constituía o 1º capítulo intitulado “Da necessidade de uma referenciação epistemológica”. A sua publicação separada do seu contexto original foi motivada por mais uma vaga de debates relativos à situação da Arqueologia Portuguesa ao nível da sua organização administrativa e prática sócio profissional, mas onde a dimensão científica foi sendo sempre convocada. Tendo, no âmbito desses debates, participado com um texto precisamente sobre as problemáticas da produção de conhecimento científico pela vertente empresarial da Arqueologia², pareceu-me que poderia ser útil a disponibilização online destas reflexões, pois dão suporte teórico a muitas das posições e opiniões assumidas nesse outro texto. Sobretudo, penso, dá uma ideia aproximada de algumas implicações inerentes ao falar-se em ciência e respectiva produção de conhecimento, que contrastam com a superficialidade com que esta é frequentemente perspectivada e nomeada no contexto desses debates.

Lisboa, Março de 2008

¹ Valera, António Carlos (2007), *Dinâmicas locais de identidade: estruturação de um espaço de tradição no 3º milénio AC (Fornos de Algodres, Guarda)*, CMFA/TA, 2007, 17-55.

² Valera, António Carlos (2007), “Arqueologia Empresarial e Produção de Conhecimento: uma análise crítica da situação portuguesa”, *Al-Madan*, II Série, nº 15, p.75-82.

DA NECESSIDADE DE UM PENSAMENTO REFLEXIVO

No que respeita à investigação, afirmar o postulado da reflexividade significa assumir a necessidade de ultrapassar o debate em torno das questões relativas aos sistemas e modelos teóricos de interpretação ou explicação construídos e utilizados no “conhecer”, para tocar a profundidade das problemáticas respeitantes à produção de conhecimento.

Salvo para um conjunto reduzido de autores ou em situações pontuais, os problemas epistemológicos têm sido considerados pouco atraentes por um número demasiado significativo de praticantes de Arqueologia em Portugal. Na realidade, se a actividade arqueológica tem revelado um inquestionável aumento e renovação da “produtividade científica”, essa expansão (quantitativa e qualitativa) não tem sido acompanhada, nas devidas proporções, por uma adequada participação nos debates em torno das condições de produção desses mesmos conhecimentos. A consciência de que o discurso sobre o real não é com este confundível, a noção de que todo o conhecimento é contingente, tornam evidente que os factores que intervêm e condicionam o processo são tão decisivos na elaboração do discurso, quanto a “realidade” que se pretende conhecer. Para os que ainda crêem na neutralidade do observador, na sua capacidade de se subtrair ao contexto garantindo uma objectividade não situada e, portanto, absoluta, dispensando qualquer preocupação com condições subjectivas da acção cognitiva, ou que assumem uma atitude displicente relativamente aos fundamentos da acção de conhecer, sublinho as palavras de Pierre Bourdieu:

“(…) àqueles que vissem neste projecto de tomar para objecto os instrumentos de construção do objecto, de fazer a história social das categorias de pensamento do mundo social, uma espécie de desvio perverso da intenção científica, poder-se-ia objectar que a certeza em nome da qual eles privilegiam o conhecimento da “realidade” em relação ao conhecimento dos instrumentos de conhecimento nunca é, indubitavelmente, tão pouco fundamentada como no caso de uma realidade que, sendo em primeiro lugar, representação, depende tão fundamentalmente do conhecimento e do reconhecimento.”

(Bourdieu, 2001b, p:107-108)

Curioso é o facto de que este imperativo se tornou, precisamente, numa das garantias de objectividade tal como ela é hoje entendida: não como a negação de uma subjectividade impossível de anular na sua totalidade, mas como o controlo apertado dessa mesma subjectividade. Pensar-se a si próprio, às condições da sua formulação e de produção dos seus enunciados e preposições, é uma das características do pensamento científico e um dos processos que, em meu entender, o individualizam e valorizam relativamente a outras (mas não necessariamente a todas) formas de conhecimento.

Não se pretende, contudo, desenvolver aqui uma aprofundada reflexão sobre teoria do conhecimento, pois não é esse o objecto central deste trabalho. Mas a preocupação com o enunciado de

postulados que lhe subjazem torna-se necessária, quer como garantia de replicabilidade epistemológica, teórica e metodológica, quer estabelecendo um quadro de referência relativamente ao qual a coerência interna do discurso pode ser avaliada. A qualquer empreendimento de natureza científica deverá, pois, colocar-se a seguinte questão: quais os referenciais epistemológicos e teóricos que presidem ao trabalho?

A colocação da questão no plural, tanto relativamente à Epistemologia como à teoria, não é inocente, e pretende assumir a pluralidade de possibilidades que se colocam ao acto de conhecer. No primeiro caso, o da Epistemologia, a utilização do plural implica o questionar da viabilidade e, porventura, do carácter desejável de uma teoria geral do conhecimento científico enquanto programa normativo único orientador da produção de conhecimento (como, por exemplo, foi o programa de Karl Popper). No segundo, o da teoria social, reverte para a problemática da diversidade das teorias de longo e médio alcance, para a acção condicionante e formatadora que exercem na produção dos discursos da ciência (com particular ênfase nas Ciências Sociais), para as complementaridades e incompatibilidades das abordagens concorrentes, para as necessidades de coerência e solidez a que obrigam, mas também para a relação que estabelecem entre si e para a abertura a que obrigam.

Tentemos, pois, explicitar os postulados epistemológicos e teóricos (de certa forma também gnosiológicos) em que se baseia a concepção de conhecimento em geral, e científico em particular, que perfilho, assim como o que penso ser o seu objecto. Esta última problemática, a do objecto do conhecimento, é antiga de milhares de anos e não irei certamente fazer aqui a sua história, até porque não me sinto competente para tal. Contudo, considero importante para a avaliação da coerência do meu discurso posicionar-me relativamente ao problema.

REALIDADE E DISCURSO

“Há um desassossego no ar. Temos a sensação de estar na orla do tempo, entre um presente quase a terminar e um futuro que ainda não nasceu. O desassossego resulta de uma experiência paradoxal: a vivência simultânea de excessos de determinismo e de excessos de indeterminismo.”

(Santos, 2000: 39)

O ser humano quando conhece, conhece o quê? A questão encontra razão de ser no (eterno?) debate sobre a existência do “real exterior”, das suas “propriedades” e da nossa capacidade ou incapacidade para o captar “tal como é”. A evolução do pensamento ocidental, sobretudo a partir de Descartes (costuma dizer-se nestas ocasiões), gerou uma série de categorizações que marcaram a visão do humano, do mundo e do relacionamento entre ambos, que estabeleceu a matriz das ideologias do conhecimento da modernidade. Gerando uma dicotomia entre sujeito e objecto, entre o humano e natural, entre totalidade e parte, apeando Deus e colocando-se no seu lugar, o Homem como que se extrai do mundo. Pensa poder entrar para “O Lugar”, um espaço fora do espaço e do tempo, neutral e a-histórico, de onde pode, através dos seus mecanismos de entendimento tecnologicamente assessorados, observar e conhecer esse mundo, de onde se evadiu, tal qual ele é. Para esse entendimento moderno do mundo desenvolveu uma forma particular de conhecimento, a ciência, a qual atingiria, nos finais de oitocentos e primeiras décadas de novecentos, o seu apogeu como forma privilegiada de acesso ao real, de maneira implacavelmente objectiva e verdadeira. Essa capacidade que se reconhecia à ciência - a de ser objectiva e verdadeira - competente para se isentar de subjectivismos e ultrapassar, como maior ou menor dificuldade, todas as armadilhas que se poderiam levantar às capacidades da razão humana na sua caminhada de apropriação cognitiva dos segredos do funcionamento mundo, viria a conferir-lhe o estatuto de forma superior de entendimento, estatuto onde substituiu a fé. Mais, esta soberana forma de conhecer e dominar o mundo permitia pela primeira vez à Humanidade aspirar à sua independência relativamente à Providência ou à Natureza, controlar os seus destinos através da sua tecnologia, a qual simultaneamente resultava desse conhecimento dos mecanismos de funcionamento do real e ajudava a aprofundá-lo. Com essa forma verdadeira de conhecer (através da Razão) e munido com a sua tecnologia, o Homem dispunha nas suas mãos das condições necessárias para a construção da sua felicidade: o ideal racionalista iluminista poderia ser concretizado.

A separação entre sujeito e objecto inerente a esta forma de entender o conhecimento objectivo, concebeu uma nova percepção do Homem, operando uma mudança ontológica que Elias designou por

“Civilizational drift” (Elias, 2000) e que corresponde ao destacamento do sujeito cognoscente relativamente ao objecto no acto de conhecer. Esta forma como o Homem se passou a conceber a si próprio e à sua relação com o mundo viria mesmo, no entender deste autor, a influenciar a morfologia do edifício administrativo que estrutura a produção do conhecimento científico, nomeadamente ao nível das compartimentações estabelecidas entre as diversas disciplinas, estruturação essa que reforçaria (e continua a alimentar) a separação sujeito / objecto.

Apesar das vicissitudes pelas quais o conhecimento científico passou ao longo do século XX, e que serão abordadas a seguir, esta crença nas capacidades da ciência está hoje fortemente enraizada nas visões do mundo mais ocidentalizadas (progressivamente globalizadas) e na própria forma como as nossas sociedades se organizam. A lógica do conhecimento científico preside ao nosso dia a dia, mesmo no quotidiano daqueles que, hoje, denunciam a sua pretensa superioridade e a sua equívoca objectividade absoluta. Apesar dos fortes ataques que tem sofrido ao longo do último século, a Ciência é hoje uma forma de conhecimento matriz da nossa vivência, permanentemente convocada na administração das nossas vidas. Isto porque se enraizou nas nossas linguagens, porque o conhecimento que produz e as inter-relações que estabelece ganharam “imprescindibilidade” no nosso modelo de vida e porque os ataques que sofreu se dirigem, nos seus aspectos centrais, mais à crença objectivista, à tendência hegemónica (totalitária no dizer de muitos) que lhe está associada e a parte das suas realizações (que muitos consideram abaixo das expectativas e outros totalmente desastrosas), do que propriamente ao seu potencial.

O século XX, ao longo de vários momentos, viria a decretar a morte do absoluto e, portanto, da verdade e da objectividade absolutas, cabendo curiosamente à Ciência, com o seu superior estatuto social, assinar o decreto do triunfo da contingência. À ciência moderna “pré quântica” (newtoniana) correspondia uma forma de conhecimento que concebia a possibilidade de total adequação entre o real exterior e a cognição humana, estabelecendo, com base nessa correspondência objectiva, que o primeiro pode ser utilizado para testar (experimentar) e validar a segunda de forma positiva. Esta ideia de uma realidade única e estável, captável pelo sujeito, foi refutada pela própria física, desde a mecânica de Einstein à teoria dos quanta de Plank ou ao princípio do indeterminismo de Heisenberg, que se resume no postulado de que o objecto observado não pode ser descrito ou percebido da mesma forma que o objecto não observado, pois a interferência do observador (quer através do seu equipamento biológico quer tecnológico) não pode ser eliminada na totalidade, apenas reduzida a determinados níveis.

A revolução operada sobre a física moderna estabeleceria, desta forma, o princípio da indeterminação e toda a subsequente crítica à epistemologia positivista, nomeadamente a que tem por base a linguística e a hermenêutica, vai denunciar a inexistência de normativos universais, vai questionar a existência de uma teoria geral do conhecimento e proclamar a contingência do processo cognitivo, concebendo o conhecimento como uma construção contextual, historicamente ancorada, diversificada e dinâmica.

“(…) Contudo, não temos nenhuma razão para gnosiologicamente adscrevermos à realidade quer a unidade quer a identidade. O fenómeno do conhecimento é relação de diversos. (...) Se a análise fenomenológica nos mostra a realidade como pluralidade de diversos, não será justificável qualquer visão monística *a priori*. Os fenómenos valem mais que as teorias e todo o valor destas provém de serem teorias de fenómenos e não de qualquer apriorismo. Com isto fica excluído o conhecimento como identidade ou como redução do diverso à unidade. As categorias do conhecimento válidas e adequadas para um destes diversos, que nos revela a análise fenomenológica, não são extensíveis a um outro destes diversos, porque os diversos no problema do conhecimento não podem ser idênticos, como é evidente.”

(Santos, 1982: 233 – escrito em 1939)

O conhecimento gerado pela prática científica passa a ser visto como uma construção social: este construtivismo estabelece que a ciência cria (constrói) os seus próprios objectos e as representações que produz sobre o real.

Crescem as contestações à ideia de formas privilegiadas de conhecimento e o desenvolvimento das Teorias Críticas (que não reduzem a realidade ao que existe – Santos, 2000) reclama por conhecimentos éticos e socialmente empenhados (contra a ideia de conhecimento neutro e socialmente descomprometido). O contexto foi declarado vencedor e a sua vitória estabelecida como uma revolução (para muitos paradigmática):

“A aparição de uma tomada de consciência histórica é, possivelmente, a mais importante revolução porque passámos desde o surgimento da época moderna. (...) Entendemos por consciência histórica o privilégio do homem moderno: ter plena consciência da historicidade de todo o presente e da relatividade de todas as opiniões (...). Ninguém poderá jamais subtrair-se, actualmente, à reflexividade que caracteriza o espírito moderno”

(Gadamer; 1998: 18)

Efectivamente, no combate entre objectividade e subjectividade efectuado em diversas arenas, a primeira parece ter ido definitivamente (?) ao tapete, embora para muitos o resultado continue a ser outro. A consciência da historicidade da condição humana, da sua contingência, impõe-se em toda a linha. A ideia de que tudo é relativo parece ser o único absoluto aceitável. A denúncia da “impossibilidade” da dicotomia sujeito/objecto e o princípio da indeterminação estabelecem a dependência e a não neutralidade do observador, logo a contextualidade e a contingência de todo o conhecimento:

“O conhecimento produz-se por meio de operações de observar e assinalar observações (e descrições). Isto inclui observar observações e descrever descrições. O observar tem sempre lugar quando algo se diferencia e quando se assinala em dependência da distinção.(...) Todo o observável é produto próprio do observador, incluída a observação do observar. Portanto, não há nada no ambiente que se corresponda com o conhecimento, pois tudo o que se corresponde com o conhecimento depende de diferenças dentro das quais se assinala uma e não outra. Toda a distinção, também a de verdadeiro/não verdadeiro, é produzida por um observador”

(Luhmann, citado em Cea Naharro, 2004: 39)

O fim das certezas proporcionadas pela ciência moderna traduziu-se num questionar das premissas da anterior forma de conhecer (dicotomias causa/efeito; sujeito/objecto; totalidade/parte; verdade/erro; natural/artificial) e dos princípios da universalidade e da unidade, impondo a necessidade de redefinir os procedimentos de conhecimento e a sua relação com realidade (Cea Naharro, 2004). Mas foi-se mais além e a própria existência de real passou a ser questionada:

“A meio caminho entre a fé e a crítica está a estalagem da razão. A razão é a fé no que se pode compreender sem fé, mas é fé ainda, porque compreender envolve pressupor que há qualquer coisa compreensível.”

(Bernardo Soares, “A estalagem da razão”, *Livro do desassossego*, 1998: 188)

Independentemente da possibilidade ou impossibilidade de conhecer o real, poderíamos aderir à ideia de que o “real” não possui uma “ordem”, um plano “normativo” de funcionamento à espera de ser “descoberto” pela inteligência humana, negando a existência de leis absolutas para o seu funcionamento, propondo, em alternativa, um sistema caótico sem regularidades passíveis de ser captáveis. Nesta linha, toda a regularidade, toda a forma é uma atribuição contingente do funcionamento da mente humana. Caminharemos no sentido do realismo interno putnamiano, para o qual nada existe independentemente do nosso espírito e, portanto, não faz sentido falar das coisas em si. A dicotomia “Real exterior”/Real interior” ou “Real conhecido” será resolúvel para aqueles que acreditam que pode haver correspondência entre representação (conhecimento) e objecto (realidade conhecida), concebendo este como regulado por normativos que podem ser apreendidos (apreensão validável por contrastação empírica), enquanto que será irresolúvel para os que negam a existência de qualquer possibilidade de essa correspondência se verificar.

Que posicionamento deveremos, pois, assumir perante o indeterminismo, a contingência, a instabilidade e a caducidade das nossas representações?

“O observador ou o experimentador fazem parte do sistema observado ou experimentado sem que seja possível reduzi-los ou eliminá-los. Isso vale, *a fortiori*, nas ciências humanas em geral e, em particular, na história. Nesta, o objecto só mediatamente está presente, mediante testemunhos, sinais, vestígios, não raro, lacunosos. Se ele estivesse em si mesmo, substituir-se-ia à realidade actual. Esta parte de concordância que damos a Marrou e Carr não impede de pensar que o ideal do verdadeiro historiador continua a ser o que foi formulado por L. Von Ranke:(...) “como realmente aconteceu”. A falência do objectivismo positivista, juntamente com a dos seus asseclas, o naturalismo e o determinismo, não nos devem fazer perder de vista esse ideal. Sem que tenhamos de nutrir a veleidade de o ver realizado.”

(Manuel Antunes, 2002)

Esta resposta dada por Manuel Antunes aproxima-se do conceito de “designios de verdade” desenvolvido por Popper (Popper, 1999) e contém em si um posicionamento ético que ajuda a superar, dentro de um quadro racionalista, os problemas ou as desorientações geradas pelo hiper-contextualismo. De facto, o indeterminismo é inadequado para qualquer ética, na qual se sustentam princípios fundamentais do comportamento, da vivência e da ontologia humana. E produzir conhecimento é um comportamento humano. Se o determinismo “morreu”, não me parece também que qualquer Epistemologia ou Ética se possa fundar no indeterminismo, o que, em última instância, significaria o justificar de tudo, ou seja, o fim de todo e qualquer sistema de valores. De facto, se a verdade absoluta não existe, se tudo é construção contingente, se não há correspondência entre o real externo e conhecimento, se não há formas de conhecimento privilegiadas, se não há universais, vale tudo? E tudo tem o mesmo peso? A resposta de Feyerabend (1991) as estas perguntas não me parece convincente (ou eu não a compreendi).

O próprio neo-pragmatismo de Richard Rorty reconhece que uma crítica descuidada ao racionalismo e à universalidade conduz ao perigo maior do hiper-relativismo: a irracionalidade, entendida aqui como a simples incapacidade de pensar e conhecer. Por isso assume que o que está em causa não é a equivalência de tudo, ou que tudo é igualmente válido (ou seja igualmente verdadeiro, dependendo apenas do ponto de vista, sem que nenhum possa ser privilegiável). Antes, reclama que tudo é relativo, mas sempre em relação a uma determinada situação, contexto, perante o qual pode ser avaliado e hierarquizado, definido como útil ou inútil, em função da complexidade e desenvolvimento dessa determinada situação concreta (Rorty, 1994). O juízo não é abolido, apenas situado, constringido a determinado contexto, fora do qual não é válido nem universalizável. O próprio discurso da contingência responde com a necessidade de uma vinculação ética como forma de controlar os perigos do hiper subjectivismo:

“As histórias são múltiplas, mas apesar de tudo, Auschwitz continua a ser uma aberração”

(Domínguez Berenjano, 1997)

É aqui que os “designios de verdade”, de uma verdade situada (a par do pensamento reflexivo), ganham o seu valor ético e permitem criar, para o conhecimento científico, mecanismos de controlo da sua manipulação.

Mas será a ética o único critério? A contingência do processo de conhecimento pode dispensar, na totalidade, o empirismo? Na sua derrota, a objectividade, ainda e sempre movida por intenções absolutistas, contaminou a subjectividade, de tal forma que esta passou a aspirar a ser objectivada, ou seja, fiscalizada. A objectividade significa hoje, no moderno discurso da ciência, uma subjectividade controlada, num permanente auto-interrogatório hermenêutico designado por reflexividade. De facto, o discurso hermenêutico e contextualista não nega a ambição objectivista, apenas a declara impossível, por inviabilidade de descentração. A bondade da ambição mantém-se (não há nada de intrinsecamente amoral nela), e embora se declare a impossibilidade de atingir a coisa-em-si, procura-se reduzir ao máximo possível a formatação do contexto, procurando perceber como variáveis como a tradição, os pré-requisitos, os pré-conceitos, etc. interferem e condicionam, num processo de objectivação que corresponde a uma tentativa de controlo da subjectividade, isto é, de “objectividade construída” (Ruivo, 2003). Esta é a grande diferença relativamente a todas as propostas de “tábuas rasas” cartesianas ou mentes comteanas libertas de constringimentos, etc. Corresponde à aceitação das condições de contingência e alteridade do conhecimento, as quais são igualmente constituídas como objecto de análise crítica, processo que lhes procura diminuir a sua interferência preconceituosa (no sentido limitativo do termo). Trata-se de dotar a produção de conhecimento de um carácter ontológico, realizado por um “ser-no-mundo” que opera de forma relacional e reflexiva, que procura funcionar de forma aberta, promovendo sucessivas reformulações de representações do mundo e de nós próprios nele integrados, aprofundando a relação e a familiaridade entre ambos.

CONHECIMENTO RELACIONAL

O indeterminismo não estabelece (nem o poderia fazer) a inexistência de uma realidade exterior ao Homem, apenas institui que não há correspondência entre as nossas representações e o que quer que exista para além delas. Pelo contrário, só uma atitude centrada no humano nos poderia levar a conceber que nada existe para além de nós. Deveremos, pois, afirmar a existência de realidade extra linguística, para além da cognição, independentemente da discussão em torno da nossa capacidade de a conhecer ou não, porque ela está pressuposta na nossa própria concepção de que “somos” (no plural) e de que existimos como “agentes que representam e comunicam”.

“Obviamente, a realidade está lá, a questão é que representação fazemos dela.”

(Ruivo, 2003)

ou seja

“Sobre o que a “realidade” seja, não há concordância entre os homens”

(Santos, 1982)

Assumindo que existe realidade (caótica ou ordenada, não interessa agora à discussão³) e que as contingências do processo de observação não permitem dar conta dessa realidade tal como ela existe, deveremos conceber o conhecimento como um processo exclusivamente interno? Penso que não e, seguindo de perto Armando Castro (2001), entendo o nosso conhecimento como um processo relacional. Sem dúvida que o observador interfere, que não se exclui ao contexto observado, mas a realidade que lhe é exterior, com as suas propriedades, também interfere.

De facto, outra das críticas feitas (pelos “estudos da complexidade”) à ciência baseada na mecânica newtoneana foi a de, ao conceber o real regido por leis que lhe estão inscritas de forma essencial, estabelecer uma visão passiva, mecanizada, determinada, das estruturas do universo. A crítica baseia-se no princípio de que “o possível é mais rico do que o real” (Prigogine, citado em Wallerstein, 2003: 121), e defende que o mundo material, tal como o humano (e a separação é aqui apenas metódica), tem também a sua historicidade, as suas contingências e as suas alternativas de devir ao longo da sua existência activa (Wallerstein, 2003). O processo de conhecer torna-se assim mais complexo (do que a ciência newtoneana concebia), mas não se assume o real como incognoscível e menos ainda como “inexistente”. Porém, esta consciência de uma maior complexidade do mundo tem implícita uma acção retroactiva, pois transforma o sujeito epistémico num ser mais complexo, na medida em que lhe exige um “pluralismo axiológico” (André, 2003)

De facto, fossem as propriedades do “real” outras e o nosso relacionamento, logo o nosso entendimento, seriam diferentes. Ou seja, a superação da dicotomia sujeito/objecto e a impossibilidade de descontextualização do observador não conduzem à abolição do objecto em favor do sujeito, mas ao princípio da sua existência relacional. Sem essa interacção com o meio não seria possível conhecimento (*idem*). E porque é relacional, existirão sempre níveis de relação entre representação e representado, podendo gerar maior ou menor grau de entendimento, embora nunca na totalidade e em absoluto. Porque é complexo, o esforço cognitivo deve pautar-se por grande abertura (Morin, 2003). O nosso posicionamento relativamente ao conhecimento do passado não deverá ser, no que respeita a este ponto, diferente. Ele é também o resultado de relações activas que se estabelecem entre presente e passados.

³ Nesta matéria, a da ordem ou do caos da realidade, é bom lembrar, como fez Delfim Santos em 1940, que considerar a condicionante do contexto ou elemento que altera a representação relativamente ao representado não significa que se altere a estrutura do objecto. Se as nossas representações do real são contraditórias ou ambíguas, nada nos autoriza a transferir essas características para o real.

QUESTÃO DO ACESSO AO PASSADO

Chegados a este ponto, e dada a natureza do objecto disciplinar da Arqueologia, faz sentido questionar se é possível o acesso ao passado. Trata-se, naturalmente, de uma variante do problema do acesso ao conhecimento do real, talvez com níveis de complexidade maiores devido às distâncias temporais e ao que isso pode implicar.

A arquitectura da pergunta, “acesso ao passado”, começa por assentar num equívoco que deriva do mito do positivismo histórico de Leopold von Rank (Bouré e Martin, 1983) e dos seus postulados de referência: a concepção da não existência de qualquer tipo de inter-relação entre o historiador (que tem o condão de se neutralizar) e o objecto da sua análise, o qual existe em si mesmo, com uma forma e estrutura definida, pronto a ser captável pelo conhecimento, que mais não é que um reflexo directo do primeiro. Conhecer o passado seria, assim, um processo onde toda e qualquer reflexão e especulação eram desnecessárias. Recorrendo ao método da Crítica Histórica aplicado à documentação, o historiador passaria dos vestígios do passado aos factos históricos em si mesmos, ou seja, a uma observação directa do acontecido, sem interferências suas e do seu presente. A Crítica Histórica seria o filtro que eliminaria todos os restos de subjectividade e garantiria o *acesso ao passado* de forma absolutamente objectiva. Conhecer o passado tal qual ele aconteceu era considerado como uma possibilidade e não simplesmente como um desígnio inalcançável como nos propõe Manuel Antunes.

O desenvolvimento dos discursos da contingência tiveram como consequência, nas ciências da História, a instalação de um certo cepticismo relativamente às possibilidades de relação entre os discursos disciplinares e o passado que procurariam reflectir. Este crescente cepticismo desenvolveu uma percepção dos discursos da História ou da Arqueologia como presentistas, isto é, de que apenas reflectimos o presente quando falamos do passado. Esta inexorável prisão ao presente seria tanto mais constrangedora quanto mais nos afastamos no tempo do nosso objecto. Ao contrário da crença positivista, o distanciamento não é considerado como “objectivador”, mas como “subjectivador”. É hoje comum a argumentação de que a sociedade ocidental é a que revelará maiores dificuldades em falar das comunidades pré-históricas, porque será a que está mais distante em termos culturais globais destas sociedades que pretende estudar. Na concepção do mundo estamos condicionados pelos conceitos de que dispomos e pelas experiências que temos. Hoje vivemos num mundo racionalizado pelos crivos linguísticos da ciência moderna e experimentado, vivido e interpretado de formas que serão muito diferentes das desse passado longínquo. O nosso aparelho conceptual dota-nos de uma bagagem analítica que nos permitiu passar do passado enquanto mito a um passado racionalizado pela linguagem científica explicativa e compreensiva, ao mesmo tempo que contribuiu para nos afastar dos esquemas mentais que então operavam, tornando o processo de os entender bem mais complicado, mesmo quando mediado por contextos que concebemos como mais próximos desses passados. A própria ontologia seria diferente da nossa, pois não existe uma essência humana a-histórica, pelo que ser humano há 5000 anos seria diferente de ser humano hoje. Como refere Hill (2000), a perspectivação de determinados aspectos da vivência humana como a-históricos gera um sentimento de familiaridade e de continuidade que dá origem a universalizações que estimulam a aposição ao passado de perspectivas presentes e de premissas de senso comum actual e permitem a construção daquilo a que chama um “passado familiar”. Assim, e como nos propõe o mesmo autor, a resposta à questão da viabilidade do “acesso” ao passado assenta na resposta a uma outra pergunta: conseguimos nós reconhecer um passado diferente? A resposta está, para o autor, na nossa capacidade de construir uma “Arqueologia Contrastante” que permita que, no diálogo que se estabelece entre presente e passado, este último também se possa exprimir. No mesmo sentido vai o recente alerta de Thomas:

“By failing to recognise that human lives exceed our conceptual schemes, we do not learn from the past so much as organise it. Most critically, where we seek to nullify the difference of the past by identifying people who are ‘just like us’ (...) we transform that difference to a universal sameness. This is a totalisation that is closely related to totalitarianism: it contains the same urge to impose order on the world and annihilate whatever does not fit. By acknowledging this difference we recognise that it exceeds our ordering capabilities. The ethical task of archaeology is thus to bear witness to the past other. This is by no means straightforward, for there is the abiding danger of wilfully constructing a bizarre and exotic past for the sake of spectacle. The problem is one of letting the difference of the past reveal itself as itself, rather than allowing it to dissipate into a set of mere images which can be absorbed by the more general economy of signs that dominates contemporary experience.”

(Thomas, 2004: 238)

Poderá o passado ser actualmente pensado nos termos intelectuais do passado? Naturalmente que não. O alcance da minha cognição é o alcance dos meus conceitos. Pergunto então, como poderei aspirar a pensar o passado pré-histórico nos seus termos se nem sequer conheço as suas linguagens? Não se trata, pois, de aspirar, através de uma outra formulação retórica, à pretensão positivista de descentração presentista, nem à aspiração historicista de “entrar” na personagem histórica e reviver o passado tal qual ele aconteceu. Trata-se de assumir que os homens no passado terão sido diferentes em termos ontológicos e culturais (embora talvez não de forma tão radical como, por vezes, se parece conceber), que tiveram diferentes visões do mundo, diferentes relações com o espaço e com o tempo, que atribuíram diferentes sentidos às coisas e às suas próprias acções, mesmo que estas se pareçam formalmente com as nossas. Mas a questão mantém-se: como entender essas diferenças? Como concretizar essa Arqueologia Contrastante?

A etnoarqueologia representou um primeiro esforço de descentração, ao procurar aceder à alteridade dos comportamentos humanos passados através do estudo de comunidades presentes menos “contaminadas” pela vivência ocidental moderna e consideradas “mais próximas” das comunidades pré-históricas ou, pelo menos, passíveis de nos revelar vivências alternativas que nos permitem alargar o nosso espectro de entendimento do passado. Os seus sucessos relacionam-se com o estímulo que promoveram na nossa abertura de espírito e de reconhecimento reflexivo das nossas próprias contingências, da mesma forma que os seus inêxitos se relacionam com a utilização dos discursos da etnografia como fórmulas e “receitas” aplicadas acriticamente ao passado. Como refere Thomas:

However, it has often been pointed out that there is a danger of imposing the ethnographic present on the past, particularly as many of the communities that we study through archaeology have no close analogues amongst living groups. An alternative, or complementary strategy is to attempt to identify those aspects of our own existence that are diagnostic of a particular contingent condition, which we might identify as ‘modernity’. This, at least, would provide us with an indication of what we should not expect to find in the past.»

(Thomas, 2004)

O que Thomas aqui nos propõe é quase uma inversão da utilização que tem sido feita da informação etnográfica: a sua aplicação menos ao passado e mais ao nosso contexto social, procurando evidenciar nele aquilo que lhe é historicamente contingente e, assim, reconhecer “aquilo que não deveríamos esperar encontrar no passado”. Esta atitude reflexiva permite que a construção do passado seja feita menos à imagem do presente. Trata-se de uma variante, como veremos mais à frente, dos procedimentos hermenêuticos, que aconselham o controlo reflexivo dos pré-conceitos como forma de lhes reduzir a sua intervenção constrangedora no pensamento.

Este processo construtivo que é o conhecimento do passado deverá, deste modo, ser visto como uma relação, uma interacção entre sujeitos do presente e sujeitos diferentes dos vários passados, uma intersubjectividade passados/presentes, em que simultaneamente se reconhece a diferença dos homens pretéritos e se tem a noção que o seu conhecimento não poderá deixar de ser uma representação nossa, produzida na interacção entre o que é próprio de nós e parte do que foi próprio deles. Essa nossa interferência poderá ser mais ou menos controlada através do pensamento reflexivo, mas não poderá ser evitada. Nem tal é desejável. Mas também não devemos cair na crença presentista, expressa na fórmula “falar sobre o passado não é mais que falar sobre o presente”, como se o passado, mesmo o mais longínquo, nos fosse total e irremediavelmente estranho e não interferisse no processo relacional que concebemos para o processo cognitivo.

De facto, é evidente que qualquer trabalho arqueológico é um acto contemporâneo de leitura, que um contexto arqueológico é uma “realidade” presente, lida hoje, por alguém que não pode fugir às condicionantes do seu tempo. Não menos verdade será que os passados, sobretudo os mais distantes, terão sido substancialmente diferentes do(s) nosso(s) presente(s). Mas aquilo com que nós, arqueólogos, nos relacionamos no presente é algo que nos chega das profundidades do tempo e que, por mais transformações tafonómicas ou outras que tenha sofrido, mantém níveis de relação com o passado em que teve origem. O sítio está num determinado lugar e não noutra; existem determinadas cerâmicas e não outras; documentam-se umas tecnologias, outras não; as arquitecturas assumem determinadas características e não outras e os espaços organizam-se de certas formas entre outras possíveis, etc. Tudo isto, embora faça parte de leituras realizadas no presente, se vincula ao passado, às opções então tomadas, às vivências então existentes. Essa vinculação permite que se estabeleça a relação e viabiliza a Arqueologia como disciplina. Se todos os discursos sobre o passado são feitos a partir de um dado

presente, se lhe são implacavelmente relativos, é bom ter consciência que revelam um esforço de relação entre subjectividades presentes e subjectividades passadas, as quais estão incutidas, de forma mais ou menos codificada, nas materialidades (no seu sentido lato) que nos chegam e, de certa forma e até certo ponto, na nossa própria existência, já que é do “nosso” passado que estamos a falar.

Assumir a relação, a inter-subjectividade, significa aceitar as diferentes contextualidades e alargar o nosso pensamento a alternativas plausíveis, que nem sempre são passíveis de ser demonstradas empiricamente, mas que possibilitam que, face ao nosso quadro formatador, se caminhe no sentido de uma relação em que “the difference of the past reveal itself as itself” (Thomas, 2004: 238). Note-se a subtileza da expressão de Thomas: não é deixar o passado revelar-se, mas sim a *diferença* do passado.

“O diálogo que estabelecemos com o passado coloca-nos frente a uma situação profundamente diferente da nossa (...) a qual exige, por consequência, um esforço de interpretação”

(Gadamer, 1998: 21)

Este esforço de interpretação tem sido tradicionalmente marcado pela tentativa de nos libertarmos do nosso contexto, da tradição em que estamos inseridos, para de forma objectiva nos debruçarmos sobre o que aconteceu. Mas o combate a esta pretensão e a defesa de “um direito à diferença” do Homem no passado (e, devido à profundidade do tempo, o Homem Pré-Histórico, por vezes, parece ter mais direitos que o de outras épocas), têm paradoxalmente gerado uma rejeição sistemática de tudo o que possa ser considerado como nosso, como “presentista” (ou de tempos mais próximos), assumindo que já nada nos liga a esses mundos remotos. Uma rejeição que, contudo, é apenas uma outra forma de aspirar “ao passado tal qual ele foi”. De facto, os vocábulos utilizados por muitos discursos da contingência nas suas críticas ao ideal positivista deixam perceber que, de certa forma, e como dizia Manuel Antunes, o ideal se mantém. Quando se refere o vínculo contextual que impede a objectividade é frequente falar-se de “limitações”, de “constrangimentos”, de “condicionalismos”, o que parece remeter para um lamento relativamente à objectividade perdida. A hermenêutica, contudo, aconselha-nos noutra sentido:

“Não é possível, nem necessário, nem desejável que nos coloquemos nós mesmos entre parêntesis”

(Gadamer, 1998: 78)

Essa libertação relativamente ao nosso contexto e à nossa tradição, já de si uma impossibilidade, não deve ser assumida como imperativo; antes como algo a ser controlado e analisado reflexivamente, porque contém em si laços que nos ligam ao que já foi e que desempenham um papel importante na sua compreensão num contexto relacional. Em vez de “limitações” deveremos entender o vínculo contextual como “contribuições” para uma relação que nos “alargará”.

“Tomar recuo, “libertar-se” da tradição, não pode ser essa a nossa preocupação primeira nos nossos comportamentos face ao passado do qual nós, seres históricos, participamos constantemente. Pelo contrário, a atitude autêntica é a que visa uma “cultura” da tradição no sentido literal da palavra, um desenvolvimento e uma continuação do que reconhecemos como sendo um laço concreto que nos liga a todos. Evidentemente, não nos iniciamos nesta cultura enquanto olharmos o que nos é deixado pelos antepassados com um espírito objectivista, quer dizer, como objecto de um método científico, ou como se fora qualquer coisa de essencialmente diferente, completamente estranho. (...) Para proceder a uma hermenêutica histórica é necessário, por consequência, começar por suspender a oposição abstracta entre tradição e investigação histórica e saber. Tudo o que a tradição viva nos traz, por um lado, e as investigações históricas, pelo outro, formam, finalmente, uma unidade efectiva que não poderá ser analisada senão enquanto rede de acções recíprocas.”

(Gadamer, 1998: 52-53)

Se a morte dos absolutos estende as possibilidades do conhecimento até aos limites do plausível, esses limites são estabelecidos por nós, isto é, pelos quadros de referência que nos permitem fazer antecipações, considerar o que é antecipável e rejeitar o que não faz sentido e se nos afigura absurdo. A atitude hermenêutica trabalha a nossa capacidade de nos tornarmos mais receptivos ao que nos é estranho. Faz isso não através de uma neutralidade objectivadora, mas através de um esforço de consciencialização dos nossos preconceitos, das nossas formatações. Ao fazê-lo, retira-lhe o “seu carácter excessivo” (*idem*): conhecer os pré-conceitos não os elimina, mas retira-lhes capacidade

condicionante ou desactiva-os. Não deverá, pois, existir preocupação em eliminar (o que seria um esforço inglório e condenado ao fracasso) as estruturas de antecipação, a tradição em que nos inserimos. O procedimento deverá ser no sentido de um esforço destinado a fiscalizá-las o melhor que pudermos através do pensamento reflexivo, dando origem à já referida “subjectividade controlada”, uma espécie de “objectividade relativa”.

Por outro lado, a mesma atitude hermenêutica não vê na distância temporal um problema intransponível. Julga mesmo que o problema não deve ser colocado dessa forma, na forma de uma transposição. Antes, considera a distância temporal como produtora de possibilidades de compreensão e de auto-conhecimento, na medida em que o passado se constitui como uma tradição que trazemos connosco, a que pertencemos e na qual se geram as nossas estruturas de antecipação, e que nos proporciona, simultaneamente, sentimentos de familiaridade e de estranheza com as quais construímos a relação. O abandono da ideia de essência humana, e da “familiaridade” que ela gerou nas nossas relações com passados distantes, não deve conduzir-nos a uma radicalidade que defenda a inacessibilidade a esses outros sujeitos, reduzindo tudo a simples auto-conhecimento. Se todo o conhecimento é também auto-conhecimento, é bom não esquecer que utilizamos o termo *também*. Existem Universais Culturais, existem processos cognitivos, existem elos que nos ligam e que viabilizam uma relação de entendimento (veja-se, por exemplo, a argumentação de Alarcão a propósito da emergência do espírito categorizador e criador de homologias – Alarcão, 2000: 166). Deixar que as diferenças do passado se revelem significa que nem homogeneizações nem contrastes lhe sejam impostos, procurando criar condições para que o diálogo se estabeleça sem que se procure anular nenhuma das partes. Só assim o seu conhecimento permitirá que nos conheçamos melhor a nós próprios, que nos identifiquemos nesse confronto de semelhanças e diferenças.

CARÁCTER ONTOLÓGICO DO CONHECIMENTO

Esta perspectiva de aceitarmos os seres do passado como diferentes de nós - por vezes profundamente diferentes de nós e noutras nem tanto assim - mas cujo conhecimento se estabelece através de uma relação, dota o processo de investigação e de produção de conhecimento de um carácter ontológico, na medida que representa a nossa própria construção enquanto seres humanos no diálogo com outros seres humanos. Esta perspectiva ontológica do conhecimento em geral e do histórico em particular foi assumida tanto pela fenomenologia de Husserl como por Heidegger. Para ambos, o conhecimento é uma forma de compreensão e compreender é uma forma de se ser humano no mundo. Não é posterior ao desenvolvimento do ser humano (como se este existisse primeiro e depois compreendesse), mas algo que é próprio da sua constituição como ser humano histórico.

“O que nos preparamos para receber não deixa nunca de ter alguma ressonância em nós, e constitui o espelho em que cada um de nós se reconhece. A realidade da tradição quase não coloca, de facto, um problema de conhecimento, ela é, ao contrário, um fenómeno de apropriação espontânea e produtiva do conteúdo transmitido.”

(Gadamer, 1998: 52-53)

Trata-se da valorização da ontologia na produção de conhecimento em geral e na compreensão histórica em particular: todo o conhecimento é auto-conhecimento na expressão de Boaventura Sousa Santos (Santos, 1998), mas não só, acrescentaria eu.

Esta visão ontológica é particularmente evidente na crítica pós-moderna ao racionalismo e à visão oitocentista de um ideal de vida teórica (Putnam, 1988), à ideia de um Homem que encontrava a sua razão de ser na dedicação ao conhecimento de um mundo que o transcendia através da sua racionalidade. Em contrapartida, propõe-se uma nova ontologia onde a actividade de conhecer é “apenas” um dos aspectos de estar no mundo e onde o conhecimento não é visto como um reflexo de uma ordem pré-existente à espera de ser descoberta (conhecida), mas como uma prática histórica, feita por indivíduos que detêm a capacidade de recriar simbolicamente (a si e ao “mundo”), aproximando-se dos estatutos dados ao poeta e ao artista.

O conhecimento é, assim, entendido como parte integrante da existência contingente, na medida em que não podemos falar de História senão enquanto seres históricos (Gadamer, 1998). O

conhecermos algo, o dotarmos algo de significado, traduz-se sempre num processo de auto-conhecimento, na medida em que conhecer qualquer coisa é torná-la parte de nós. A investigação e o conhecimento que através dela elaboramos são actos de auto-formação, não no sentido estrito de competências, mas no sentido da nossa constituição como seres humanos.

Uma perspectiva ontológica da produção de conhecimento, que está presente em todos, mas só reconhecida e formalizada em alguns, tem vindo a ser introduzida no pensamento disciplinar da arqueologia portuguesa por Vítor O. Jorge:

“Tentar produzir um sentido para a vida e, nela, para o ramo da pesquisa que, de certo modo, a cada um de nós coube em sorte – eis um desafio inescapável...”

(Jorge, 2005: 235)

Uma postura aparentada está igualmente subjacente a este trabalho e, sendo-lhe transversal, torna-se particularmente evidente no último capítulo. Mas não se pretende, ao afirmá-lo, que esta vertente mais existencialista do trabalho realizado derive numa espécie de experiência e recriação meramente individualista. Antes, aspira-se, com convicção, a que através desta acção, que nunca chegou a ser individual, se estabeleça um espaço de diálogo com determinado passado e que integre, transformando, a vivência de quem com ele se cruzar. É aí que reside o seu valor social e é aí que se encontra o essencial do retorno que justifica o investimento público, por pouco que tenha sido, na sua concretização.

Mas qual a validade do conhecimento aqui produzido face a outras formas de conhecimento ou a outras formas de conceber o conhecimento?

CONHECIMENTOS OU CONHECIMENTO

Há viabilidade e interesse numa teoria geral do conhecimento científico, ou seja, é concebível e desejável que haja uma maneira específica, normativa, de conhecer cientificamente? E qual o relevo dessa forma de conhecimento relativamente a outras, como a religião, a arte, o senso comum, a filosofia, outras tradições, etc.? Uma vez mais a problemática é imensa e a razão da sua colocação aqui prende-se apenas com a necessidade sentida de referenciar o discurso a um conjunto de questões consideradas importantes, nomeadamente a uma das que foi colocada no início deste capítulo: qual o significado que atribuo ao conhecimento (tese) aqui apresentado.

A Epistemologia da ciência moderna assenta numa espécie de equação: Verdade = Verdade Científica = Pressupostos Epistemológicos e Metodológicos Modernos. Entre os pressupostos epistemológicos conta-se a concepção de um real organizado por leis universais, a possibilidade de captação adequada dessas leis, o estabelecimento de previsões; entre os metodológicos observa-se a aplicação da explicação hipotético-dedutiva e a verificação por contrastação empírica. A ciência produziria conhecimento verdadeiro e essa sua capacidade era a razão da sua superioridade. Seria também, juntamente com o respeito pelas prescrições do “método científico”, factor de diferenciação entre o que poderia almejar ao estatuto de ciência e o que ficaria de fora.

Como já foi acima referido, a crítica à ciência moderna, ou melhor, à concepção de conhecimento por si assumida, trouxe consigo a contestação ao primado da Ciência sobre outras formas de conhecimento. Assumindo-se agora a prerrogativa da contingência e da indeterminação, contesta-se a ideia de que alguma prática humana tenha propriedades que a tornem privilegiada relativamente a outras na sua relação com uma qualquer realidade exterior. A ciência é concebida como uma prática social e cultural entre outras, como uma linguagem entre outras, cuja “verdade” não é menos socialmente negociada que qualquer outra verdade. A referenciação da verdade em relação ao mundo exterior perde todo o sentido. Ela não se impõe por ser neutral e objectiva, mas por consenso, pelo que não se distingue, com base numa essência a-histórica, da ficção, ou seja, passa a ser concebida como uma forma de ficção.

O conhecimento desvia-se de um posicionamento dualista, que concebe um distanciamento entre quem conhece e o objecto de conhecimento, para uma nova orientação. Não se trata já de um Homem que se extrai ao mundo para o conhecer e, com base nesse conhecimento, dominar e conquistar o que lhe é exterior, mas de um conhecimento que é utilizado para o Homem se conhecer a si próprio enquanto ser inserido num tempo e num espaço. A Teoria Crítica, associada à escola de Frankfurt dos

anos 30 do século XX, vem exigir que o conhecimento assuma uma componente ética e que integre no seu objecto, como mecanismo reflexivo que visa repercussões práticas concretas de regulação, a análise e o controlo das condições sociais da sua geração e das condições sociais de acesso à sua produção e aos seus resultados.

É uma viragem para um conhecimento como mecanismo de auto-conhecimento, não tanto num sentido ontológico, mas sobretudo num sentido de auto-conhecimento social, das implicações sociais do próprio conhecer e da forma como este se organiza. Assume-se uma vertente ideológica do conhecimento e das formas como este é concebido e institucionalizado, multiplicando-se as “denúncias”, por vezes inseridas no mais primário dogmatismo ideológico. Com Feyerabend (1991) pretende-se mesmo dizer um “Adeus à Razão”, acusada de ser um dos principais baluartes do imperialismo da ciência da civilização ocidental:

“A segunda ideia que desempenha um papel importante na defesa da civilização ocidental é a *noção de Razão* (com maiúscula) ou racionalidade. À semelhança da noção de objectividade, esta ideia possui uma variante material e uma formal. Ser racional, na acepção material, significa rejeitar certas opiniões e aceitar outras. (...) Ser racional no sentido formal implica, mais uma vez, adoptar um determinado procedimento. Os empíricos ferrenhos consideram irracional a retenção de opiniões que colidem manifestamente com a experiência, ao passo que os teóricos ferrenhos desprezam a irracionalidade daqueles que revêem os princípios básicos a cada oscilação das provas. Estes exemplos mostram-nos desde já a inutilidade de deixar que afirmações como “isto é racional” ou “isto é irracional” influenciem a investigação. As noções são ambíguas e nunca explicadas com clareza, e tentar aplicá-las coercivamente seria contraproducente: os procedimentos “irracionais” muitas vezes levam ao sucesso (na perspectiva daqueles que lhes chamam “irracionais”), enquanto os procedimentos “racionais” trazem com frequência enormes problemas. Em termos rigorosos, deparamo-nos com duas *palavras*, “Razão” e “Racionalidade”, que podem estar ligadas a quase todas as ideias ou procedimentos e envolvê-los numa aura de excelência. Mas como conseguiram estas duas palavras grangear um tão grande poder beatificante?”

(Feyerabend, 1991:19-20)

O anarquismo metodológico, de que Feyerabend é um dos expoentes máximos, denuncia o absoluto verdadeiro do conceito de conhecimento científico e sua expansão impositiva sobre outras formas de conhecimento. Afirma a inexistência de formas superiores de inteligibilidade, sublinhando não existirem razões “objectivas”, nem *a priori* nem *a posteriori* (reportadas aos resultados conseguidos), para se supor ou assumir uma preferência pela ciência ocidental relativamente a outras formas de conhecimento desenvolvidas quer no Ocidente quer por outras culturas. A própria existência de uma teoria científica e de um método científico é questionada, defendendo-se que a ciência corresponde a práticas que são contextuais, não repetíveis ou generalizáveis.

“A investigação bem sucedida não obedece aos parâmetros gerais: depende de um artifício agora, outro depois, e os movimentos que a fazem progredir nem sempre são conhecidos de quem os desencadeia. Uma teoria da ciência que concebe padrões e elementos estruturais de *todas* as actividades científicas e os autoriza a uma teoria da racionalidade pode impressionar os estranhos – mas parece em elemento demasiado em bruto para as pessoas no local, ou seja, para os cientistas confrontados com um problema concreto de investigação. O máximo que podemos fazer por eles, de longe, é enumerar métodos práticos, dar exemplos históricos, apresentar casos estudados que contenham processos diversos, demonstrar a inerente complexidade da investigação e prepará-los, deste modo, para o atoleiro em que estão prestes a entrar. Ao ouvirem a nossa história, os cientistas ficarão sensibilizados para a riqueza do processo histórico que querem transformar, sentir-se-ão impelidos a pôr de lado infantilidades como regras lógicas e princípios epistemológicos e começar a pensar em formas mais complexas – e mais não podemos fazer *devido à natureza do material*. Uma “teoria” do conhecimento que queira ir mais longe, perderá o contacto com a realidade. Não só as suas regras não são aplicadas pelos cientistas, como *não podem* de modo algum *ser* usadas em todas as circunstâncias – tal como é impossível escalar o Monte Everest com passos de *ballet* clássico.”

(...)

“A maneira como os problemas científicos são abordados e resolvidos depende das circunstâncias em que surgem, os meios (formais, experimentais, ideológicos) disponíveis na altura e os desejos daqueles que com eles trabalham. Não existem condições duradouras que limitem a investigação científica”

(Feyerabend, 1991: 328-329 (...) 354)

Trata-se de uma crítica que se generaliza na filosofia francesa que faz a apologia da diferença (Foucault, Derrida, Deleuze, Serres, Lyotard, etc.), a qual denuncia a pretensão a uma Teoria Geral do Conhecimento no contexto de movimento filosóficos de desconstrução dos discursos assentes em essências, das identidades (no seu sentido essencial), das hierarquias, das universalidades, da própria

Razão e do consenso que ela pressupõe, do pensamento unificador que lhe surge associado (Hottois, 2003). A Epistemologia, enquanto construção de regras apriorísticas e a-históricas que deveriam reger a produção de conhecimento, é recusada. A historicidade da grelha simbólica de representação, das metodologias, dos conceitos, é pronunciada e a racionalidade é concebida como a expressão contingente que essas manifestações assumem em cada momento histórico.

Na sua crítica ao conhecimento unitário, Deleuze (1980) desenvolve a metáfora rizomática de um conhecimento que se movimenta de forma aleatória, simultaneamente em todas as direcções, com ritmos diferenciados e sem qualquer espécie de unidade programática, metodológica e discursiva (*idem*). Conhecer torna-se mais importante que o Conhecimento. O substantivo, que é associado ao estático e ao uno, é desvalorizado em relação ao predicado, que significa acção, mudança. O que se valoriza é a prática, a experiência de conhecer. O conhecimento é fenomenológico, sem origem e sem destino. Mais do que representar, conhecer é viver, é forma de funcionar. A compreensão é um acto de existência.

Naturalmente, este movimento que visa desconstruir a ideia de unidade presente na concepção de conhecimento racional não se propõe apresentar uma Epistemologia alternativa, no que estaria a admitir uma qualquer nova fórmula de unicidade. Procura antes sublinhar a sua historicidade, a sua contextualidade, a sua vertente fenomenológica e existencialista, as suas experiências irreduzíveis, a sua diversidade e a sua “natureza plebeia”.

Está, assim, posta em causa a existência de uma matriz epistemológica geral, assente numa unidade que se estende a todas as áreas de conhecimento e aberta a porta para a diferenciação das formas de conhecer dos diferentes campos disciplinares. A primeira distinção assumida é entre as Ciências Físicas e as Sociais, proclamada pela hermenêutica.

A matriz geral da Epistemologia é acusada de ter sido contaminada pela matriz epistemológica da física newtoniana (Domínguez Berenjeno, 1997) e, assim, ter generalizado princípios da física pré-quântica (como as concepções absolutas de espaço e de tempo e o recurso ao método experimental como mecanismo de verificação e determinação de uma verdade absoluta) a outras áreas disciplinares, nomeadamente às que abordam o fenómeno social, as quais, na ânsia comteana de seguirem o modelo das ciências físicas, se apresentavam como “realizações imperfeitas de uma ciência rigorosa” (Gadamer, 1998). A defesa da independência epistémica das ciências sociais assenta na aceitação da inadequação da transferência de modelos de conhecimento próprios das ciências naturais e de que o discurso que produzem é de natureza distinta. Gadamer considera que as ciências humanas têm pretendido ser também ciências empíricas e que o combate anti-especulativo e anti-metafísico as tem impedido de uma consciencialização das suas especificidades.

E as suas especificidades são o (ou resultam do) seu objecto: o Homem. Logo aqui se coloca uma importante diferenciação. No processo de conhecimento das ciências físicas e naturais opera apenas um mecanismo de representação, de atribuição de sentidos: o do “observador”. Quando me relaciono com aquela pedra ou aquela flor, apenas a minha subjectividade é activada. Já no processo de conhecimento inerente às ciências sociais a hermenêutica é dupla e, por isso, incomparavelmente mais complexa: para além da hermenêutica exercida pelo “observador”, existem agora as representações do “observado”, os sentidos que coloca nas suas acções e cujos entendimentos são necessários para a compreensão daquelas. Quando pretendo conhecer determinado acontecimento em que participa um ser humano, são duas as subjectividades convocadas: a minha, que procura entender o que aconteceu, e a dele, que gerou intenções e deu sentido às acções que redundaram no acontecido. É toda uma relação diferente que se estabelece e com consequências bastante distintas, resultando no processo de conhecer que, sendo aparentado, é distinto.

Esta é, a meu ver, uma das grandes diferenças que se estabelece entre ciências sociais e físicas (sendo geradora de muitas outras) e não o problema da objectividade, na medida em que se não podemos falar da História e da Sociedade senão enquanto seres históricos e sociais, também não podemos falar da natureza senão enquanto seres nela integrados.

Naturalmente, esta diferença repercute-se também ao nível metodológico, evidenciando a ideia de que não existe um método unitário prévio ao conhecimento, mas que todo o método está unido ao seu objecto. Parte da especificidade das metodologias das ciências sociais residirá, precisamente, no desenvolvimento de mecanismos de apreensão do sentido e da intenção presentes na acção do outro, seja ele presente ou passado. Em Ciências Sociais conhecer é, em grande medida, compreender, ou seja procurar entender o sentido, o significado das acções humanas através de um processo que é sempre, lembre-mos, relacional. Naturalmente que o Homem não age apenas de acordo com a sua racionalidade

das coisas e mesmo essa não o dota de “livre arbítrio”. As condicionantes do contexto, da tradição em que se integra, participam, de forma mais ou menos constrangedora, na conformação das suas acções. Esses mecanismos são igualmente centrais na compreensão e também na explicação dos fenómenos sociais. Se ao longo do século XX se desenvolveu um intenso combate às posições próximas dos determinismos históricos, sociais e behavioristas, procurando promover a valorização do papel activo do indivíduo, da sua intenção e dos seus sentidos, das suas fenomenologias, as perspectivas subjectivistas não recusam o contexto nem a estrutura e a sua intervenção condicionante sobre o indivíduo. Procuram sobretudo contrariar a perspectiva da acção determinante e normativa da estrutura e do social sobre o indivíduo, valorizando a sua consciência, o seu pensamento simbólico e a sua intenção como factores centrais na orientação dos seus comportamentos sociais. O conhecimento sobre o homem social tem de ter em conta a razão dos próprios homens estudados, ou seja, a racionalidade que têm sobre as suas próprias condições sociais de existência, sobre o seu mundo, sobre o seu passado, presente e previsões de futuro, as quais são também condições das suas acções. Trata-se de aceitar a presença de agentes com conhecimento inseridos num espaço social e que sem esse seu conhecimento organizado através de práticas e/ou discursivamente, a própria acção não seria possível (Barrett, 2001: 142 e 155).

A proposta da sociologia contemporânea é a de uma relação interactiva e recursiva entre indivíduo e totalidade social, entre sujeito e estrutura, a qual é considerada simultaneamente como o meio e o resultado da acção, limitando, ao mesmo tempo que viabiliza, a acção individual. (Giddens, 2000; Bordieu, 2001a). Mas se a dicotomia cai em nome duma dualidade, tal não altera a situação de as ferramentas para lidar com a estrutura terem de ser diferentes das que são adequadas para lidar com as situações mais conjunturais e fenomenológicas (recordemos o que foi dito a propósito da base espacial da investigação).

Determinados modelos e teorias lidam melhor com as questões de fundo, com as problemáticas da estrutura que enquadra a acção social em rede. Foram desenvolvidas especificamente para isso e apresentam ferramentas mais adequadas a tratar essa vertente do social. Modelos e conceitos desenvolvidos no âmbito do estruturalismo, do materialismo histórico ou do funcionalismo revelam particular aptidão para lidar com estes questionários. Outras, como a Hermenêutica, com a sua propensão reflexiva, fornecem metodologias adequadas à problemática de entendimento do sentido. Uma matriz teórica geral é, assim, uma pretensão pouco interessante, independentemente da discussão relativa à sua possibilidade ou impossibilidade, o mesmo acontecendo relativamente a uma eventual matriz teórica disciplinar única (como adiante se discutirá).

Mas implicará a contestação a uma forma única de conhecer, e a recusa de um conhecimento total e único, a aceitação de que todas as formas de conhecer têm o mesmo valor e não são hierarquizáveis?

A VIABILIDADE DO RACIONALISMO E A VALORIZAÇÃO DO CONHECIMENTO CIENTÍFICO

O conhecimento científico é um conhecimento teoricamente estruturado, linguisticamente formalizado (Martins, *in* Alarcão e Jorge, 1997: 28-29) e, portanto, baseado na racionalidade. Todavia, as alterações que se registaram na forma como os processos de conhecer são concebidos alteraram a configuração da visão da racionalidade desenvolvida pela modernidade, nomeadamente da Razão iluminista (herdeira do Racionalismo cartesiano) que se sobrepunha a todas as outras formas de conhecimento, como, por exemplo, ao que resulta da crença ou da experiência sensorial empírica. Os estatutos atribuídos ao sujeito que conhece e à realidade conhecida sofreram uma profunda alteração, com naturais consequências para a concepção de racionalidade, criando um desajustamento entre a visão moderna e as características reclamadas por uma “nova” forma de conhecer. Juntamente com o objectivismo e com o universalismo, a racionalidade foi posta em causa e, nas acusações mais extremadas, chegou mesmo a propor-se o já referido “Adeus à Razão” (Feyerabend, 1991).

Contudo, não se vê como em nome de uma libertação se promova uma exclusão, nomeadamente de uma exclusão “impossível”, já que se inscreve na matriz humana, da sua individuação na natureza e da sua existência relacional no mundo. Não se trata, pois, de negar a razão, pois toda a construção argumentativa que suporta essa proposta é simplesmente racional. De facto, na análise da

racionalidade não é possível sair para fora do racional e analisá-lo desde uma perspectiva não racional (Regner, 2003), no que seria uma nova forma de “suspensão” do sujeito cognoscente e de estabelecer uma dicotomia no conhecimento.

O que necessitamos é de reformular a nossa concepção de racionalidade, de a perspectivar de uma maneira diferente:

“Estamos certos de que o racionalismo continua a ser o fermento subversivo que foi durante o Iluminismo, por mais que isso custe a quem se apoderou do seu discurso para submeter os demais. Se pretendemos empenhar-nos na construção de um futuro digno, estaremos errados se renunciarmos a um dos nossos melhores instrumentos para o fazer. O que falta é fortalecer a componente humanista da actividade científica; fazer uma ciência rigorosa mas emocionalmente comprometida com as pessoas, capaz de deixar de ser património e instrumento ao serviço de uns quantos, para se converter ao serviço dessa vida decente que propõe Boaventura de Sousa Santos (...)

é preciso aproveitar a dinâmica complexa da mudança social no nosso tempo e lançar as pontes necessárias entre a ciência e o humanismo (...): aprendamos a ser cientistas conscientes da nossa responsabilidade social e façamos da prática da ciência uma forma de ser humanistas. Em sentido oposto, transforme-se o desencanto dos humanistas em combate à crítica neurótica da ciência e recupere-se a confiança na capacidade racional da humanidade para transformar a sua história.”

(Cocho, Gutiérrez e Miramontes, 2003: 198-199)

A racionalidade é hoje pensada (por si própria) como um quadro de relacionamento intelectual, que opera por associações mentais, numa dinâmica que é histórica. É uma racionalidade social, ou seja, uma “racionalidade em acção” (Regner, 2003), contingente e mutante. Vai-se desfazendo de postulados equívocos, abrindo-se a novas possibilidades que se lhe colocaram com a queda do determinismo e tornando-se mais flexível. As suas categorias definidoras alargam-se: a pretensa objectividade descerra-se numa subjectividade controlada; a verdade abre-se à plausibilidade e verosimilhança; a generalização ajusta-se à diversidade contextual. Caem outras crenças de “isenção” com a consciencialização da presença e inerência de alguns “anátemas”: caso da argumentação retórica, que sempre fez parte da argumentação científica, da sua capacidade de persuadir, do manipular da sua linguagem específica para se relacionar e impor socialmente (*idem*).

Trata-se de uma racionalidade que não estabelece verdades necessárias e permanentes, mas é concebida como crítica e falível e encontra os seus limites numa adaptação à natureza contextual da vivência histórica:

“Não se trata de negar suas pretensões de universalidade, mas de vê-las realizáveis nos limites, mais amplos ou mais estritos, de um dado contexto.”

(Regner, 2003: 302)

Esta abertura não põe em causa uma das ambições básicas do pensamento racional: o seu desígnio de rigor, logicamente ordenado e sistematizado. Não um rigor transcendental, asceta, mas um rigor humano, falível, contingente, dependente, por exemplo, da linguagem. Como afirma Armando Castro (2001), não existe razão universal que cubra todas as formas (linguísticas) de racionalidade.

Esta “nova” racionalidade, enquanto nova maneira de se conceber a si própria, corresponderá aos “critérios aplicados pelo pensamento, a fim de se informar acerca da realidade relacional dos conteúdos cognitivos” (Castro, 2001: 97). É um acto reflexivo e admite o carácter relacional e situado em que se estabelece.

Contudo, não se trata só de uma nova maneira de conceber a racionalidade, mas também de uma *nova racionalidade*, isto é, uma nova maneira de conhecer racionalmente. Concebendo-se como dinâmica, assume a sua própria mudança.

“O pensamento contemporâneo encara, pois, a razão como um movimento construtivo e não como um sistema de princípios”

(Bachelard, 2001)

Neste sentido, e face à uma onda de contestação desenvolvida que desembocou numa espécie de “agnosticismo” em relação à racionalidade humana, que condena uma situação de privilégio do conhecimento racional e proclama a validade e igualdade de todas as formas de conhecimento, cabe-me dizer o seguinte: validade de todos sim, igualdade de todos em termos de valor não.

Valorização do conhecimento e das práticas científicas - que, convenhamos, já só na mediocridade e na inconsciência se mantêm inalteráveis relativamente à pretensão cientista – a sua valorização, dizia, face a outros conhecimentos (ainda que não necessariamente a todos nem com os mesmos critérios) assenta essencialmente nos seus “desígnios de verdade”, na preocupação de controlo reflexivo sobre a organização teórica e experiência empírica, na abertura a formas de validação e numa estrutura de funcionamento aberta, que facilita a mudança.

A crítica resulta frequentemente da confusão de que

“(…) o erro do cientismo e do positivismo não consistiu em afirmar que a ciência constitui a afirmação mais avançada, mesmo a mais objectiva do conhecimento humano, antes em ter pretendido que esta expressão escapa à condição humana.”

(Castro, 2001: 118)

O conhecimento racional científico partilha muitas das suas prerrogativas com outras formas de conhecimentos racionais ou mais intuitivas e sensitivas: o reconhecimento da sua historicidade, a sua concepção como jogo de linguagens específicas, a sua subjectividade, a sua humanidade criativa e intuitiva, etc. Noutros, contudo, a partilha é mais restrita. Se os desígnios de verdade podem ser partilhados com o conhecimento religioso ou com a filosofia ou até mesmo com o senso comum, já não o são com a arte, com a ficção ou com a música. Já a flexibilidade como metodologia inerente será uma das suas componentes mais individualizadoras; outro será a sua preocupação com a validação racional (também ela imbuída de flexibilidade). A fé não se preocupa com a sua coerência e adequação empírica. Já o senso comum, se procura afirmação na validação empírica, usa-a na fórmula positivista e não sujeita os seus procedimentos cognitivos ao crivo da flexibilidade nem ao rigor metódico. Na arte, validação e coerência nem sequer fazem sentido.

Assim, a valorização do conhecimento racional científico não resulta de uma estrita vinculação à lógica do seu pensamento, procedimento que nem sequer seria condição suficiente para sustentar um carácter mais objectivo (no sentido de subjectividade controlada) das preposições que estabelece, pois como dizem Desanti (citado em Castro, 2001) ou o já citado Delfim Santos (ver nota 1), não há razões para que a realidade obedeça às regras da nossa lógica, pois “é demasiado complexa para isso”.

A sua valorização resulta de ir mais além (e de uma forma diferente) de outras formas de racionalidade. Não que a sua contingência e dinâmica lhe permita gerar formas normativas apriorísticas de produção de conhecimento, como continua a acontecer com a fé. Mas porque dota as suas preposições sobre uma realidade teoricamente representada de uma reflexão sobre esse mesmo procedimento de organização teórica, procurando que as condicionantes se revelem e sejam o menos inconsciente possível. Discrimina *hipótese de aquisições teóricas provisórias* (no sentido de verdade provisoriamente estabelecida), tarefa a que o senso comum não presta muita atenção. Desenvolve o controlo apertado sobre a interferência ideológica sobre as suas preposições. Não através de uma máscara de pretensa neutralidade, mas por um controlo que procura “deixar à porta” essas interferências (*idem*) ou, no caso de estas se tornarem irresistíveis, de as apresentar na sua intencionalidade.

A própria abertura da racionalidade à plausibilidade não pode ser feita de forma descontrolada, precisamente porque o conhecimento é socialmente contextualizado e socialmente interveniente (consequente). Se considerarmos todos os conhecimentos diferentes e lhes reconhecermos equivalente validade e se os limites da plausibilidade forem referentes aos aspectos internos de cada estrutura de conhecimento, então todos os enunciados, desde que sejam coerentes dentro do seu sistema de racionalidade, são igualmente plausíveis e válidos. O que não seria muito problemático se o conhecimento fosse uma actividade que os humanos praticassem para além das suas vidas. Mas não, é parte integrante de si, do seu estar no mundo relacional. Portanto necessita de responder socialmente, isto é, ser socialmente responsável.

Naturalmente, a valorização de uma racionalidade não se baseia numa qualquer referenciação a-histórica de onde retire um estatuto superior. Ela assenta em valores e nos juízos que lhes estão associados e que são socialmente situados. O relativismo aconselha a que consideremos outras perspectivas, nos relacionemos com elas, mas não a que tenhamos pretensões à possibilidade de um relacionamento a partir de uma posição neutral, que procura evitar a responsabilidade de assumir a nossa contingência, com o que ela tem de potencial e limitador. Não existe nenhuma forma de conhecimento que, na sua argumentação, não se baseie em valores, nem poderemos ambicionar a um

auto-conhecimento em que nos procuremos, como dizia Gadamer, colocar entre parêntesis. Seria totalmente paradoxal e verdadeiramente irracional.

A própria crítica ao racionalismo, no que, por vezes, contém de adesão em excesso ao indeterminismo, põe em causa a inteligibilidade do mundo, o que seria um absurdo humano. Será, pois, conveniente que a reflexibilidade se aplique com rigor a este processo de crítica e esteja atenta às potencialidades e perigos que também ela comporta (tal como foi feito sobre o processo e consequências da concepção moderna de razão). O conhecimento científico, as questões da sua validação e a relação que estabelece com outras formas de conhecimento são um problema intelectual, mas são também, e muito incisivamente, problemas económicos, sociais e políticos. Os excessos metafísicos podem gerar e encobrir uma mediocridade organizada, que se torna poderosa, que opera segundo os princípios da “eucaliptização” e tende para atrofiar a diversidade e a liberdade que supostamente defende. Poderá tender a estimular a desobrigação e a atenção a todo um conjunto de problemas relativos a protocolos importantes na produção de conhecimento e, talvez mais grave, promover a desresponsabilização social. Será caso para perguntar quem tem receio da reflexividade. A racionalidade certamente não é.

MAS EXISTIRÁ UMA RACIONALIDADE PRÓPRIA DO ARQUEÓLOGO?

“Daqui a suposição, na filosofia contemporânea, de “formas de pensamento” que suportam a actividade de conhecimento que lhes é correspondente. (...) Aquilo a que a psicologia chamava tendências, sem precisar o conteúdo do que por tal entendia, tem hoje uma designação mais precisa e mais fecunda, pelo menos nos problemas da epistemologia. E a pedagogia actual sabe que é muito mais importante criar e desenvolver uma certa forma de pensamento do que transmitir o tipo de conhecimento que lhe é correspondente.”

(Santos, 1982: 247 – escrito em 1939)

Na sua especificidade, o arqueólogo estabelece relações com as materialidades (num sentido lato, que abarque do objecto à paisagem) que as comunidades humanas produziram e que chegaram, de forma mais ou menos truncada e alterada, até nós. Nessa relação com materialidades parece, por vezes, estar próximo do físico, do geólogo, do geomorfólogo e até, no que respeita aos vestígios orgânicos, do botânico e do zoólogo. Essa vinculação às materialidades, que é, em meu entender, a primeira de todas as particularidades que a Arqueologia revela relativamente à História, até conduziu a um relacionamento privilegiado com investigadores daquelas áreas, o qual continua em aprofundamento. Mas essa particular relação com as materialidades não se confunde com a relação estabelecida pelo físico ou pelo geólogo, pois o arqueólogo trabalha no âmbito de uma dupla hermenêutica. Ao contrário daqueles, as suas materialidades estão imbuídas de sentidos para além dos seus (dos do “observador”). As materialidades do arqueólogo são materialidades sociais e não simplesmente físicas. Estranho é, pois, que as suas relações interdisciplinares com as Ciências Sociais nem sempre apresentem o mesmo ênfase que as anteriores.

Mas se a investigação arqueológica apresenta a especificidade da dupla hermenêutica relativamente a outras abordagens à materialidade, também não se liga de forma simples às restantes Ciências Sociais, pela simples razão de que lhe falta o “Homem em carne e osso” e lhe falta o seu “discurso directo”: o que o Homem escreveu sobre a forma como via as coisas, sobre a sua perspectiva das intenções que o moviam e sobre os sentidos que atribuía a essas coisas. Os vestígios escritos, associados aos materiais, permitem estabelecer um outro tipo de relação inter-subjectiva entre presente e passado, um outro tipo de diálogo, mais estreito e elucidativo.

O Arqueólogo encontra-se, assim, pela natureza das suas “fontes” disciplinares, numa espécie encruzilhada, onde materialidades e sentido social se cruzam, encontrando aí a sua grande especificidade, a sua particular área de actuação. A Arqueologia em geral, e a Pré-Histórica muito em particular (porque não lida nunca com escrita formalizada), tem na relação do ser Humano com as suas materialidades o seu potencial de contribuição para a aventura do conhecimento, o qual nem sempre é convenientemente aproveitado.

Na sua coluna do jornal Público de 2-11-04, Eduardo Prado Coelho escrevia sobre a importância dos objectos para a vivência humana. Dizia que na nossa preocupação com “os dramas do sujeito” nos esquecemos “da vida social e afectiva do objecto”, mas não falava em Arqueologia. Contudo, esta será uma das disciplinas melhores posicionadas para lidar com essa relação que dá vida ao objecto, que o

torna socialmente activo e simultaneamente veículo e resultado das práticas sociais do homem no mundo. O Homem, ao dotar os objectos de sentido, confere-lhes capacidade de comunicação e, logo, de actuação sobre o próprio Homem. Com as significações dinâmicas que atribui aos objectos constrói contextos e organiza o seu espaço. Nós *somos* em interacção com as materialidades que nos rodeiam. Esta relação e a forma como através dela o Homem se foi construindo no meio, corresponderá a uma das mais proveitosas contribuições da Arqueologia para a compreensão do humano histórico, assumindo-se como uma das disciplinas que, com mais propriedade, pode falar sobre o assunto. Mas, pelo menos a nível peninsular, esse seu potencial tem sido socialmente pouco produtivo e na disponibilização pública do discurso arqueológico continua a transparecer o objecto passivo, o objecto produto, quando não simplesmente do objecto.

A Arqueologia tem um ângulo específico de abordagem ao fenómeno social, o qual lhe proporciona o desenvolvimento de formas de pensamento específicas que se geram no aprofundar dessa temática, dessa perspectiva, e que devem ser valorizadas nas relações interdisciplinares e sociais em geral que a Arqueologia estabelece. O arqueólogo deve assumir e trabalhar a sua especificidade disciplinar.

Não se trata aqui de promover uma qualquer forma de pensamento acantonado, encerrado sobre os particularismos do seu objecto e desprezar a necessidade de um relacionamento transdisciplinar ou, ainda menos, divergir de um movimento de alargamento da transversalidade de conhecimentos (o que é diferente de uma pretensa abolição de campos disciplinares, que penso destituída de sentido).

Por mais holístico que ambicione ser o nosso pensamento, por mais que circulemos na rede transdisciplinar, não deveremos ambicionar a uma perda de identidade e uma simples contração nos nossos interesses individuais em deriva (como de certa forma poderia resultar do discurso de Deleuze), a qual reduziria a disciplina (ou qualquer disciplina) a um conjunto de práticas individualizadas e desconexas entre si e, em última instância, transformaria cada investigador numa disciplina ou num “átomo disciplinar”. O holismo e a atomização estão perigosamente próximos, lembrando o adágio popular de que os extremos se tocam (uma visão circular das coisas que nunca nos abandonou totalmente).

Não se defende o assumir de uma qualquer estruturação estática da produção de conhecimento ou que a sua dinâmica apenas evolua por segmentação de tendência atomista, onde a especialização, na especialização, é o destino fadado. Não, a dinâmica da organização e da (necessária) compartimentação disciplinar do conhecimento é bem mais complexa, não se estabelece apenas por seccionamento, mas também por reformulação e até por agregação, mantendo sempre, como em todos os fenómenos humanos, a relação local-total. Argumenta-se, apenas, que o problema do conhecimento e da sua organização disciplinar se joga, tal como no jogo das identidades, na relação a partir de uma posição, de uma situação (neste caso disciplinar) que é a nossa e cuja principal contribuição para o todo é manter a sua “personalidade” e dinâmica. Não interessa aos arqueólogos, nem a ninguém, que eles se transformem em físicos, químicos, geólogos, antropólogos, sociólogos, etc. Interessa a todos que os arqueólogos se mantenham arqueólogos, pois é aí que reside a originalidade e o potencial particular da sua contribuição. Assumir a especificidade do seu objecto e das formas de pensamento que se lhe geram associadas, numa permanente situação relacional em rede, aberta e dinâmica, com as outras áreas de conhecimento e com o seu contexto social global, é o nosso desígnio de investigadores em Arqueologia.

QUESTÃO DA CRIATIVIDADE ESPECULATIVA

Ao longo deste texto existirão momentos em que a especulação desempenhará um papel importante na tentativa de encontrar caminhos que possam proporcionar discursos mais ricos em termos interpretativos, procurando que algumas diferenças plausíveis do passado “se expressem”. Todavia, a especulação criativa em contexto de investigação experimental, por vezes, alguns problemas, seja devido aos seus usos desregrados (sobretudo quando não é assumida como tal), seja reflexo de uma hostilidade dogmática e pouco sincera.

É ainda frequente, entre quem se dedica à investigação, a ideia de que o processo de conhecimento é essencialmente cumulativo através da aquisição de dados positivos sobre o real. A imagem de mais um tijolo no muro do saber continua a resumir o objectivo de muitos. Como já se afirmou,

a crença cientista, de inspiração positivista e evolucionista, enraizou-se profundamente nas visões que o Ocidente tem do mundo. O “modo de vida ocidental” foi-se progressivamente organizando em torno desta “fé” depositada no conhecimento científico, nas suas capacidades e realizações. A crítica que sempre acompanhou o desenvolvimento do pensamento científico tem passado ao lado do cidadão comum, ainda muito dividido entre a crença religiosa, as superstições e a esperança depositada nas realizações da ciência. A nossa sociedade foi sendo cada vez mais organizada com base na valorização privilegiada do conhecimento científico. Os políticos tomam opções sustentadas, pelo menos assim o afirmam, sobre recomendações científicas, nos tribunais os veredictos baseiam-se em peritagens científicas, na publicidade anuncia-se que os méritos de um qualquer produto estão cientificamente provados e o “decreto” científico é frequentemente assumido como critério de verdade que põe um ponto final a qualquer discussão. A imagem da ciência, o seu estatuto, é de “discurso da verdade”, construído pelas capacidades e engenho da razão humana para captar e lidar com a realidade das coisas. Para a maioria das pessoas, entre as quais poderão estar algumas que se dedicam à ciência, os procedimentos desta forma “séria” de conhecimento estão, naturalmente, nos antípodas da especulação. E o recurso desregrado que certa pseudo ciência faz da prospecção especulativa, transformando-a em burla, mais não faz que acentuar um sentimento de desconfiança e de rejeição relativamente a um procedimento que tem sido central na história da ciência e do conhecimento.

A ciência não é simplesmente acumulação e menos ainda um simples processo de descoberta submetido à “experimentação reprodutível” (a qual nem sequer é possível como Heisenberg demonstrou). É igualmente, e de forma particularmente importante, uma actividade criativa, por que é vivência e tem uma componente ontológica. Basta lembrar que a ciência (Biologia, Genética e Informática, por exemplo) não se limita a relacionar-se com a realidade. Ela cria novas realidades, novas entidades e novas representações dessas criações (Fujimura, 2003). Esta actividade criadora é apenas mais um indício de que a separação entre Homem e Natureza faz pouco sentido, já que este é um agente da dinâmica do mundo e a ciência é uma das suas práticas, que não se limita a procurar compreender essa dinâmica, mas que contribui activamente para ela.

Como salienta Feyerabend (1991) na sua crítica à “solução criativa”, esta só é necessária, como uma espécie de milagre que vem resolver a existência de um impasse, porque o processo de conhecimento científico se tem encaminhado para o abstracto, para as generalizações, se tem extraído ao próprio mundo que analisa, sendo depois necessária a “criatividade” para “restabelecer o contacto com seres humanos reais” ou com a natureza.

A criatividade, a especulação como meio de exploração, a poesia, não são anátemas numa postura científica, precisamente porque a postura científica é humana e histórica e se desenvolve na relação do investigador com o mundo: os laboratórios estão no mundo. A criatividade faz parte do desenvolvimento do conhecimento científico. Não como recurso milagroso perante impasses e que promove saltos para a frente, mas porque está inerente na condição humana e é factor de moderação e libertação relativamente aos constrangimentos que o próprio processo de conhecimento cria. Essa “humanização” da postura do investigador renova e enriquece questionários e soluções, evidenciando a beleza das ideias e das percepções humanas no seu relacionamento com o mundo. Seja com o mundo de hoje, seja com os mundos passados:

“(…) the study of the past is an act of the imagination, bound by convention and by evidence, but creative none the less.”

(Edmonds, 1999: X)

Mas porque não se considera que o conhecimento científico deva ser equiparado à ficção, porque não se lhes atribui o mesmo valor ético e prático, o recurso à especulação deverá ser sujeito a um controlo reflexivo apertado, o qual é, em meu entender, a grande mais valia da forma científica de conhecer. Esse controlo deverá basear-se numa permanente consciência e explicitação dos níveis especulativos em que, a cada momento, nos encontramos. Naturalmente que, quando o número de associações contextuais a que recorreremos para estabelecer o sentido de qualquer coisa são reduzidas, os níveis de especulação sobre a natureza simbólica dessa coisa são mais elevados. Quando esses elementos contextuais são mais numerosos, a base especulativa da preposição será menor. Sobretudo deverá evitar-se construir complexos edifícios sobre bases especulativas apresentadas como preposições adquiridas não questionáveis, quando o que deveríamos fazer seria referenciar essas preposições

especulativas como pressupostos de partida. A especulação está, assim, ligada ao problema da validação.

QUESTÃO DA VALIDAÇÃO DOS DADOS

O problema da validação constitui-se como outros dos pilares do discurso científico da modernidade e um dos seus critérios de diferenciação relativamente a outras formas de conhecimento. Uma vez mais, remete para uma das questões centrais das problemáticas do conhecimento: qual o grau de adequação entre representação e realidade e de que maneira poderá esta última ser ou não utilizada na legitimação da primeira no “fechar”, na expressão de Fujimura (2003) matizada pelas aspas, das disputas científicas.

Como já vimos, a crença de que o mundo pode ser captável tal como é, através de uma mente liberta de constrangimentos, permitiu assumir que a representação poderia ser confrontada com o representado e validada por essa contrastação empírica: a validação seria a determinação da adequação, da justaposição, entre representação e realidade representada. O empirismo lógico restringiria este verificacionismo às preposições empíricas e fazia-o depender do sentido: a determinação das circunstâncias (sentido) em que uma preposição é utilizada seria a base da sua verificação.

A afirmação da contingência e do construtivismo, com o reconhecimento de que a neutralidade, a a-historicidade do observador é impossível, criou, naturalmente, problemas à validação empírica da preposição científica. Como recorrer ao real para validar uma afirmação sobre esse mesmo real se, à partida, admitimos que tal afirmação nunca poderá ter com ele correspondência total? O debate passou então a desenvolver-se entre a possibilidade de uma certa adequação, de uma progressiva “aproximação” ao real com permanentes reajustamentos e a concepção de que o conhecimento é exclusivamente representação textual, sem uma preocupação com os seus níveis de eventual maior ou menor adequação (como referiria Popper, mesmo que, por casualidade, conseguíssemos produzir uma representação total de uma determinada realidade nunca o poderíamos saber).

O problema da validação adensa-se com a contestação à viabilidade de uma Teoria Geral do Conhecimento, ao privilégio concedido à Razão e com a defesa da pluralidade e da já referida (e contestada) igualdade das diferentes formas de conhecimento. A validação, vista como um requisito do discurso científico encontra-se, neste contexto de crítica, não só inviabilizada como tendo perdido todo o sentido. Na sua crítica à história da filosofia ocidental, Rorty (Rorty, 1988) defende que não existe forma de validar as nossas preposições com base na sua comparação com as “realidades” a que se referem. A sua justificação, a sua valorização estabelece-se no plano das relações sociais em que elas surgem e actuam: trata-se de uma justificação que emerge no diálogo, na disputa e nas estratégias de argumentação e convencimento. Validar não é sujeitar as representações a um confronto com o representado é justificar, através de argumentação, as nossas opções e tentar “ganhar” a disputa.

Deste modo, o problema da validação é hoje frequentemente visto, por uma certa crítica da ciência, como um dos vestígio do cientismo e da sua crença num mundo formado por leis universais a-históricas, na capacidade humana de o captar nessa sua essência e de o utilizar para confirmar ou infirmar as preposições que vai fazendo no pretenso processo de captação.

Contudo, se “o espírito é o grande fabricante de alternativas” (Musil, citado por Giorello e Morini, 2001), se a criatividade e a dinâmica da ciência se fundam na competição entre teses rivais e perspectivas múltiplas sobre um mundo ao qual resolvemos “voltar”, se percebemos a contingência desse processo e nos procuramos libertar dos determinismos e reducionismos que a “tábua rasa” e a visão do universo como uma máquina nos impuseram, essa liberdade, como todas as liberdades num mundo estabelecido sobre relações, necessita de constrangimentos, ou seja, de controlo como forma de “refrear a proliferação de explicações triviais” (*idem*), de inconsequência especulativa, de burla ou de denunciar a manipulação político-ideológica inconfessada.

Na altura em que escrevo estas linhas passa nos noticiários televisivos a situação de um cientista coreano acusado de ter falsificado a sua investigação sobre células estaminais: a acusação surge da parte dos colegas e baseia-se na verificação dos procedimentos seguidos. Para além da descredibilização, o cientista incorre na possibilidade de pronunciamento criminal por desvio, para fins fraudulentos, de fundos concedidos à investigação científica. Este exemplo de oportunidade combina dois

dos aspectos da importância que a validação assume - o controlo da ética na construção do conhecimento e a responsabilidade social da produção de conhecimento – e que vão além da questão da correspondência entre representação e representado.

A defesa da ideia de que o conhecimento é uma construção socialmente situada não tem apenas como consequência a necessidade de promover reformulações epistemológicas sobre a natureza do processo. Sublinha igualmente, e de forma particularmente incisiva, a vinculação ética a princípios de honestidade e liberdade (valores fundamentais nos contextos sociais em que estas problemáticas se geraram), assim como à responsabilidade social que advém dos investimentos que são feitos e das expectativas que são criadas face a esses investimentos.

São, neste contexto, interessantes os desenvolvimentos da crítica científica feitos no sentido que designaria por “validação à *posteriori*”, a qual, em vez de se centrar na tradicional concepção de validação que visa estabelecer a correcção entre preposição e uma determinada realidade, procura avaliar a forma como o conhecimento foi construído (e não tanto o seu resultado expresso) e as suas consequências reais (no que se afasta das críticas de Feyerabend, acima expostas). Tratam-se de dois momentos distintos de avaliação. O primeiro diz respeito a uma análise do processo de construção de uma qualquer preposição científica. Procura-se avaliar a fiabilidade dessa preposição, reflectindo sobre o modo como o processo de conhecimento foi construído, como os “dados” são obtidos, sobre a adequação dos métodos escolhidos, sobre o rigor da sua utilização, sobre a forma como as “provas” e as “demonstrações” são edificadas e utilizadas, sobre o que é convocado e o que é ignorado na argumentação, sobre a natureza dessa argumentação e da “contaminação” ideológica ou de foro pessoal de que pode padecer.

“Em vez de apelar às “realidades”, alguns investigadores da área dos estudos sobre ciência observam as práticas de cientistas e os pormenores e minúcias dos seus debates e controvérsias. Procuram compreender como os cientistas chegam às suas representações do mundo. E querem perceber como esse trabalho se realiza no mundo, na sociedade, na história”

(Fujimura, 2003: 151-152)

O segundo reporta-se à forma como o conhecimento científico produzido é usado pela sociedade que o paga e as consequências que resultam desse uso. Trata-se de uma avaliação que terá que ser feita no médio prazo e, em alguns casos, no longo prazo. Corresponde à valorização do uso social como forma de validação, ou melhor, das repercussões sociais dos usos concretos das representações abstractas produzidas pela ciência. Num dos exemplos apresentados por Fujimura, este procedimento corresponde ao escrutínio dos resultados concretos (nos doentes) de determinados procedimentos médicos sustentados por teorias que derivam da investigação científica. No caso da Arqueologia, seria, por exemplo, a avaliar as consequências nos jogos de identidade e de melhoria das “condições sociais de vida” de determinado discurso ou valorização patrimonial. Nesta vertente de avaliação de resultados concretos ou de consequências sociais, a componente validação incide sobre o carácter instrumental, operacional, do conhecimento, ao mesmo tempo que entra nos domínios da sua justificação social, a qual só pode ser medida em função da valorização do seu desempenho no contexto das vivências sociais. Trata-se de não resumir a validade das asserções científicas à sua “verdade”, “falsidade” ou “probabilidade”, nem a investigação científica a uma cognitocracia descontextualizada e desumanizada.

Todavia, a problemática da validação do conhecimento científico não se pode restringir à avaliação das estratégias de produção, das condições de acesso e das suas consequências sociais. Por que se considera que os “desígnios de verdade” se estabelecem como um princípio orientador válido é importante adoptar mecanismos que procurem outras formas de estabelecer a validação das tese científicas. Essa validação não tem por base, naturalmente (depois de tudo o que já se disse), a ideia de uma prova absoluta. A defesa da validação da preposição racional não se reporta a uma qualquer atitude empirista dessa natureza, mas a um respeito pela componente empírica do modo relacional de estar no mundo. A validação deriva de uma ambição de excelência, de ética, de honestidade, valores que, como já foi sublinhado, se assumem como princípios que devem presidir à postura científica. Mas também, na medida em que se perspectiva um conhecimento relacional, da noção de que existem níveis de adequação entre representação e representado, que podem ser maiores ou menores. Sem esses níveis de concordância (que não pressupõem uma correspondência plena, absoluta e estática) nem sequer poderíamos existir no mundo, movimentarmo-nos nele, comunicarmos. São contextualmente situados é

certo, mas não dispensam a validação como processo de controlo reflexivo, tanto mais que têm fortes repercussões sociais. Sentir a necessidade de validação é, também, uma forma de responsabilização e está frequentemente presente, ainda que esta não seja formalmente assumida.

É o que fazemos quando gerimos as nossas rejeições e adesões a determinadas preposições. Como Alarcão expôs de forma particularmente clara (Alarcão 2000: 168-169), a nossa adesão tem níveis, os quais que se expressam por termos como *possível*, *verosímil*, *plausível* ou *irrecusável*, os quais têm por base níveis de validação. A forma como circulamos através desses diferentes níveis de adesão resulta da argumentação e da contra argumentação, ou seja da sujeição das teses ao confronto crítico. Neste processo, o consenso substituiu a prova absoluta e perene, transformando-se no mecanismo sucessor que determina a “verdade”, agora necessariamente contingente, provisória e podendo ser desafiada.

O novo processo, contudo, é complexo (como o próprio conhecimento) e revela alguns problemas em termos da sua aplicação concreta que, por vezes, minam a sua credibilidade.

Uma das virtudes deste modelo de validação é ser compatível com a abertura reclamada para a ciência e com a quebra das fronteiras que ela estabeleceu: a decisão já não é assinada pelo cientista individualmente que descobre a verdade; é redigido em diálogo por uma comunidade. A verdade deixa de ser individual para ser socialmente negociada e estabelecida. Mas quem são os elementos que julgam as teses científicas concorrentes? Como é composto esse júri que irá estabelecer a sentença numa qualquer disputa científica?

A comunidade em geral só idealmente poderia desempenhar essa função, quer por razões práticas quer por razões de competência. É impossível a toda a gente ser versada em todos os assuntos a ponto de se poder pronunciar sobre a adequação de uma afirmação científica. Cada questão, cada diferendo, desde o “pormenor” da constituição do dado à teoria de síntese, não pode ser sujeito a um referendo comunitário. Nem geral, nem sequer entre a comunidade científica (por mais interdisciplinaridade que se pratique). A especialização que acompanha o desenvolvimento do conhecimento científico faz com que apenas os especialistas de determinada área do saber se apresentem aptos a pronunciar-se. Mas as áreas vão-se dividindo em sub-áreas e os grupos de especialistas em sub-grupos de especialistas. Assim, chegamos a situações em que apenas duas ou três pessoas se apresentam como autoridades em determinadas matérias, o que se traduz no percurso do caminho inverso, numa espécie de retorno: o consenso deixa de ser estabelecido entre uma comunidade para ser estabelecido por um número demasiado reduzido de especialistas, numa nova aproximação “à verdade instituída pelo indivíduo”.

Numa situação de um país pequeno como Portugal, onde o número de investigadores é já naturalmente reduzido, determinadas áreas de especialização da disciplina arqueológica não são muito povoadas. Quantos especialistas temos para dirimir uma disputa que possa emergir sobre um qualquer assunto do Paleolítico Inferior? Ou sobre arte rupestre? Poderá sempre dizer-se que o número poderá ser engrossado através da internacionalização e foi o que se verificou no debate em torno do vale do Côa. Mas o alargamento só é possível nas situações mais importantes, sendo que a importância nem sempre é definida com base em critérios científicos, sendo frequentemente estabelecida por critérios políticos e outros. Outras polémicas, de expressão mais caseira, ficam restritas à deliberação do número reduzido de especialistas locais. Por outro lado, a internacionalização de um problema, de uma disputa, altera esse problema, porque o transporta para uma outra dimensão onde operam especialistas que não têm um conhecimento profundo dos contornos concretos, locais ou regionais da situação. E se discutir células estaminais pode ser feito com uma familiaridade semelhante entre quem investiga na Holanda ou em Itália, já um problema do calcolítico do Ocidente da Península Ibérica não é tão facilmente debatível entre quem nele trabalha e quem o faz em França (a não ser na tal dimensão mais geral). Ou seja, um conhecimento aprofundado dos contextos dos problemas é fundamental para se participar na decisão e este problema coloca-se com maior acuidade nas ciências sociais que nas físicas, sobretudo quando se contestam as interpretações universalistas e generalistas e se reclama a necessidade de procurar o sentido nas particularidades locais e regionais. Por vezes, argumenta-se mesmo com a autoridade que advém de ter sido esse investigador a “ler” o contexto. Face ao carácter irrepitível da experiência (que em Arqueologia atinge níveis que não são comparáveis com o mesmo problema noutras ciências), pretende-se alicerçar a decisão de uma disputa nessa situação de privilégio. Daí que a questão do registo arqueológico, cujas problemáticas serão abordadas mais adiante, assumam um carácter particularmente importante no que respeita à validação dessas leituras contextuais, na medida em que se estabelece

quase como a única “plataforma empírica” a que nos podemos reportar no processo de validação. Naturalmente, como sublinha Tilley (1993), os dados como critérios de validação não eliminam a dependência relativamente ao arqueólogo, já que é este que estabelece essas plataformas. Mas o seu papel não é o de prova por confirmação; antes o de referência e de falsificação, como adiante se defenderá.

Assim, os contextos de geração de consenso podem ser muito diversificados e variam com a natureza do problema, com a situação concreta da disciplina e até com a região a que ele se reporta (no caso em que esta variável é relevante) e reclamam procedimentos que permitam replicabilidade.

Por outro lado, a deliberação por consenso opera-se nos vários momentos ou nos vários níveis da investigação. Estão presentes na síntese, mas estão igualmente na validação de teorias e modelos utilizados, metodologias e métodos adoptados e na própria determinação dos dados e dos factos mais elementares sobre os quais se constrói o edifício do discurso.

“Usualmente responde-se que um controlo científico não pode ocorrer a não ser mediante ‘constatações’ de determinados eventos espaço-temporalmente localizados. Os ‘factos’ dos (velhos) positivistas, as ‘constatações elementares’ de Schlick, os ‘enunciados protocolares’ de Neurath, as ‘asserções de base’ de Popper mais não são do que algumas caracterizações – mais ou menos conseguidas – da prática experimental que coarcta a imaginação dos teóricos”.

(Giorello e Morini, 2001: 164)

Estas constatações elementares, contudo, são hoje vistas como sendo resultado de uma perspectiva de consenso, constituindo um corpo documental semi-neutro em termos de teoria (Runciman, 1983), isto é, passível de ser aceite por diferentes teorias, guardando-se a disputa para níveis mais elaborados da arquitectura dos discursos. Estão, portanto, também sujeitas à disputa. A questão é, uma vez mais, a mesma: estão os dados repletos de teoria e resultam de uma construção, ou ser-lhe-ão precedentes e independentes, apresentando uma essência própria à espera de ser revelada? Serão uma construção (de um sujeito interveniente) ou uma recolha e acumulação (de um sujeito passivo e neutro)? E o debate continua a oscilar entre o extremo do estrito positivismo, com o “seu” real cognoscível tal qual ele é através de um conhecimento objectivo, absoluto e nomotético, baseado na observação e na experimentação, e a afirmação de um conhecimento como construção mental intersubjectiva e contingente, que chega a afirmar que nada existe para além de representações estabelecidas por consensos ou simplesmente por auto-conhecimento. A conceptualização que fazemos de “Dados” está directamente relacionada com o posicionamento que ocupamos nesse espectro de soluções teóricas situadas entre estes dois pólos.

A contestação do estrito empirismo tem, com frequência, desembocado na crítica à concepção de uma evidência empírica pré-teórica ou a-teórica, argumentando que os dados pressupõem teoria. No campo da Arqueologia, poderemos assumir como representativa e exemplificadora desta tendência a observação de Shennan:

“data only become data in the context of specific theories: observations are ‘theory-laden’”.

(Shennan: 1994: 2)

Na Arqueologia portuguesa, a reflexão teórica em torno à natureza dos dados arqueológicos gerou um debate em torno desta problemática concreta. Jorge de Alarcão publicou uma série de reflexões sobre esta questão, onde tem vindo a questionar (ou, para sermos fiéis, a minimizar) a intervenção da teoria nas etapas prévias de observação (Alarcão, 1993-94) e, portanto, na produção de dados. Para este autor, o principal problema de uma afirmação como a de Shennan reside numa confusão sobre o que é uma teoria e sobre o momento em que esta entra no processo de constituição do conhecimento. Para o autor, este processo passa por três etapas essenciais – observação, inferência, explicação, sendo que no seu entender a teoria serve para explicar, intervindo apenas no final desse mesmo processo. Pelo contrário, à fase de observação faz corresponder os dados (vestígios arqueológicos) e à fase de inferência associa os factos (entendidos como actos deduzidos a partir dos dados). Considera-se que estes últimos poderão, em certas ocasiões, fornecer já alguma explicação para os dados, mas apenas enquanto “postulados teóricos elementares”. Contudo, o mesmo autor considera que a observação dos dados pressupõe um método, a existência de conceitos e um conhecimento anterior, designado por “juízos de identificação”. Assim, é recusada a crença positivista numa mente

liberta de todos os constrangimentos, não se recusando a interferência do sujeito cognoscente no processo de observação e na constituição de um “dado”, apenas se recusa que nesse processo de identificação se mobilizem teorias.

“Se a observação exige um conhecimento prévio e um método, se o sujeito que observa não é uma consciência virgem, ignorante e passiva, mas uma consciência dotada de um saber e activa, que identifica e relaciona, o resultado da observação é um construção mental; mas não exige ainda uma teoria”

(Alarcão, 1993-94: 219)

A defesa de uma utilização mais restrita do conceito de teoria, no sentido de preservar a sua operacionalidade, foi igualmente defendida neste debate por Luís Raposo (*in* Alarcão e Jorge, 1997: 42).

Contrariamente, Vítor Jorge ou Manuela Martins (*in*, Alarcão e Jorge, 1997) alinham pela posição de considerar que o enquadramento teórico em que decorre o processo de observação é condicionante. Esta é a tónica da afirmação de Shennan citada: não tanto discutir o momento em que uma teoria é convocada para explicar um facto baseado num conjunto de dados, mas o conceber que a observação que estabelece os dados é realizada num contexto teórico. A teoria está presente no saber, no conhecimento prévio, no método que Alarcão reconhece existir previamente nos tais “juízos de identificação”. Um método pressupõe uma teoria e todo o conhecimento antecedente que enquadra a observação é um conhecimento organizado teoricamente. Quando escavo e produzo uma observação relativa à distribuição espacial de determinada realidade, essa observação depende do método de escavação (por exemplo se o faço através de uma pequena sondagem de 1m² ou se o faço em *open area*) e, por sua vez, esse método é teoricamente estabelecido e responde a objectivos previamente estabelecidos dentro de determinado quadro teórico. Neste sentido, poderemos dizer que o dado está imbuído de teorias.

O processo de conhecimento ou simplesmente de representação do “real” exterior apresenta sempre uma relação a dois: um sujeito que pretende conhecer e o objecto sobre o qual recai essa pretensão. A interferência do primeiro sobre o segundo ocorre logo no próprio momento em que se estabelece o contacto entre ambos, num momento pré-racionalização, de pré-reconhecimento consciente da identificação do objecto. A relação que estabelecemos com as materialidades é, devido ao nosso equipamento biológico (e do qual não podemos fugir), sempre mediada pelos sentidos, que são cinco e têm as suas potencialidades e as suas limitações, as quais interferem e condicionam logo na etapa da percepção.

“Poderia pensar-se que o acto de contar é uma actividade tipológico-matemática independentemente das propriedades físicas do objecto. Não é o caso: para contar objectos, é preciso antes ser capaz de os diferenciar, de os distinguir uns dos outros e, para tal, é preciso recorrer às suas propriedades”

(Vignaux, 2000: 33)

Das palavras de Vignaux decorre que o simples reconhecimento perceptivo do objecto resulta já de uma relação de compromisso entre as características que o compõem e as nossas capacidades sensoriais: há quem represente o mundo a cores e há quem o faça a preto e branco, há quem o organize privilegiando a visão, há quem o faça sobretudo através da audição, com tudo o que de diferente daí decorre. A organização cognitiva do mundo faz-se, assim, através de um processo interactivo que caracteriza a dinâmica intelectual que elabora as representações, sempre simbólicas, do real. Se o objecto, a materialidade, existirá para além da ideia (representação) que o nosso cérebro dele faz, essa ideia é uma recriação do objecto. Essa recriação tanto é dependente dos mecanismos biológicos (desde os sensoriais aos cognitivos) que possibilitam e participam na relação, como da linguagem (entendida como mecanismo de pensamento e não como simples materialização codificada do mesmo) e das idealizações prévias (conhecimento existente e formas como se encontra organizado), que se estabelecem como contexto activo para todas as novas representações.

O objecto reconhecido é, desta forma, já um objecto construído, relativo a um contexto de compromisso. Resulta daqui, que os dados arqueológicos que utilizamos como base das nossas inferências, das nossas explicações e interpretações, são resultado de compromissos. De compromissos tanto mais complexos quanto não resultam de simples observações de um sujeito em frente a um objecto, mas de observações que o sujeito pensa e em que estabelece (através dos métodos que utiliza) as próprias condições dessa observação.

Poderemos, assim, assumir uma definição de dados como as formas que tomam as nossas percepções quando organizadas em representações associadas à linguagem e a um sentido, que lhes asseguram um “lugar” na nossa organização mental do mundo. Logo, nenhum “dado” é inquestionável. Tal como qualquer outro, o dado arqueológico é uma construção que resulta de uma relação que se estabelece entre a “realidade” em causa e o posicionamento teórico do investigador, as suas escolhas metodológicas e do rigor com que as aplica, as suas disponibilidades tecnológicas, os questionários que enquadram essa construção, o conhecimento estabelecido e os quadros de referência prévia que dotam de sentido as materialidades. Como Thomas recentemente defendeu (2004), a forma como reconhecemos as materialidades é um processo historicamente ancorado e entender é “entender como”, isto é, implica a imediata catalogação e atribuição de sentido (à tese de Thomas relativa à forma como nos relacionamos com as materialidades voltar-se-á no Capítulo 9). Ou seja, se a maneira como se realiza a percepção implica já uma alteração do objecto, o reconhecimento implica um outro nível de alteração através da atribuição de sentidos, tarefa para a qual são activadas as condições prévias.

Em última instância, trata-se do problema do conhecimento por generalização e da própria comunicação. É-me impossível organizar o mundo a partir da representação de todas as suas particularidades. O nosso sistema de conhecer implica um permanente processo de classificação, o qual se inicia logo na etapa da percepção. Recuperando o exemplo de Vignaux: para contar objectos, é preciso antes ser capaz de os diferenciar, de os distinguir uns dos outros e, para tal, é preciso recorrer às suas propriedades, logo, a percepção de formas é já um processo de ordenação, sujeito a classificações, onde se utilizam umas propriedades em detrimento de outras. Ou seja, o Homem não percepção e não conhece sem classificar, sem ordenar, sem formalizar. Tem que generalizar com base em critérios seleccionados (por mim ou pela tradição), associando realidades em cujas representações descortina os atributos escolhidos. Através deste processamento por agrupamento reduz a diversidade (generaliza) tornando-a pensável, organizável e comunicável. É esse o carácter imprescindível dos *substantivos comuns*, ao reduzirem uma infinidade de particulares a um número limitado de conceitos com os quais organizo e penso o mundo. Este seria incognoscível e incomunicável apenas através de *substantivos próprios*. O processo de classificação é um mecanismo de cognição que nos permite a relação quotidiana com o exterior e a existência do ser dotado de consciência. Sendo um *tipo ideal* de uma classe, o substantivo comum é um compromisso, um entendimento sustentado por critérios partilhados e aceites. Fossem os critérios outros e a realidade seria agrupada e organizada de forma diferente gerando uma representação igualmente distinta. Porque o conhecimento humano implica necessariamente processos de classificação e generalização em todas as suas etapas (da percepção à mais elaborada teorização) ele é sempre uma organização da realidade não confundível com ela. Nesse processo, um dado (por exemplo um objecto) é uma espécie de substantivo comum, quer na sua construção quer na sua necessidade, na medida em que, sendo um particular, a atribuição de sentido que concretiza o seu reconhecimento opera um processo de associação classificativa, reportando-o, com base em algumas das suas propriedades, a um tipo ideal de classe de objectos onde ele vai ser integrado. O processo de classificação inerente à cognição (a classificação é uma categoria cognitiva) não só agrupa como, ao fazê-lo, gere sentidos, isto é, determinados sentidos básicos de diferenciação emergem associados à própria percepção. No contexto de visões do mundo que não recorrem a qualquer tipo de criacionismo providencialista e finalista, a realidade material, podendo ser concebida como algo que nos é exterior, é entendida como uma “realidade sem sentidos” (Vignaux, 2000). As materialidades não são grandes nem pequenas, nem leves nem pesadas, nem boas nem más, etc. Os sentidos são uma atribuição humana e, sendo mais complexos nas plataformas mais elaboradas da cognição, nascem logo nas primeiras fases do processo, onde se estabelecem as semelhanças e as diferenças que estruturam os agrupamentos básicos de organização do real.

O conhecimento é um processo de generalização e apresenta diferentes níveis de complexidade e elaboração. Não podemos todos fazer a “nossa representação” de todas as realidades existentes e das observadas pelos outros, pelo que se torna necessário estabelecer bases de consenso que permitam a diferentes pessoas trabalhar ao nível da síntese sobre dados construídos por outros. Os dados formam, assim, um corpo documental passível de ser aceite por diferentes investigadores, nomeadamente por defensores de diferentes teorias. É neste sentido que deverá ser entendida, ao longo do restante texto, a expressão “referenciação ou contrastação empírica”.

Porém, porque são construções contingentes e teoricamente dependentes (como já referimos, são geradas dentro de contextos onde a teoria opera) existem momentos em que o consenso

relativamente a um corpo documental se quebra e a disputa interpretativa desce ao nível dos dados, gerando conflitos dos quais decorrerão novas situações de compromisso ou de compromissos concorrentes. A estabilidade de consenso é sempre uma estabilidade provisória, sujeita a quebras de compromisso. Quando esta última situação ocorre, o mesmo corpo documental pode ser lido e gerido de formas diferentes, concorrentes e contraditórias (como se discutirá mais à frente, é o que actualmente acontece relativamente aos ditos “povoados fortificados” calculíticos). A natureza dos dados muda e a razão dessa mudança tem origem teórica. É, aconselhável, contudo, lembrar que existem diferentes níveis de organização teórica, uns de grande alcance e síntese outros de nível médio e baixo e que será importante ter a noção quais os níveis de teoria envolvidos em cada discussão.

É sobre esta concepção de “dados” que se sustentou o trabalho empírico realizado. Quando, a propósito do estudo monográfico dedicado ao Castro de Santiago (Valera, 1997a), intitulei o capítulo relativo às evidências arqueológicas como “Os dados empíricos: os primeiros níveis da interpretação” e agora a parte equivalente neste trabalho como “Os dados arqueológicos: construção de uma base documental”, procurei reflectir a ideia de que os dados arqueológicos se reportam a um acto contemporâneo de leitura (Binford, 1987; Criado Boado, 1993a, 1993b), que os arqueólogos registam observações presentes, feitas através de um processo em que participam e interferem e que os dados que disponibilizam podem integrar plataformas de entendimento sobre a sua natureza, mas que essas plataformas estão abertas à possibilidade de confronto e de contestação.

Daqui decorre que a utilização dos dados nos processos de validação assume contornos distintos relativamente aos posicionamentos mais positivos e alguns perigos que deverão ser controlados. De facto, o assumir que a natureza do dado depende da teoria retira-lhe potencial de validação, na medida em que utilizá-lo para validar uma tese da qual retira o seu próprio sentido seria um procedimento tautológico. Ao deixar de ser visto como algo exterior ao processo de construção de conhecimento, algo absoluto e objectivo a que se pode reportar uma tese ou um modelo para avaliar da sua adequação, o dado ganhou o desconfortável estatuto de algo totalmente manipulável e moldável, ao sabor de qualquer dispositivo teórico ou intenção. A valorização que lhe vinha do seu perfil de realidade objectiva, de preposição básica e indiscutível a que se recorria para dirimir propostas interpretativas, como que se desvanece e é substituída por uma desconfiança face à contingência da sua “nova” natureza e por um sentimento de “prescindibilidade”.

De facto, a alternância de centração nos dados ou nas formulações teóricas, conduzia, com alguma frequência, a uma distanciação entre as reflexões abstractas sobre o funcionamento do todo social e a produção empírica:

“... theoretical insights and material detail kept missing each other”

(Edmonds, 1999: IX)

Se esta tendência encontrava uma das suas principais razões de ser nas insuficiências dos dados empíricos (a tradicional pobreza dos dados), hoje parece notar-se, dentro de determinadas correntes teóricas onde o estatuto de objectividade do “dado” mais se degradou, que as formulações teóricas são geradas e evoluem quase de forma independente dos dados (e da sua maior ou menor “riqueza”). Estes perdem o seu papel interventivo activo na construção da tese, limitando-se a receber o seu sentido no contexto que lhes é previamente estabelecido e para o qual não parecem concorrer. A coerência do dado: a tese está aqui assegurada desde o início, não se sentindo necessidade de recorrer ao primeiro para validar a segunda, o que a ser feito teria, como já foi dito, um carácter tautológico. Neste contexto, o dado não tem qualquer valor na avaliação da teoria (nem sequer em termos de coerência interna, já estabelecida à partida). A validade desta passará a ser discutida exclusivamente em torno dos seus princípios, dos seus pressupostos, da sua lógica e coerência internas, sem que no processo tenha grande relevância a documentação empírica. No limite, manipulável ao serviço de qualquer preposição, o dado empírico torna-se totalmente prescindível, o mesmo é dizer, o conhecimento quebraria o seu carácter relacional entre sujeito cognoscente e realidade exterior e tornar-se-ia simplesmente metafísico.

Como se afirmou atrás, este trabalho assume uma concepção relacional do conhecimento. Se se recusa a existência de evidências empíricas pré-teóricas ou a-teóricas, também se defende que os dados não são apenas e só um simples reflexo de uma qualquer teoria ou conjunto de teorias. Uma concepção relacional de conhecimento implica a aceitação de uma realidade que nos é exterior e de que as nossas representações têm níveis de adequação variáveis, que podem ser hierarquizados segundo parâmetros

de maior ou menor adequação (sempre provisória e, portanto, contestável). As plataformas de dados, apesar do seu carácter construtivo e dinâmico, estão em relação com a realidade exterior que se pretende conhecer, também ela dinâmica, e são uma base relativamente à qual as teses devem ser reportadas e confrontadas.

Neste contexto, e não partilhando das concepções de Karl Popper relativamente à possibilidade de uma Teoria Geral do Conhecimento nem aos normativos que estriam associados a essa concepção unificadora do conhecimento, continuo a pensar, apesar das críticas que lhe foram sucessivamente dirigidas, que a “falsificabilidade” tem potencialidades como método de interrogação da coerência interna e de validação provisória de uma afirmação. Se assumirmos que uma tese para ser científica tem que responder a “desígnios de verdade”, significa que se estabelecem preposições que, ainda que provisoriamente, são tidas por verdadeiras ou, quando muito, como possivelmente verdadeiras (plausíveis). Se a sua demonstração resulta difícil ou mesmo impossível mediante contrastação empírica, a inversão proposta por Popper é uma solução com potencial: enunciar as condições em que a tese seria falsa e testar contra os dados empíricos (no sentido “construção consensual” que aqui lhes foi conferida) não com a intenção de comprovar, mas de refutar, garantido-se a sobrevivência da tese se ela resistir a este exercício de falsificação. Trata-se de um exercício que nos obriga a consciencializar e explicitar as condições dos nossos próprios processos classificativos de construção das preposições que fazemos, ajudando a criar formas de replicabilidade de discursos e a avaliar a coerência interna das nossas teses.

RIQUEZA OU POBREZA DOS DADOS

Para além do papel que desempenham na validação, as problemáticas dos dados são igualmente centrais na definição da particularidade disciplinar da Arqueologia e das suas possibilidades em face do seu objecto.

O *objecto* da Arqueologia é o estudo do Homem Social do passado através das suas materialidades (entendidas, uma vez mais, no sentido lato: artefactos, arquitecturas, paisagens, etc.) com *objectivos* que são presentes e socialmente negociados e vivenciados. A natureza das “fontes” é o que fundamentalmente cria, na origem, a especificidade da Arqueologia e, no âmbito português, a diferença da História, contexto disciplinar onde nasceu em termos universitários. Naturalmente essa “diferença original” resultou noutras, ao nível dos procedimentos metodológicos, da construção de ferramentas teóricas mais adequadas às problemáticas suscitadas pelos problemas decorrentes da sua especificidade documental, do relacionamento preferencial com determinadas áreas disciplinares entre as ciências físicas e naturais. Estas diferenças (e outras de maior pormenor) geraram formas de pensar disciplinares (mais ou menos viciantes), identidades e imagens próprias, que evoluíram na sua organização institucional no sentido da independência e diferenciação profissional que, uma vez mais no caso português, correspondem à recente emancipação relativamente à História nas universidades, à (mais antiga) individualização no corpo do aparelho administrativo do estado e à emergência de uma actividade profissional liberal que lhe confere uma vertente “aplicada” equivalente a outras áreas profissionais. Independentemente dos percursos e dos contextos de génese, a disciplina tem hoje o seu objecto relativamente bem definido, procedimentos metodológicos razoavelmente debatidos e estabelecidos, ferramentas conceptuais próprias (embora muitas tenham sido importadas de outras áreas disciplinares) e desenvolve-se com dinâmicas próprias num contexto de relacionamento cada vez mais estreito com outras disciplinas, tanto da área das Ciências Sociais como das Físicas, Naturais e Exactas. É pois, diríamos, uma disciplina estabilizada e com uma importância crescente na comunidade académica e na “sociedade civil” em geral.

Esse desenvolvimento tem sido marcado por alguns problemas concretos relativos à natureza da sua “matéria-prima” de trabalho, gerando um debate (antigo, mas que vai sendo sucessivamente renovado) sobre os limites de alcance do discurso disciplinar: até onde pode ir o discurso arqueológico na sua pretensão de falar sobre o Homem passado através das suas materialidades. A questão pode ser colocada da seguinte forma: quais as potencialidades e as limitações dos “dados arqueológicos”, na sua relação com aquilo que entendemos por conhecimento e com quadros teóricos que adoptamos e que nos permitem pensar os dados de múltiplas formas, com consequência para aquilo que cremos que é possível atingir com a disciplina.

Este problema tem-se manifestado através da concepção de dados, anotados no tradicionalmente designado “registo arqueológico”, como “ricos” ou “pobres”, mais “transparentes” ou “opacos”, em termos do seu potencial informativo e sugestivo. Esta adjectivação resulta da consciência de que muitas das vivências humanas, dos seus sentidos e expectativas, não se manifestam através de materialidades (Alarcão, 1993-94a) e que, se outras o fazem, é através de modos muito diversificados que variam no tempo e no espaço, onde entra em acção toda a problemática do sentido e da contextualidade, dificultando a sua hermenêutica.

A pretensão de aproximação entre Ciências Sociais e Físicas, tanto a nível metodológico como na aspiração normativa (que se manifesta no histórico-culturalismo, no funcionalismo, nas abordagens de pendor mais estruturalista ou nas aplicações do materialismo histórico), tem sido responsabilizada (Barrett, 2001) por gerar uma noção de pobreza dos dados, sobretudo quando comparados com os disponíveis noutras Ciências Sociais. O problema resultará de se conceber a noção de dado e de registo arqueológico como vestígio, como produto truncado e parcial do passado, e a componente material da cultura como *produto* da acção humana e como um meio extra somático de adaptação. Barrett propõe uma reorientação da investigação arqueológica através do abandono do conceito de registo arqueológico, acusado de representar uma visão das condições materiais meramente como *produto* do sistema social. A sua proposta, no seguimento do que tem sido o combate do pós-processualismo, é a de romper com a separação entre o agente e o objecto e considerar que os vestígios materiais são simultaneamente resultado e meio de práticas sociais. Trata-se de uma variante da superação da dicotomia sujeito-objecto e de uma solução dualista (por oposição à dicotómica) na linha da proposta de Giddens para a relação estrutura-acção. As materialidades, ao serem considerados como simultaneamente o meio e o resultado das práticas sociais, surgem como parte integrante da acção e não uma representação desta, ou seja, como um *produto* ou um *resíduo*. A Arqueologia não deve procurar o que está por trás dos materiais e lhes teria dado origem, mas *as formas de agência que operavam através dos materiais que chegaram até nós*.

No mesmo sentido vão as propostas Dobres (1994) e de Wobst (2000) na defesa das potencialidades de toda a cultura material e respectivos contextos. O último propõe conceito de “interferências materiais” como alternativa ao de “registo arqueológico”, procurando precisamente expressar a situação relacional que articula materialidade e acção: a materialidade é simultaneamente considerada precedente (porque estabelece padrões e tradições à acção) e produto da prática social, constituindo-se como uma referência para os actores se avaliarem, se identificarem e se diferenciarem. Acções acontecem através de materialidades, modificando-as ou perpetuando-as.

Estas propostas, contudo, não ultrapassam os problemas levantados relativamente às acções que se processaram através de materialidades que não chegaram até nós ou que nem sequer se processaram através de materialidades, nem evita o problema de como podemos compreender uma acção na sua plenitude nos casos em que só nos chega parte da materialidade através da qual ela se processa. O problema da maior riqueza ou pobreza de determinados contextos ou materialidades não fica, assim, resolvido. Mas a perspectiva sobre a forma como deveremos posicionar-nos relativamente ao tradicional “registo arqueológico” muda e as potencialidades da cultura material aumentam: materialidades activas, que se integram na tradição como factores condicionantes de futuras acções e que viabilizam práticas nas quais são agentes participantes (e não meros produtos, essencialmente associados a uma função). É a concepção de que a intenção já tem em conta, na sua formulação (onde normalmente se processa uma avaliação de opções possíveis), as materialidades e os seus sentidos, através das quais se vai processar a sua concretização (fossem estas outras e as intenções poderiam mudar ou nem sequer ser activadas). Esta relação recursiva e interdependente entre o Homem e as materialidades será mesmo um universal cultural, sendo que o que é contingente e histórico são as formas concretas como ela se manifesta e se realiza em cada tempo e espaço. E se, neste sentido, ela ocorre nos dias de hoje, mais fácil será de entender em comunidades onde o pensamento mágico, a superstição, a personificação ou o animismo teriam uma presença mais forte e onde confeririam ao objecto, à materialidade, uma capacidade de intervenção nos fenómenos sociais particularmente elevada.

A “personalidade” dos objectos torna-se, assim, mais complexa, permitindo a sua manipulação contextual diversificada, colocando em causa classificações mais básicas, baseadas em funções primárias. Estas, contudo, não devem ser escamoteadas e será tão redutor pensar que não há função primária na “personalidade” do objecto como restringir esta à funcionalidade. Essa vinculação primária permite-nos, a partir de objectos, falar de actividades e ponderar sobre a sua importância, tivessem elas

ocorrência concreta ou fossem apenas evocadas pela presença de materiais a elas associados. Mas, naturalmente, e de acordo com a perspectiva mais pluralista das materialidades, a determinação concreta da sua função e do seu sentido deve atender ao contexto ou às sucessivas escalas de contextualização (porque os contextos também têm os seus contextos), sendo que este processo é teoricamente construído.

Isto tanto se aplica aos objectos e estruturas quando estão no seu “contexto normal” (que nós, de acordo com os nossos parâmetros, consideramos normal) como para os que estão num “contexto surpreendente”. Ou seja, tanto pode ser precipitado interpretar imediatamente um fragmento de machado no interior de uma cabana como uma peça descartada à espera de reutilização, como precipitada pode ser a interpretação da presença de um machado numa lareira como um depósito ritual consagrado ao fogo. O *habitus*, que, no dizer de Pierre Bourdieu, são os elementos da tradição (frequentemente não formalizados e por vezes inconscientes) que operam no domínio da consciência prática interferindo com as decisões, interpretações e acções dos indivíduos, funciona também na produção de conhecimento. E o contextualismo já começou a perder o seu estatuto revolucionário para se começar a constituir como *habitus*, com o que disso tem de positivo e negativo. A contextualização é um processo complexo e que, sobretudo, deverá ser aberto. Aberto a reformulações que advém do avançar da investigação e do debate teórico inerente às dinâmicas dos enquadramentos de base com que mais nos identificamos e dos outros.

ENQUADRAMENTOS TEÓRICOS: O DESCONFORTÁVEL PROBLEMA DA CLASSIFICAÇÃO

No mercado intelectual contemporâneo, para utilizar a divertida e perspicaz expressão de António Orihuela (1999), são vários os edifícios teóricos disponíveis para a abordagem dos fenómenos humanos. O investigador tem, assim, que tomar opções (excepção feita às práticas mais inconscientes, já que opção implica intenção, decisão e justificação, ou seja, um determinado grau de consciência). Mas opções teóricas, tal como os fundamentos epistémicos que as sustentam, são resultado de um processo complexo. Se a escolha terá em conta uma avaliação da coerência interna, das potencialidades, da adequação e do rendimento da teoria, essa escolha remete igualmente para factores, frequentemente não formalizados, os quais têm interferência na construção da teoria e na sua adopção. As teorias nunca são formulações racionais neutras. Estão sempre vinculadas a compromentimentos prévios de ordem ética, ideológica, institucional e psicológica, que estruturam a nossa leitura e posição no mundo. Mesmo quando pretendeu construir uma teoria geral da razão crítica, Popper fez depender os compromentimentos epistémicos que a constituem de princípios éticos como a liberdade e a tolerância. Abordagens contextualistas, materialistas ou outras são facilmente reportáveis a visões do mundo e concepções ideológicas específicas. Vínculo sempre recursivo, na medida em que a teoria, através das práticas que induz, promove a dinâmica (ou a cristalização) ética, ideológica e psicológica que nela intervém.

Mas se o “alinhamento” teórico nem sempre é convenientemente pensado e assumido, por vezes, quando se coloca a pergunta e se procuram as respostas, pode ficar-se com autênticas crises de identidade, que só a ortodoxia ou a inconsciência parecem poder definitivamente evitar. O desconforto fica em grande parte a dever-se à rigidez com que é assumido o processo de classificação e generalização aplicado às teorias e às “perspectivas”. Neste processo taxonómico, a multiplicidade de abordagens e formas de pensar é distribuída por gavetas, de acordo com critérios que presidem à classificação. Estas são consagradas como “ismos” (estruturalismo, funcionalismo, materialismo, idealismo, etc.) e aqueles que com elas se identificam ou são identificados intitulam-se ou são rotulados com o sufixo “istas”. Todavia, nem sempre é fácil encontrar o histórico culturalista, o funcionalista, o materialista, o estruturalista ou o contextualista no seu estado de pureza teórico, o qual, sendo um “tipo ideal”, dificilmente existirá. Não poucas vezes se recorre a ferramentas guardadas em diferentes gavetas, modelos, conceitos ou metodologias, desenvolvidos dentro de distintas correntes teóricas, gerando uma espécie de enquadramentos híbridos e criando, por vezes, a sensação de falta de coerência ou de “lealdade” teórica.

Esta situação foi já sublinhada na Arqueologia Portuguesa por Vítor e Susana Oliveira Jorge (Alarcão e Jorge, 1997) ao apontarem uma excessiva taxonomização das correntes arqueológicas. O primeiro fala mesmo de uma espécie de “depósitos”, de “resíduos”, que cada perspectiva ou abordagem

nos deixaria e que seria o seu contributo para “um património metodológico comum que a genealogia das várias ciências vai permitindo” (*idem*: 19).

Trata-se de um problema que tem sido frequentemente assumido por alguns como reflexo de uma certa complementaridade que caracterizaria diferentes perspectivas. Em Portugal, e no plano da Arqueologia, chegou mesmo a iniciar-se um debate promissor (mas que não teve grande repercussão num meio tradicionalmente avesso ao debate teórico): a uma defesa da “conciliação” (leia-se complementaridade) de diferentes esquemas teóricos de abordagem do objecto da disciplina (Alarcão, 1993-94b; 1996), contrapõe-se o carácter indesejável e perigoso da “unicidade” do discurso ou da concepção do conhecimento como único (Jorge e Jorge, 1996). Na posição conciliadora, as diferentes perspectivas são apresentadas como partes que poderão ajudar a compor um todo:

“A minha posição de que as diversas versões do passado são conciliáveis não as reduz umas às outras, declarando-as idênticas; reconhece a identidade de cada uma e a diferença entre elas; mas advoga a ideia de que, com elas, sendo cada uma idêntica só a si mesma e claramente distinta da outra, se pode compor o todo”
(Alarcão, 2000: 215-216)

Esta posição conciliadora poderá encerrar um perigo: o de, inadvertidamente, se conceber a realidade como uma entidade absoluta e finita, dada e pronta a ser conhecida, bastando para tanto deslocarmo-nos em seu redor, perspectivando-a de vários ângulos possíveis, o que é redutor. Estaríamos, então, com as concepções de uma realidade total e dada, e teríamos que nos afastar da ideia de que cada disciplina e cada enquadramento teórico interfere activamente – recriando - no objecto da sua análise. Este perigo poderá resultar de confundirmos visões parcelares com perspectivas, já que estas não podem ser reduzidas a “partes” de uma totalidade. Tal como ocorre com as ciências, cada quadro teórico, com os seus postulados e vinculações ideológicas, com os seus métodos e problemáticas, tende a “gerar” formas particulares de relacionamento com a realidade, por vezes totalmente contraditórias ou incompatíveis entre si. Daí a crítica à possibilidade de um posicionamento conciliador, ao facto de alegadamente ignorar essa intervenção da teoria no objecto e à eventual aceitação implícita de uma meta-realidade estática captável por um meta-conhecimento composto por várias partes que, conjugadas, permitiriam atingir o todo (Susana Jorge *in* Alarcão e Jorge: 23).

Todavia, e de forma simultânea, são as próprias especificidades de cada abordagem, as suas limitações, as suas potencialidades, os seus desenvolvimentos metodológicos e conceptuais particulares, que justificam uma interacção entre os grandes programas teóricos no aprofundamento do conhecimento sobre o fenómeno social. Sem dúvida, muitas destas correntes teóricas, ou pelo menos alguns dos seus aspectos, são compatibilizáveis, na medida em que abordam distintas parcelas ou escalas da realidade social. Não para produzir um conhecimento total por somatório de partes, à imagem da ambição da história totalizante, mas porque se concebe que os diferentes quadros teóricos construídos tem uma existência relacional, se influenciam, se definem por oposição ou rejeição e se apetrecham (teórica e metodologicamente) para abordar diferentes níveis do social que funcionam de forma recursiva e se pressupõem uns aos outros. Uma teoria não é uma receita acabada de procedimentos normalizados a aplicar, mas antes um enquadramento dinâmico que orienta a produção de conhecimento; com coerência interna, mas aberto ao confronto com outras teorias e às reformulações que daí resultam. Frequentemente a discussão teórica corresponde à tentativa de demonstração da inadequação das outras teorias e à afirmação das virtudes da nossa, por vezes de forma tão violenta como a do combate ideológico. Mas a inter-relação de perspectivas teóricas distintas, com o seu intercâmbio conceptual e metodológico, é um processo enriquecedor. O desacordo ou a contradição não impedem a relação. Esta requer, contudo, um controlo reflexivo apertado, nomeadamente sobre a coerência interna do discurso, adequação das ferramentas conceptuais utilizadas e a justificação argumentada do que se considera passível de ser aceite e o que se julga dever rejeitar.

Trata-se, uma vez mais de defender um carácter relacional para a produção de conhecimento, onde operam processos de associação e divórcio, de adesão e rejeição, de tradição e de inovação, onde o conhecer é perspectivado como um processo dinâmico de interacções convergentes e divergentes, que se amplia nas suas competências interpretativas e explicativas e se diversifica em termos de recursos teóricos disponíveis, num caminho de progressivo desmantelamento de fronteiras e de estabelecimento de diálogos, mesmo entre o que se nos afigura como incompatível. Neste sentido, o progresso do conhecimento é percebido de uma forma que se afasta da estabelecida por Kuhn (1962) – uma evolução linear por substituição paradigmática - aproximando-se de uma imagem de progresso por alargamento,

ampliação, onde diferentes paradigmas podem coexistir interagindo de forma relacional. Se consideramos o mundo complexo e relacional, não há razão nenhuma para pensar a dinâmica de conhecimento como um processo evolutivo linear de substituições paradigmáticas. É, neste particular, uma posição próxima da defendida por Jorge de Alarcão, embora relativamente ao resto assuma reservas no que respeita à utilização da expressão “conciliação” – porque entendo que em determinados aspectos centrais são, de facto, inconciliáveis ou contraditórias. Dificilmente poderemos conciliar a valorização da racionalidade e da intencionalidade do agente como factores fundamentais nos fenómenos sociais com o determinismo das totalidades sociais de certo materialismo histórico ou com a concepção de mudança como um processo exclusivamente de adaptação a estímulos exógenos.

Mas um relacionamento interactivo não pressupõe nem exige qualquer tipo de “conciliação”. Corresponde, reafirmo, a um alargamento, a uma abertura que procura ser predominantemente inclusiva (mas que, naturalmente, será também exclusiva do que se considerar inadequado, ultrapassado, sem validade e utilidade actual), que procura uma visão mais abrangente, mas onde essa abrangência não coincide nunca com uma totalidade, com um absoluto. Como afirmou Feyerabend a propósito de um pretenso caos filosófico moderno a necessitar de uma urgente ideologia unificadora: “Sustento que a colaboração não carece de ideologia comum” (Feyerabend, 1991: 27).

Não vou, por isso, preocupar-me aqui com a catalogação deste trabalho numa ou noutra corrente teórica que povoam a Arqueologia contemporânea. Antes, afirmo que nele poderão ser reconhecidas diferentes influências e que recorreu a ferramentas com diferentes origens, mas que se julga poder utilizar sem comprometer em nenhum aspecto básico a coerência interna do trabalho. Naturalmente, existe uma linha de orientação que procura estar em consonância com as posições que aqui se manifestaram e considera-se importante estabelecer a referenciação teórica das preposições avançadas no tratamento de cada problema concreto. A sua exposição e discussão, contudo, será feita ao longo do texto, quando cada problema se colocar, mantendo uma constante remissão para este capítulo e para os fundamentos teóricos nele brevemente expostos.

COMPROMETIMENTO SOCIAL

Por último, neste périplo de reflexividade, é importante sublinhar que as problemáticas relativas ao que é conhecer não se resumem à questão de, em cada caso concreto, estarmos conscientes, ou pelo menos interrogantes, relativamente ao que representa o trabalho realizado. Vão, de facto, bem mais além, ao cerne da razão de ser da investigação. Se poderemos, com serenidade, defender a investigação pela investigação, o conhecimento pelo conhecimento como uma actividade criativa património da humanidade, tal como a arte, a poesia, etc., temos também que assumir a responsabilidade social que lhe está inerente e que deriva do seu financiamento pela sociedade, das expectativas que cria e dos resultados, previstos e não previstos, que proporciona.

“O que está em jogo nas batalhas em torno da autoridade é importante. Estão em jogo os recursos institucionais, como o financiamento da investigação, os lugares nas carreiras universitárias, as promoções e as nomeações definitivas e as possibilidades de publicação. Mais do que benefícios pessoais para os universitários, esses recursos institucionais são os meios de reprodução de posições intelectuais diferentes, através de formação de estudantes de licenciatura e de pós-graduação.

Mas a batalha não é apenas intelectual ou “académica”. Tem também [fundamentalmente diria eu] consequências para a vida das pessoas, para a produção do conhecimento e para as acções políticas. O poder que a ciência, a engenharia e a medicina, têm sobre os corpos a vida das pessoas e sobre o ambiente estende-se, seguramente, para além dos corpos e dos ambientes dos cientistas. Bastaria essa razão para considerar que o estudo da ciência, da tecnologia e da medicina diz respeito a um espectro mais alargado da sociedade.”

(Fujimura, 2003: 168)

Neste contexto de socialização das práticas e aplicações da ciência, as problemáticas do conhecer e do seu significado ultrapassam a mera análise formal para se enraizarem na vida humana e nas formas como esta se organiza, como é perspectivada, como é projectada/ambicionada, em suma, como é vivida.

“(…) é uma lição que todos temos de aprender, se quisermos conciliar-nos com a contingência primordial da experiência humana e as limitações inerentes à tarefa de fazermos o melhor que podemos no nosso próprio tempo e lugar.”

(Toulmin, 2003: 272)

Este texto (que, lembre-se, se integrava numa prova académica) não está distanciado dessa ambição de contribuir para um “novo senso comum” (Mattoso, 1988; Santos, 1999, 2000 e 2003). Esta preocupação com as repercussões sociais do conhecimento produzido correspondem a uma espécie de “fecho de círculo”, no sentido em que o investimento despendido pela sociedade na investigação não se justifica essencialmente pelo que permite, em termos de progressão e satisfação dos investigadores, mas sim pelo que estes conseguem reverter para a vivência social comunitária. Como se tem vindo a sublinhar, o conhecimento científico não deverá ser entendido como neutro ou movido simplesmente por interesses pessoais – embora esses interesses sejam legítimos e tenham um efeito catalizador e inovador nas dinâmicas desse mesmo conhecimento e, conseqüentemente, nas dinâmicas sociais – nem deverá limitar-se a uma auto-justificação do tipo conhecimento pelo conhecimento – o qual, todavia, é igualmente importante enquanto manifestação da curiosidade inerente ao relacionamento do humano no mundo – devendo assumir a sua responsabilidade de prática social orientada para o benefício colectivo. Ser socialmente interventivo, não apenas como uma prática que tem conseqüências sociais inerentes, mas que se orienta com uma intencionalidade controlada (sujeita aos princípios da honestidade, da transparência e da liberdade) para uma intervenção social.

UMA ADESÃO À POS-MODERNIDADE ?

O programa da modernidade, implícita e explicitamente, vem sendo reformulado nas últimas décadas também no âmbito disciplinar da Arqueologia, talvez não com a mesma força na Península Ibérica que na Europa setentrional. Em Portugal, como já se afirmou, e no que à Pré-História Recente diz respeito, a adesão teoricamente informada e reflectida às tendências consagradas pelo pensamento dito pós-moderno resume-se, quase que exclusivamente, à “escola” da Faculdade de Letras do Porto (embora o principal interlocutor nas disputas teóricas públicas – ou publicadas - tenha sido Jorge Alarcão, investigador do período clássico da Universidade de Coimbra).

No meu percurso pessoal, após um longo trajecto na Faculdade de Letras de Lisboa, o doutoramento no Porto correspondeu em parte a uma deriva teórica e a uma aproximação, numa série de questões e problemas, às posições da referida pós-modernidade. Mantenho, contudo, algumas reservas relativamente a esta designação e à perspectiva de que constitui uma profunda ruptura, de natureza paradigmática, com a modernidade. Barry Smart (2002), citando Vattimo, sublinha que as principais linhas temáticas da pós-modernidade se encontram já na filosofia de Nietzsche, Heidegger e Adorno, as quais põe em causa ideias base da racionalidade moderna, como a noção de progresso, de conquista pelo conhecimento, de universalidade e de identidade (essência). No seu entender, a pós-modernidade não se confirma como uma ruptura com o passado moderno, mas como um movimento, que já vem de longe, de reflexividade crítica da modernidade sobre si própria e de transformações que dela resultam:

“Uma das implicações óbvias destas observações é a de que a preocupação actual com os limites e restrições da ordem racional moderna não pode ser explicada simplesmente como um sintoma de uma geração “desencantada” de intelectuais contemporâneos (...), dado que os interesses identificados e as críticas produzidas vêm de trás. Em suma, o inusitado cepticismo sobre a equação iluminista da racionalidade crescente, bem como o progresso em termos de “justiça, virtude, igualdade, liberdade e felicidade” (Bernstein, 1991, p.34), de maneira nenhuma se circunscrevem àquelas análises e teorias que recentemente receberam o epíteto de pós-modernas. (...)

Mas o pós-moderno não significa necessariamente que tenhamos abandonado o moderno. A designação pode, pelo contrário, ser empregue para nos referirmos a um relacionamento crítico com o moderno e, como tal, aparece articulada de maneira muito estreita, senão mesmo inextricável, com o moderno.”

(Smart, 2002: 406)

Como o próprio Lyotard afirma, a pós-modernidade “É indiscutivelmente uma parte do moderno” (Lyotard, 2003). Bauman (também citado em Smart, 2002) considera a pós-modernidade como “a mente

moderna empreendendo um longo, atento e desapaixonado olhar sobre si mesma". Nesta perspectiva, a radicalização do discurso pós-moderno relativamente aos principais vectores epistemológicos e sociais do pensamento moderno (progresso, universalidade, totalidade, racionalidade, ideias éticas) resultam, mais do que numa alteração paradigmática, na consciência das limitações e de alguns equívocos do pensamento e do projecto moderno. Como se expôs atrás, universalidade e totalidade não foram verdadeiramente abandonadas, mas reconceptualizadas nas suas potencialidades e restrições inerentes à sua contextualidade e à relação parte – todo; o conhecimento não é simplesmente recreação, mas é também acumulação; a objectividade relativiza-se mas o ideal de designios de verdade mantém-se; os ideais éticos também se mantêm, na sua generalidade, válidos (não vejo que tenhamos desistido da justiça, da liberdade, da felicidade ou da igualdade de direitos e deveres) e, quando muito, repensa-se a forma e os caminhos para nos aproximarmos deles e que, com alguma frequência, não passam apenas por caminhos alternativos, mas também pelo alargamento de vias abertas pela modernidade. Por outras palavras, o projecto da modernidade, na sua idealização optimista e entusiasta (setecentista e oitocentista), propôs metas e viu possibilidades onde hoje reconhecemos exagerados optimismos, mas que não me parece que verdadeiramente descartemos. Antes, repensamos, analisamos criticamente e propomos alterações e ajustamentos, talvez mais compatíveis com a complexidade das coisas, como num processo de aprendizagem. Neste sentido, não será tanto uma relação de "continuidade", como propõe Alarcão (2000: 158-159), mas mais uma relação de aprofundamento e alargamento.

Também não será uma relação simplesmente desconstrutivista, já que a propensão para a insatisfação e para os discursos de resistência (Tilley, 1993), decorrentes de um desencanto ou de uma insatisfação com os discursos dominantes, não deve resultar do facto de este ser dominante (no sentido de consensualmente melhor aceite), mas do facto de este domínio poder atrofiar o desenvolvimento de alternativas (assumindo-se como o discurso oficial verdadeiro e único) ou de simplesmente se ambicionar a alargá-lo e a diversificá-lo. Como afirma Alarcão (2000: 159), o *dissensus* pelo *dissensus* não tem qualquer interesse para o desenvolvimento do conhecimento.

A visão da pós-modernidade como um amadurecimento, como a maturação de uma modernidade adulta, ultrapassando os excessos e as certezas próprias da juventude, seria um quadro, estou em crer, relativamente pacífico de aceitar. A violência do combate, da oposição entre moderno e pós-moderno, esse aparentemente dramático confronto entre o pensamento moderno e a sua imagem no espelho de que não gosta, resultará, em grande medida, do desencanto perante resultados esperados que não chegam com a rapidez desejada e com os contornos ambicionados e de uma falta de correspondência entre programa e prática no projecto moderno:

"falarem de *contingência*, acreditando falar de *necessidade*; de *localização* específica, acreditando falar de *universalidade*; de interpretação assente em tradições particulares, julgando falar de uma verdade sem território nem tempo; de indecisão, considerando falar de transparência; do carácter provisório da condição humana, acreditando falar de certezas do mundo; da *ambivalência* da produção humana, acreditando falar da *ordem* da natureza."

(Bauman, citado em Smart, 2002)

A condição pós-moderna como um exercício de flexibilidade crítica sobre a modernidade, numa orientação e num ajustamento à complexidade do mundo e do Homem no mundo, parece-me a melhor perspectiva a adoptar para esta dinâmica. Nela, os epítetos acabam por ter pouca importância.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alarcão, Jorge de (1993-94a), "A arqueologia e o tempo", *Conimbriga*, XXXII-XXXIII, Coimbra, IAFLC, p.9-56.
Alarcão, Jorge de (1993-94b), "Ainda sobre a conciliação das Arqueologias", *O Arqueólogo Português*, Série IV, 11/12, Lisboa, MNA, p.211-221.
Alarcão, Jorge de (2000), *A escrita do tempo e a sua verdade*, Coimbra, Quarteto Editora.
Alarcão, J. e Jorge, V.O. (Coords.), 1997, *Pensar a Arqueologia*, Hoje, Porto, SPAE.
André, João Maria (2003), "Ciência e valores: o pluralismo axiológico da ciência e o seu valor epistémico", (Boaventura de Sousa Santos Org.) *Conhecimento prudente para uma vida decente*, Porto, Edições Afrontamento, p.351-366.
Antunes, Manuel (2002), *Teoria da Cultura*, Lisboa, Colibri.
Bachelard, Gaston (2001), *A Epistemologia*, Col. O Saber da Filosofia, Lisboa, Edições 70.

- Barrett, John C. (2001), "Agency, the duality of Structure, and the problem of the archaeological record", (I. Hodder ed.), *Archaeological theory today*, Cambridge, Polity Press, p.141-164.
- Binford, L. (1987), "Data, relativism and archaeological science", *Debating Archaeology*, (1989), San Diego, Academic Press p. 55-71.
- Bourdé, G. e Martin, H. (1983), *Les Écoles Historiques*, Ed. du Seuil, Paris.
- Bourdieu, Pierre, (2001a), *Razões Práticas. Sobre a teoria da acção*, 2ª Edição, Lisboa, Celta.
- Bourdieu, Pierre, (2001b), *O poder simbólico*, Oeiras, Difel.
- Castro, Armando (2001), *Teoria do Conhecimento Científico*, Lisboa, Instituto Piaget.
- Cea Naharro, Juan L.-P. (2004), "Sistemas sociais e identidade pessoal. Observações sociocibernéticas sobre os indivíduos em sociedades policontextuais", (Francisco Teixeira coord.) *Identidade Pessoal: caminhos e perspectivas*, Coimbra, Quarteto, p.29-60.
- Cocho, G., Gutiérrez, J.L. e Miramontes, P. (2003), "Ciência e humanismo, capacidade criadora e alienação", (Boaventura de Sousa Santos, Org.) *Conhecimento prudente para uma vida decente*, Porto, Edições Afrontamento, p.181-200.
- Criado Boado, F., (1993a), "Visibilidad y interpretation del registro arqueológico", *Trabajos de Prehistoria*, 50, Madrid, p.39-56.
- Criado Boado, F. (1993b), "The visibility of the archaeological record and the interpretation of social reality", *Interpreting Archaeology*, (Hodder, I. et al editors) *Finding meaning in the past*, London, Routledge, p.194-204.
- Deleuze, G. (1980), *Mille plateaux*, Paris, éditions de Minuit (Critique).
- Dobres M.-A. E Hoffman, C. R. (1994), "Social agency and the dynamics of prehistoric technology", *Journal of Archaeological Method and Theory*, Vol.1, N°3, p.211-257.
- Domínguez Berenjeno, Enrique Luis (1997), "La verdad inexistente: arqueología y reflexión filosófica", *SPAL*, 6, P.9-22.
- Edmonds, Mark, (1999), *Ancestral Geographies of the Neolithic. Landscapes, monuments and memory*, London, Routledge.
- Elias, Norbert (2000), "Homo clausus and the civilizing process", (Paul du Gay, Jessica Evans e Peter Redman, eds.) *Identity: a reader*, Sage Publications, London, p.284-296.
- Feyerabend, Paul (1991), *Adeus à Razão*, Lisboa, Edições 70.
- Fujimura, Joan H. (2003), "Como conferir autoridade ao conhecimento na ciência e na antropologia", (Boaventura de Sousa Santos, Org.) *Conhecimento prudente para uma vida decente*, Porto, Edições Afrontamento, p.141-171.
- Gadamer, Georg, (1998), *O problema da consciência histórica*, V.N.Gaia, Estratégias Criativas.
- Giddens, Anthony, (2000), *Dualidade da Estrutura. Agência e Estrutura*, Oeiras, Celta.
- Giorello, G. e Morini, S. (2001), "Teoria/Modelo", *Sistemática, Enciclopédia Einaudi*, 43, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, p.164-179.
- Hill, James D. (2000), "Can we recognise a different european past? A constrastive archaeology of Later Prehistoric Settlements in Southern England", (J. Thomas ed.) *Interprettive Archaeology. A reader.*, London, Leicester University Press, p.431-444.
- Hottois, Gilbert, (2003), *História da Filosofia. Da renascença à pós-modernidade*. Lisboa, Instituto Piaget.
- Jorge, Vítor O. (2005), *Vitrinas muito iluminadas*, Porto, Campo das Letras.
- Kuhn, T. (1962), *The structure of scientific revolutions*, Chicago, University of Chicago Press.
- Liotard, J.-F. (2003), *A condição Pós-Moderna*, 3ª Ed., Lisboa, Gradiva.
- Mattoso, José (1988), *A escrita da História*, Lisboa, Ed. Estampa.
- Morin, Edgar (2003), *Introdução ao Pensamento Complexo*, 4ª Edição, Lisboa, Instituto Piaget.
- Orihuela, António (1999), *Historia de la Prehistoria: el suroeste de la península ibérica*, Huelva, Diputación Provincial.
- Popper, Karl R., (1999), *O mito do contexto. Em defesa da ciência e da racionalidade*, Biblioteca de Filosofia
- Putnam, Hilary (1988), *Representation and Reality*, Cambridge, MA, The Mit Press.
- Regner, Anna C. (2003), "Uma nova racionalidade para a ciência?", (Boaventura de Sousa Santos, Org.) *Conhecimento prudente para uma vida decente. Um discurso sobre as ciências' nvisitado*, Porto, Edições Afrontamento, p.273-304.
- Rorty, Richard (1988), *A filosofia e o espelho da natureza*, Biblioteca de Filosofia, Lisboa, D. Quixote.
- Rorty, Richard (1994), *Contingência, ironia e solidariedade*, Lisboa, Presença.
- Ruivo, Mª da Conceição (2003), "A ciência tal qual se faz ou tal qual se diz?", (Boaventura de Sousa Santos, Org.) *Conhecimento prudente para uma vida decente*, Porto, Edições Afrontamento, p.553-567.
- Santos, Boaventura Sousa (1999), *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*, Porto, Edições Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa (2000), *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*, Vol. 1, Poto, Edições Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa (Org.), (2003), *Conhecimento prudente para uma vida decente*, Porto, Edições Afrontamento.
- Santos, Delfim (1982), *Obras Completas. I - Da Filosofia*, 2ª Edição, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Shennan, S. ed. (1994a), *Archaeological approaches to cultural identity*, London, Routledge.
- Smart, Barry (2002), "Teoria Social Pós-Moderna", (Bryan Turner ed), *Teoria Social*, Algés, Difel, p.405-436.
- Tilley, C. (1993), "Interpretation and Poetics of the Past", (C. Tilley ed.), *Interpretative Archaeology*, Oxford, Berg, p.1-27.
- Thomas, Julian (2004), *Archaeology and modernity*, Londo, Routledge.
- Toulmin, Stephen (2003), "Como a Razão perdeu o seu equilíbrio", (Boaventura de Sousa Santos, org.) *Conhecimento prudente para uma vida decente*, Porto, Edições Afrontamento, p.253-272.
- Valera, António Carlos, (1997a), *O Castro de Santiago (Formos de Algodres, Guarda). Aspectos da calculitização da bacia do alto Mondego*, Textos Monográficos 1, Lisboa, Câmara Municipal de Fornos de Algodres.
- Vignaux, Georges(2000), *O Demónio da Classificação*, Lisboa, Instituto Piaget.
- Wallerstein, Immanuel (2003), "As estruturas do conhecimento ou quantas formas temos nós de conhecer?", (Boaventura de Sousa Santos, Org.) *Conhecimento prudente para uma vida decente*, Porto, Edições Afrontamento, p.117-123.
- Wobst, H. M. (2000), "Agency in (spite of) material culture", (M.-A. Dobres e J. Robb eds) *Agency in Archaeology*, London, Routledge, p.40-50.