

A ARQUEOLOGIA NA ENCRUZILHADA DOS SABERES CONTEMPORÂNEOS: UMA PERSPETIVA¹

por

Vítor Oliveira Jorge²

Resumo: Alguns breves apontamentos, na linha de outras reflexões do autor, no sentido de integrar a praxis arqueológica, e em particular a relacionada com a chamada pré-história, no contexto dos saberes, problemáticas e inquietações contemporâneas. Defende-se o primado da teoria sobre a prática (embora elas sejam indissociáveis), por um lado, e a utilidade de separar estas reflexões das que se reportam à arqueologia histórica, por outro. Visa-se também dar mais um (pequeno) passo no sentido de pensar a arqueologia pré-histórica no quadro de um modo de encarar a historicidade que seja compatível com uma perspectiva materialista dialética, no sentido (totalmente novo) que a chamada “escola de Liubliana” dá a essa orientação.

Palavras-chave: arqueologia; pensamento contemporâneo; por um novo materialismo dialético.

Abstract: Some brief notes, in line with the author's other reflections, in the sense of integrating archaeological praxis, and in particular that related to the so-called prehistory, in the context of contemporary knowledge, problems and concerns. It defends the primacy of theory over practice (although they are inextricably linked), on the one hand, and the usefulness of separating these reflections from those related to historical archeology, on the other. It also aims to take another (small) step towards thinking prehistoric archeology in the framework of a way of looking at historicity that is compatible with a dialectical materialist perspective, in the (totally new) sense that the so-called “school of Ljubljana” gives this orientation.

Keywords: archaeology; contemporary thought; for a new dialectical materialism.

Um velho debate em Arqueologia, e mesmo uma cisão existente na comunidade arqueológica de todo o mundo, diz respeito à relação entre a prática — a prospecção, a escavação, o estudo de restos materiais exumados, etc. — e a teoria, ou seja, quer a

¹ Conferência de encerramento do Colóquio Internacional TAG Ibérico 2020 pronunciada, a convite da organização, na sede da Associação dos Arqueólogos Portugueses, Museu do Carmo, Lisboa, no dia 15 de fevereiro de 2020.

² Instituto de História Contemporânea – FCSH-UNL. E-mail: vitor.oliveirajorge@gmail.com.

interpretação que se dá à massa de conhecimentos assim adquiridos, quer mesmo a filosofia imanente a toda essa atividade, e narrativa/s dela resultantes. Sabemos que há os/as que privilegiam o primeiro aspecto, tendo até criado a expressão pejorativa "*armchair archaeologist*" para caracterizar os segundos, e os que entendem que, como me dizia um dia Jean Guilaine em conversa, "os grandes espíritos estão na síntese".

Essa cisão não teria razão de ser, não fosse exprimir uma realidade que todos conhecemos, e que se pode designar como uma questão de vocação, e também de vivência, estando alguns/mas mais motivados/as para o trabalho prático, aliás cada vez mais exercido em contexto de obra e não de investigação, e outros/as mais inclinados para pensar que toda essa atividade, por si só, não é verdadeiramente produtora de conhecimento, o qual, para o ser, tem sempre de assumir uma feição teórica. Logicamente, qualquer bom arqueólogo tem de unir em si os dois aspetos.

O exemplo de um arqueólogo que sempre articulou ambas essas tendências na sua atividade é Gordon Childe, cujas leituras, feitas por mim num momento precoce da vida, de facto me convenceram de que queria, eu também, ser arqueólogo. Claro que Childe está situado no tempo como qualquer outro autor, ou seja, na primeira metade do século XX, mas a verdade é que sempre uniu na sua atividade não só prospecções e escavações modelares para a sua época, como percorreu museus, estações e coleções de toda a Europa para conhecer as realidades *in loco*, como também elaborou sínteses que bem exprimem o quadro das suas principais preocupações. Influenciado pelo marxismo, pelo evolucionismo, e pelo histórico-culturalismo, Childe quis sobretudo, creio, impor a arqueologia como uma ciência social e, em concreto, perceber o velho problema que já tinha inquietado Marx, o da especificidade da evolução cultural da Europa relativamente à da Ásia, desde a pré-história. Foi aliás o facto deste último continente não se encaixar na evolução linear dos modos de produção de Marx que este teve de criar o conceito, algo anómalo e excepcional, mas no fundo necessário do ponto de vista da sua filosofia, de "modo de produção asiático"³.

Na verdade, como sabemos, nada há de mais abstrato, e de pouca utilidade, do que um facto, ou dado, concreto, separado do seu contexto problemático. Quem diz um, diz vários, ou mesmo muitos. Só um empirismo muito ingênuo

³ V. sobre isso as referências teóricas muito interessantes que Žižek faz ao conceito, em vários momentos da sua obra, e por exemplo em Žižek 2020, p.143: o "modo de produção asiático" é "(...) uma espécie de contentor negativo: o único conteúdo deste conceito é "todos os modos de produção que se não encaixam na categorização dos modos de produção de Marx" (...). Ou seja, um contentor da nossa ignorância, ou da nossa impossibilidade de totalizar a realidade num qualquer esquema de classificação: fica sempre muito "de fora".

acreditaria nisso. Desde a formulação mais inicial e embrionária de um projeto de pesquisa em que está pressuposto um certo saber, quer dizer, uma certa teoria, a que permite relacionar um dado com uma ideia, ou seja, erguer o dado a uma certa universalidade; de outro modo, ficaríamos presos à especificidade muda das coisas, ou nem as veríamos como objetos de estudo. É o “espírito do tempo” que cria as condições de visibilidade, como por exemplo o do século XIX, que permitiu a emergência de um Darwin, entre outros, e a partir daí o começo do aparecimento em catadupa, até hoje, de milhares e milhares de vestígios ósseos de homínídeos com que procuramos traçar a história da passagem do símio ao homem. Se essa ideia, essa teoria, não tivesse tido repercussões e não fervilhasse em muitas cabeças, não circulasse como um enquadramento implícito da atenção, certamente inúmeros fósseis continuariam a passar despercebidos como até aí, isto é, não teriam sido erguidos à altura de factos ou dados significativos para traçar aquela história; mais que significativos, verdadeiramente preciosos. Portanto, como Hegel compreendeu, é necessário passar de um universal abstracto (uma ideia que não tem conexão com a realidade, ou seja, cuja conexão não sabemos fazer) ao universal concreto, quer dizer, àquela ideia que verdadeiramente me permite ter acesso ao possível significado de cada observação, circunstância, facto, etc., que se me depara. Ou seja, erguê-lo ao nível de conceito.

Caros(as) colegas, permitam-me que alargue estas considerações com duas citações de filósofos eslovenos (materialistas, hegelianos e lacanianos⁴) que considero cruciais, em tradução livre, sendo a primeira de Mladen Dolar, de 2012, publicada na revista *e-flux* de abril desse ano, a propósito da relação entre factos e “teoria”, relação que, como acabamos mais uma vez de ver, está no cerne de todo o conhecimento e em particular de ciências como a nossa, e que vai direta ao espírito com que os TAGs nasceram e se desenvolveram. No início do século XIX, o filósofo alemão Hegel, já referido, deu o passo fundamental para resolver este “eterno” problema.

Uma primeira citação tem a ver com a relação entre factos e conceitos: “Hegel sustentou enfaticamente que, **se os factos contradizem a teoria, então** ‘um so schlimmer für die Fakten’ — **tanto pior para os factos**. Esta afirmação

⁴ Žižek, Dolar e Zupančič constituem uma tríade de pensadores eslovenos de Esquerda que conjugam, de forma genial, o pensamento marxista — mas sobretudo relido ao modo de um (novo) Hegel — com a psicanálise lacaniana, sendo conhecidos em todo o mundo como a “escola de Liubliana”. Constituem, juntamente com uma plêiade de pensadores que têm inspirado por toda a parte, e no meu entender e até onde conheço, a mais produtiva fonte do pensamento contemporâneo, o qual evidentemente conta com inúmeros autores de variadas tendências, onde é aliás fácil uma pessoa perder-se (no duplo sentido de não saber que caminho escolher e de escolher o caminho errado).

pode ser vista como indicativa da suprema arrogância de uma filosofia que não se interessa por trivialidades do género dos dados empíricos. Mas, para Hegel, os factos não podem contradizer a teoria, não por causa deles serem de natureza inferior, mas porque **os factos só podem sempre ser factos se forem apreendidos por um conceito**; um facto só pode adquirir a dignidade de facto em virtude de um conceito que o tenha selecionado e representado como relevante, de modo que não há um terreno comum onde factos e conceitos se possam encontrar, não há qualquer interface entre os dois e, se houver de fato um confronto é apenas sempre entre conceitos”. (Dolar, 2012, p. 3)⁵.

A seguinte é de Slavoj Žižek, amigo e *compagnon de route* do primeiro, retirada do seu último livro (já de 2020) *Sex and the Failed Absolute*, e vem na mesma linha, referindo-se ao contraste entre a mirífica riqueza da realidade empírica e a suposta esquelética, sombria pobreza da “teoria”. Como já referi, de um lado a “universalidade abstrata”, de outro a “universalidade concreta”, que para Hegel já inclui em si mesma abstrações “(...) **como seus elementos constituintes imanentes**. Ou seja: qual é, para Hegel, o movimento elementar da filosofia em relação à abstração? Abandonar a **noção empírica de abstração, própria do senso comum**, como sendo um passo para além da riqueza da realidade empírica concreta com a sua irredutível multiplicidade de características: a vida é verde, os conceitos são cinzentos, eles dissecam, mortificam, a realidade concreta. (...) O pensamento propriamente filosófico começa quando tomamos consciência de como **um tal processo de ‘abstração’ é inerente à própria realidade: a tensão entre a realidade empírica e as suas determinações nocionais ‘abstratas’ é imanente à realidade, é uma característica das ‘próprias coisas’**. Aí reside o ênfase anti-nominalista do pensamento filosófico — por exemplo, a visão básica da ‘crítica da economia política’ de Marx é a de que a abstração do valor de uma mercadoria é que constitui o seu elemento ‘objetivo’. **A vida sem teoria é que é cinzenta, simplesmente uma realidade plana e estúpida — é apenas a teoria que a torna ‘verde’, realmente viva, trazendo à tona a complexa rede subjacente de mediações e tensões que a fazem mover**”. Assim, estamos perante uma leitura mais correta e mais produtiva de Hegel: “(...) a reconciliação propriamente hegeliana não é um estado pacífico no qual todas as tensões são sublimadas ou mediadas, mas uma reconciliação com o excesso irredutível da própria negatividade” (Žižek, 2020, p. 351) inerente à realidade⁶.

⁵ Por exemplo, que há de mais abstrato do que o próprio conceito de “matéria”?...

⁶ Em ambas as citações, os sublinhados a bold são meus.

Nesta linha de pensamento, caros colegas, torna-se muito pobre, em termos teóricos e práticos, a noção de que a arqueologia serve basicamente “para reconstituir o passado”, e no fundo se reduz a uma série de técnicas para essa “reconstituição” histórica — abstraindo a partir do rico enxame dos dados o mel da narrativa histórica. Precisamos de filosofia para superar isso — e eu, quando aqui falarei de filosofia, poderia igualmente usar a palavra ou conceito de **teoria**, porque neste caso o que se pretende é trazer para a frente da nossa atenção os pressupostos teóricos da prática e interpretação arqueológicas. Mas o melhor, creio, é tratar as coisas pelos seus verdadeiros nomes, pois a palavra teoria pode até ainda ter, para alguns, conotações depreciativas...⁷

O filósofo italiano Giorgio Agamben (Agamben, 2008) fez-nos pensar o que é ser contemporâneo: é estar sempre desfasado do “puro presente”, se é que tal presente existe. Ser contemporâneo é marcar uma distância em relação àquilo que, por via do domínio dos média em que estamos imersos, se chama “atualidade”. É a obsessão “presentista”, caracterizada por François Hartog (Hartog, 2015). Colados a tal suposta “atualidade”, como mosca à parede empírica, não podemos pensar, não temos distância, a tal distância crítica que a própria palavra “contemporâneo” implica. Aliás, esta é a pecha da concepção linear do tempo que preside ao senso comum, o qual distingue espontaneamente três momentos, um passado, que relaciona com a memória, um pretense presente universal, que julga ligado à nossa imersão no que acontece “agora” — “agora”, esse presente que não existe senão na sua imaginação —, e um futuro, que pretende prever e mesmo planear, proceder a uma espécie de colonização do que ainda não aconteceu. Essa concepção do tempo é do século XIX, iludida pelas modernas tecnologias de comunicação global.

Falamos aqui de saberes, e não de saber. Claro que todos temos noção de que hoje, como sempre, há muitos saberes em competição, muitas formas diferentes de pensar e de orientar a atuação individual e coletiva, quer ao nível da vida quotidiana, do dia a dia, e do senso comum envolvente, senso comum esse importante, porque permite a existência de comunidades, sentidos partilhados que os antropólogos classificaram no plural como culturas, e mesmo como ontologias diferentes, muitas vezes em confronto ou conflito entre si. Mas nunca como no atual mundo globalizado se assistiu a tão extremas divisões e desigualdades entre os seres humanos, não apenas ao nível óbvio da distribuição de recursos, mas também, de outro modo, e mais em geral, da “partilha do sensível”, para usar

⁷ Ligadas à ideia arcaica ou de senso comum de especulação contemplativa, desconectada da realidade (“quem não sabe nada ao certo, avança uma teoria”, etc.).

a expressão de Jacques Rancière (Rancière, 2000)⁸, ou seja, da maneira como cada ser humano e cada comunidade são repartidos no seu acesso ao Comum, e em função disso organizam a sua particular mundividência, de forma, hoje, a tal ponto desequilibrada e agressiva, que a xenofobia e o racismo, a aversão e o ódio ao Outro tomam formas e dimensões extremas, demenciais. A violência no confronto dos saberes — que evidentemente são também poderes, como Foucault nos ensinou — nunca foi tão grande. E há dificuldade em cartografar esses saberes, em separá-los segundo linhas nítidas de fronteira, tal a mescla de influências e de divergências com que constantemente nos deparamos.

Nunca foi tão difícil organizar o nosso pensamento num sistema coerente, que não se fossilize em dogmatismo e se feche ao saber do outro, sem cair no relativismo pós-moderno do “tudo vale”, quer dizer, perdendo de vista que, mais que nunca, seria urgente criar um novo universalismo do Comum que se opusesse ao domínio global do Capital, apropriado por elites, e seus fluxos. Em suma, um novo saber — e poder, claro — que trouxesse para a frente o interesse desse mesmo Comum, tão degradado e privatizado, face às oligarquias e às cleptocracias que por toda a parte se cristalizam, mesmo e sobretudo em época de crise, encaminhando a humanidade para o desastre fatal do mundo humano cuja origem nós, como arqueólogos, nos atribuímos a função de explicar.

Não adianta já escondermo-nos detrás do confortável biombo da chamada “neutralidade científica”, posição que deriva sempre ou de uma incrível ingenuidade ou de uma ideologia altamente conservadora e perigosa. Com a ajuda da tecnologia e da ciência, assistimos com crescente preocupação à completa subversão do humano. O estado de exceção generalizou-se, a política reduziu-se à gestão, a cultura a uma indústria de entretenimento, a ciência a uma pesquisa fundamentalmente virada para a obtenção de conhecimentos-mercadoria, ou seja, do lucro. Não se trata em mim, julgo, de qualquer tendência nostálgica e humanista, totalmente absurda; trata-se de saber que a tecnologia, cujas origens como arqueólogos estudamos, está em vias de pôr fim à humanidade tal como a conhecemos, num quadro que conduzirá senão à sua (possível) extinção, pelo menos ao (mais que certo) fim do trabalho humano, daquilo que motivou precisamente Childe a escrever o

⁸ Rancière, 2000, p. 12: “Chamo partilha do sensível a este sistema de evidências sensíveis que dá a ver ao mesmo tempo a existência de um comum e de recortes que nele definem os lugares e as partes respetivas. Uma partilha do sensível fixa ao mesmo tempo um comum partilhado e partes exclusivas. Esta repartição das partes e dos lugares fundamenta-se numa partilha dos espaços, dos tempos e das formas de atividade que determina a própria maneira como um comum se presta à participação e como uns e outros participam nessa partilha. (...) A partilha do sensível torna visível quem pode compartilhar o comum em função do que faz, do tempo e do espaço nos quais esta atividade se exerce”.

seu célebre livro “O Homem Faz-se a Si Próprio” (Childe, 1947), e que tanto me fascinou em adolescente. Em caso de sobrevivência do planeta, o que é contro-verso como sabemos, serão as máquinas que farão realidade, mudando a nossa subjetividade a ponto de não sabermos se o que sentimos e desejamos é humano ou maquínico, e de não sermos mais capazes, sequer, dessa própria interrogação, que deixará de fazer sentido. Este estranho animal que somos e se interroga sobre o que é, colectiva e individualmente, terá desaparecido.

No meio dos saberes (e poderes) contemporâneos em convulsão, a arqueologia, parente muito pobre por vontade desses poderes, tem permanentemente procurado um lugar, ou lugares, quer ao nível da prática, quer da teoria, que permitam algum consenso entre aqueles em nome da qual trabalham e investigam. Que lhe permita sobreviver, em suma. Claro que o panorama, até certo ponto felizmente, está longe de ser homogêneo ou consensual. Há muitas arqueologias, e muitas concepções do seu papel, da sua razão de ser, da sua função e utilidade no mundo em que vivemos, tanto enquanto prática, como enquanto teoria. Não poderíamos esperar outra coisa. O que já não será tão positivo é precisamente não haver um quadro claro, nunca totalizante, mas pelo menos inteligível, e transmissível aos mais novos, do que é que diferencia as várias perspetivas e práticas, e portanto permita fazer escolhas racionais e, até onde possível, bem orientadas. Cada vez mais, a arqueologia deixa de ser investigação fundamental para ser apenas investigação aplicada, e nós sabemos que quando isso ocorre, anuncia normalmente o toque de finados de qualquer pesquisa digna desse nome, que sirva realmente o coletivo, o tal Comum, e não apenas uma ou outra carreira individual. No fundo, a própria pesquisa se torna um universal abstracto, incapaz de ascender à qualidade de universal concreto, e portanto estiolada no seu valor.

Uma primeira e já antiga grande fratura é entre o que se convencionou chamar **arqueologia pré-histórica** e **arqueologia histórica** (sempre com aquela margem entre as duas algo ambígua, a da proto-história, como que a mostrar a artificialidade da divisão do tempo linear em “fatias”). Partem — simplificando muito — de duas inspirações totalmente diferentes, embora em parte interligadas. A arqueologia pré-histórica das ciências naturais, a histórica, obviamente, do conhecimento histórico, das humanidades. A arqueologia pré-histórica centra-se nas questões das origens, origem do ser humano, origem da técnica, origem da arte, origem da linguagem, origem da organização do espaço e do tempo, etc., etc., e visa estabelecer uma ponte entre natureza e cultura, a grande divisória do saber ocidental. Tendo como materiais de trabalho apenas realidades objetais, não textos, teve de importar das ciências da natureza grande parte das suas metodologias. Mas, ao mesmo tempo, o seu objetivo é completamente diferente do dessas

ciências, porque a partir do momento em que procura a origem do comportamento humano, a partir do momento em que se situa nessa cesura, está já do lado de cá, das ciências sociais e humanas, por muito que recorra às outras.

Há assim um hibridismo de meios e de fins: com meios recrutados às ciências naturais, visa-se aqui de facto entrar no próprio coração das realidades humanas, porque situado nos seus pretensos começos, naquilo que define e diferencia tais realidades, com tudo o que tem de ilusório a busca dos começos seja do que for. Essa narrativa dos inícios, da *arché*, é sempre por definição mítica, sempre a projeção retrospectiva de um antecedente inventado agora, como, para dar um exemplo religioso, a ideia de paraíso primordial (da qual muitas vezes estamos mais perto do que julgamos... por exemplo, a ideologia do equilíbrio ecológico, ou a noção de um paleolítico como mundo igualitário e natural, etc., etc.). Há sempre algo de mais remoto que acaba por aparecer, a fronteira entre o natural e o humano é tendencialmente uma fronteira fluida, problemática, houve realidades que podem ter irrompido abruptamente, outras que se manifestaram em mosaico e com combinatórias variadas, etc., etc., como sabemos. De qualquer modo, por exemplo, a noção de progresso (civilização, tecnologia, eficácia, operacionalidade, conforto) e o seu reverso, a de primitivismo, estão plenamente presentes no nosso quotidiano. Há uma ideologia dominante, e sub-ideologias dela derivadas, que impregnam o senso comum.

Assim, embora a interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade se imponham em todos os saberes (fluidez e flexibilidade são as palavras de ordem neoliberais), e em toda a arqueologia, elas são obrigatórias na arqueologia pré-histórica, porque esta se confronta com uma ausência absoluta daquilo que talvez mais caracterize o humano: a palavra⁹, que do passado chega à arqueologia histórica sob a forma de discursos escritos. Há portanto na arqueologia pré-histórica este paradoxo: depa-
rando-se com a intenção de compreender a origem do humano, do que é especificamente humano, está desprovida dos meios mais evidentes — a linguagem, o discurso — para o fazer. Mas, se pensarmos que a linguagem humana é plena de ambiguidades, talvez essa dificuldade redunde, finalmente, em alguma vantagem.

Vantagem a dois níveis: se a arqueologia pré-histórica só tem coisas, objetos, para trabalhar, então é mais suscetível de ter de se munir de — no sentido de ser obrigada a — uma bagagem teórica que pode vir — tem de vir — dos mais diferentes campos do saber¹⁰. E, por outro lado, não tendo textos, não corre de todo o risco de acreditar em (aceitar como verdadeiro) algo que poderia ter sido

⁹ O ser humano é um ser que fala e que é falado, com tudo o que isso implica e a psicanálise estuda.

¹⁰ E, em última análise, da filosofia.

dito — ou melhor, escrito, transcrito, inscrito como sentido pretensamente verdadeiro e até atemporal — em épocas anteriores. A arqueologia pré-histórica em princípio está isenta de ilusões sobre a opacidade dos materiais (com os quais estabelece uma dialogia muito peculiar) que constituem a sua base de trabalho. E digo em princípio porque acaba por construir o seu discurso muito baseada em observações, interpretações, hipóteses que lhe advêm de investigadores anteriores, que toma muitas vezes por seguras; e assim corre o risco de construir um castelo de cartas, ou seja, uma sobreposição de hipóteses que, se a um determinado nível são hipóteses, ao nível seguinte da explicação já tendem a aparecer como certezas para sustentar outras hipóteses, e assim de seguida. Esta forma de arqueologia está altamente sujeita a importações conceptuais um tanto apressadas ou mesmo equivocadas, descontextualizadas por natureza, sejam da antropologia dita cultural ou social, sejam da filosofia, etc., como também do senso comum atual projetado no passado; e todos sabemos os simplismos, conjugados com um descritivismo empirista ingénuo, as narrativas pré-fabricadas e aplicadas à realidade objetual exumada, totalmente arbitrárias, de que está eivada esta nossa disciplina. A tal ponto que ela pode mesmo causar cansaço, cansaço do simplismo, e/ou cansaço de um certo snobismo ou culto superficial da novidade interpretativa, com aplicação à realidade arqueológica, o qual não está ausente de certas intervenções mesmo de TAGs, ou seja, do que de melhor se tentou fazer para criar uma arqueologia digna de respeito. Simplificando, vão-se sucedendo “modas” teóricas sem grande suporte nem motivação que não seja o de provocar um (finalmente falso) efeito de novidade ou originalidade, e de pretensa ampliação de perspetivas.

Tudo isto porque temos dificuldade de aceitar o carácter não-*Todo*, não totalizável, da realidade, e portanto também do sujeito que dela faz parte e a tenta entender: há sempre uma mediação entre substância (o que queremos alcançar) e sujeito, o que permitiu a Hegel, que não gostava de aforismos, usar apenas um em que todo o seu pensamento dialético se resume: a substância é sujeito. Não tenho tempo aqui para desenvolver este tópico crucial¹¹.

A arqueologia histórica — ponhamo-la a começar sobretudo, entre nós, na época romana — é outro mundo, muito diferente do anterior, de intenções, motivações, metodologias. Ela visa complementar ou compaginar coisas com ideias, palavras, discursos, que os antigos deixaram e que até nós chegaram, e que, por muito opacos que sejam, se quadram melhor com o estabelecimento de cronologias finas, de periodizações curtas, de sentidos avalizados por textos clássicos, enfim,

¹¹ Veja-se atentamente, a esse respeito, por exemplo a notável lição de Mladen Dolar em <<https://youtu.be/UBIOABhRglo>>.

de interpretações e de narrativas que seguem o fio do tempo linear ou, mesmo, que estabelecem a possibilidade de definir estruturas, ou seja, configurações relativamente estáveis e abrangentes de modos de vida e de pensamento que permitem uma certa generalização e fundamentam um discurso narrativo do devir das coisas e das ideias, cujo encadeamento cronológico cria a ilusão explicativa em que toda a história se baseia.

Sucessão como explicação, história e estória(s), portanto. Como se o antes explicasse o depois, e assim sucessivamente. O tal castelo de cartas, por um lado, e por outro a ilusão que decorre da literatura, da história como estória que se conta, e faz sentido...

Claro que os muitos que têm pensado a teoria da história não alinham nessa facilidade. Agamben por exemplo mostra-nos bem como a um tempo circular, próprio dos antigos, se sucedeu com o Cristianismo um tempo linear, que decorre entre a criação do mundo por Deus e o Juízo Final, tempo linear esse que obviamente tem muitas complexificações (basta lembrar a teorização em estratos de temporalidade, mesmo assim muito simples, de Braudel), mas não deixa de ter uma matriz escatológica, teleológica, e equivocada, porque o tempo humano e suas representações, suas formas de o viver, suas formas de ocorrência, são muitíssimo mais complexas e variadas. Agamben por exemplo fala de uma **kairologia** (de *kairós*, o momento oportuno) (Agamben, 2001) para substituir a tradicional cronologia, mas a discussão deste assunto levar-nos-ia longe, não só a Walter Benjamin que inspira Agamben, mas também e sobretudo a Hegel, cuja concepção do devir é dialética, e portanto totalmente oposta à causalidade linear habitual, substituída por uma causalidade retroativa, em que os efeitos criam as condições das suas próprias causas, retroagem sobre as causas. Há aqui uma circularidade, só no fim de uma frase que estou a ouvir entendendo o sentido “inicial” que a teria motivado... o seu sentido, em suma. A historicidade humana, claro que eminentemente social, tem de ser pensada afastando qualquer historicismo, e buscando algo de muito importante no conceito de evento, ou seja, daquilo que não é determinado por causas ou situações anteriores, mas antes instaura uma cesura, uma interrupção do tempo linear, criando as condições para se estabelecer, a partir dele, e para ele mesmo, toda uma nova causalidade¹².

A arqueologia tem assim procurado a sua unidade mais como atividade, prática, profissão, do que como um saber — ou se quisermos uma ciência — unitária, com um método e um objeto comum. Porque, se o admitíssemos, ou seja, se pensássemos que a arqueologia, na sua variedade interna, é uma só, então ela acabaria por

¹² Cf. Žižek, 2014 b.

aparecer como uma ciência auxiliar da História, no sentido mais amplo, historicista, ou seja, para prolongar “para trás” a narrativa criada a partir de textos e outras coisas, ligando o humano ao natural num fio de continuidade, e, ao mesmo tempo, servindo para “tapar os buracos” do roto, algo despido, discurso em que a história no sentido estrito se tornaria, se apenas baseada em textos, mesmo que passados pelo crivo da crítica. Nós precisamos de objetos, de coisas, de estruturas, de lugares, que de algum modo balizem o nosso tempo mítico linear: pontos de referência materiais a que nos agarrarmos, que podemos ver, tocar, percorrer. Mas admitir esta brecha na arqueologia — entre pré-histórica e histórica — não tem problema nenhum, a meu ver, e corresponde ao que todos nós experienciamos. Claro que o(a) arqueólogo(a) generalista, nomeadamente na sociedade funcionalizada em que vivemos, tem sempre e cada vez mais o seu lugar, prestando serviços de primeira linha, e remetendo depois certos problemas para especialistas desta ou daquela área, que idealmente estariam na retaguarda fazendo trabalho com outra temporalidade, necessariamente mais lenta. Porque neste sentido geral a arqueologia é de facto um serviço público indispensável num mundo moderno revolto, onde o espaço, o território, tornado mercadoria, é alvo de toda a casta de negócios, e onde a atividade humana, mesmo a mais particular, é encarada como um negócio, como se vê por exemplo claramente naquela frase inglesa “*mind your own business*”, ou seja, trata da tua vida vista, toda ela, como uma empresa. É o empreendedorismo como ideologia, bem conhecida.

Mas eu, nesta minha intervenção, gostaria de ir um pouco além destas generalidades, e tentar esboçar um quadro (certamente muito incompleto...) dos saberes contemporâneos, em traços muito breves, para em função desse pano de fundo tentarmos pensar o que é, e o que poderia ser a arqueologia. Num anúncio recente de um curso de uma universidade alemã procurava-se atrair os potenciais estudantes com a pergunta: “tu queres aprender a reconstituir o passado?”... e depois vinha então a apresentação das várias metodologias, divididas em disciplinas do curso, para se chegar a tal expertise, a tal desiderato: ser um(a) bom(a) reconstituído(a) do passado. Tão grande candura, inocência ou autismo, em pleno século XXI, causa estupefação. No país onde se produziu e produz alguma da melhor teoria, neste campo e neste caso particular só se quer saber de factos, quer dizer, de universais abstratos. Porque nada há de mais abstrato do que um facto; nada de mais construído do que um dado.

Traçar uma paisagem do pensamento/conhecimento atual, sobretudo em breve intervenção, mesmo assumindo o seu carácter necessariamente parcial (orientado do meu ponto de vista) é hoje praticamente impossível, e, claro, fora das minhas capacidades. Se não fosse assim, tudo seria muito confortável: traçado esse quadro, bastava procurar um “lugar” verosímil da arqueologia — ou de cada subcampo da

arqueologia — dentro dele. Tudo ficava arrumadinho, inteiro, completo. Mas a realidade nunca é assim: é contraditória, dialética, movida pelo princípio da negatividade, e da impossibilidade de totalização.

Por exemplo, o filósofo esloveno Slavoj Žižek, no início do seu tratado sobre Hegel, de 2012, intitulado “Menos que Nada. Hegel e a Sombra do Materialismo Dialético” (Žižek, 2013, pp. 15 e 16), considera que há hoje quatro posições ideológico-filosóficas principais que jogam com as conjugações possíveis de dois eixos (pensamento histórico versus pensamento ahistórico, e materialismo versus espiritualismo): 1) naturalismo científico (ciências do cérebro — neurologia e suas derivadas, darwinismo); 2) historicismo discursivo (Michel Foucault, desconstrução de Jacques Derrida) (ambas do lado do materialismo); 3) “budismo ocidental” New Age; 4) pensamento da finitude transcendental (que vem de Kant e culmina em Heidegger) (ambas do lado do espiritualismo).

Ora, o livro de Žižek apresenta-se como a defesa de uma dimensão que essas posições ignoram, dimensão que se encontra no “núcleo da subjetividade moderna”, e que Freud designou **pulsão**. É de facto impossível eliminarmos o sujeito, e, como o próprio Žižek refere citando Alain Badiou, é impossível hoje pensar filosoficamente sem passar por Jacques Lacan — o continuador, subversivo, de Freud — mesmo, como se impõe, para o ultrapassar. Claro que tentar apresentar aqui e agora uma espécie de resumo do pensamento de Žižek, sempre em reformulação, seria descabido¹³. Convido-vos a esse difícil exercício de o ler: trabalho para décadas.

Entretanto, aquele mesmo filósofo francês Alain Badiou, por muitos considerado o mais importante representante vivo da filosofia que se esboça em França a partir de meados do século XX, numa intervenção (em Buenos Aires, 2004) publicada em 2006 (em *Lacan.com*) (Badiou, 2006) e intitulada “Panorama da filosofia francesa contemporânea”, refere três momentos grandes do pensamento ocidental: o que vai do século V ao III a. C. na Grécia clássica, genericamente entre Parménides e Aristóteles; o do chamado idealismo alemão, dos fins do século XVIII aos inícios do século XIX, e de que são representantes principais Kant, Fichte, Schelling e Hegel (neste aspeto concorda perfeitamente com Žižek e a “escola de Liubliana” em geral); e o que se verifica em França entre 1943, data da publicação de “O Ser e o Nada”, de Sartre, e os inícios dos anos 90, com os últimos trabalhos de Deleuze, nomeadamente o célebre “O Que é a Filosofia?”. Neste terceiro momento temos de incluir, segundo ele, Gaston Bachelard, Merleau-Ponty, Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser, Michel

¹³ Por algum motivo não há um único livro, que eu conheça (e já conheço muitos...), que sintetize convenientemente o pensamento deste autor, até porque ele se furta intencionalmente à sistematização.

Foucault, Jacques Derrida, e o próprio Alain Badiou. Concentremo-nos neste último momento, à falta para já de um quadro mais geral. Todos os problemas que nele se levantam têm também a ver com a nossa arqueologia. Irei seguir o útil texto de Badiou *pari passu*, como é próprio de um simples estudante de filosofia como eu.

1.º — Como se origina? Nos inícios do século XX, antes da I.ª Grande Guerra, diz-nos Badiou, as águas separam-se entre uma filosofia da vida e uma filosofia do conceito. A primeira, vitalismo existencial, inaugurada por Henri Bergson (o seu livro “A Evolução Criadora” data de 1907), virá desembocar em Sartre, Deleuze e — agora acrescento eu, mais perto de nós — no antropólogo britânico Tim Ingold, profundamente ligado à arqueologia e talvez o mais importante pensador atual daquela antropologia que, como arqueólogos, nos importa. É, como disse, um vitalismo, preocupado em unir o ser e o devir, uma filosofia, como escreve Badiou, da interioridade vital. Ingold, por exemplo, é trabalhado por uma vontade de diluir todas as disciplinas umas nas outras, por forma a recuperar uma espécie de élan vital que expresse o permanente fluxo, vibrante, do mundo.

A segunda é iniciada por Léon Brunschvicg (falecido em 1944, que publica em 1912 o seu livro “As Etapas do Pensamento Matemático”) e é uma filosofia do conceito com base na matemática, interessada na formalização, no pensamento, no simbólico, um formalismo conceptual que virá desaguar em Lévi-Strauss, em Althusser e em Jacques Lacan, o qual, como sabemos, usou largamente da topologia e de matemas para exprimir o funcionamento do aparelho psíquico.

Vinda portanto destas raízes do início do século, vai instalar-se, diz Badiou, uma autêntica luta entre estas duas correntes, que se reacende na segunda metade do século XX, após as guerras; ambas implicam sempre um terceiro conceito, fundamental, a que já atrás aludi, e que é o de sujeito, pela simples razão de que nele se entroncam os dois aspetos, como ser vivo que é, criador de conceitos. Tudo redundará assim numa autêntica batalha, como refere Badiou, em torno da noção de sujeito, fundamental para todas as ciências humanas e sociais, como também a arqueologia pretende ser. Badiou dá alguns exemplos: Althusser concebe a história como um processo sem sujeito, e este como uma categoria ideológica; Derrida, abordando Heidegger, concebe o sujeito como uma categoria metafísica (e portanto com conotações, para ele, não benéficas); Lacan estabelece, ao reelaborar completamente Freud, uma teoria do sujeito e da subjetividade totalmente nova, etc. Sendo o sujeito lacaniano apenas “um significante para outros significantes”, um sujeito barrado, castrado, ele é um conceito crucial, central, da contemporaneidade, porque revoluciona até a visão darwinista da continuidade entre o símio e o homem: há um abismo entre os dois, simbolizado no ato da fala por parte

do segundo. A matéria dobra-se sobre si mesma para criar a consciência e, logo, o sujeito do inconsciente.

Portanto, estamos aqui perante três conceitos e suas relações, sem os quais é impossível situarmo-nos dentro da problemática contemporânea do ser humano: vida, conceito, sujeito. E a consequência disto é irmos parar a Descartes, o inventor moderno do conceito de sujeito. Aliás, tanto para Badiou como para Žižek, os três filósofos que marcam a história do pensamento ocidental, os seus três grandes marcos, são **Platão, Descartes, e Hegel** — e por aqui já se está a ver que estes dois pensadores se filiam na segunda linha de orientação referida, opondo-se à orientação vitalista, que sobretudo com Deleuze tem tido algum eco no panorama filosófico português.

2.º — Quais as principais linhas que definem todos estes filósofos franceses que Badiou considera, qualquer que seja a sua tendência, para a vida ou para o conceito? Uma é o acolhimento da tradição alemã, que traz consigo Hegel, mas também Husserl, Heidegger, Nietzsche. Está aqui em causa a relação entre conceito e existência, que se introduz assim na tradicional problemática da relação vida-conceito. Outra linha, que muito nos pode importar em arqueologia, é a tendência de inscrever a ciência numa forma de atividade criadora comparável à da arte, descolando-a portanto do puro campo do conhecimento: Deleuze é exemplo acabado disso. Portanto, estamos aqui já com vários conceitos fundamentais, vida, conceito, sujeito, conhecimento, criação. Outra linha será a vontade de unir a filosofia à política, tornando-a engajada, radical mesmo: relação entre conceito e ação. E, finalmente, articular a filosofia com os novos estilos e formas de vida que surgiram no século XX, na sexualidade, na pintura (abstração), na música, na literatura e teatro, no cinema, etc. — tendência a que Badiou chama modernização da filosofia. O conceito adquire assim novas relações com o que antes tinha ficado de fora dele, a existência, o pensamento, a ação e o movimento das formas. Cada autor procura um estilo literário, mesmo poético, no seu modo de expor o pensamento, ao mesmo tempo que se debruça sobre os mais diferentes temas. Ouvir as poucas gravações sonoras que estão disponíveis de Lacan, Foucault ou Deleuze é ouvir “vozes” completamente diferentes umas das outras, indissociáveis do que pretendem exprimir ou sugerir. Em cada um deles ressoa um universo de pensamento, uma forma literária, totalmente original, singular, para além da filiação de cada um aos grandes “movimentos” que perpassam o século, a fenomenologia, o existencialismo, o estruturalismo, a hermenêutica, a desconstrução, etc., etc.

3.º — A filosofia aproxima-se portanto da literatura, como está tão bem ilustrado nos exemplos de Sartre e do próprio Badiou, romancista e dramaturgo, para além de ser autor de uma obra filosófica tão colossal como difícil, a tal ponto que o

melhor, para nós, que em princípio não somos versados nesse ambiente mental, é abordá-lo — tal como acontece com Lacan ou Foucault, etc. — através dos seus seminários, metodicamente publicados. Tratou-se de, na verdade, criar um estilo novo, dando, como diz Badiou, uma “nova vida ao conceito”, uma vida literária, em que um novo sujeito emerge. Já não é apenas o sujeito reflexivo, consciente, e daí o recurso à grande descoberta de Freud, o inconsciente, e à psicanálise.

4.º — De diversos modos, todos os autores deste período passam pela psicanálise, pelo tal questionamento do sujeito, cuja existência implica este conceito central, embora problemático, e é evidentemente indiscernível deste, nomeadamente a partir do corpo. Trata-se de uma relação de amor-ódio, a qual implica em vários casos a proposta de uma nova forma de psicanálise. Badiou dá três exemplos. O de Bachelard, que se apoia na poesia, no devaneio, o qual em “A Psicanálise do Fogo” é apresentado como tendo uma abrangência muito maior do que a sexualidade proposta por Freud; o de Sartre, que apresenta uma psicanálise teórica, existencial, em que a noção de projeto substitui a de inconsciente: o sujeito é definido pelo seu projeto de existência; o de Deleuze-Guattari, com a sua bem conhecida esquizoanálise, método que consiste em construir o inconsciente e não simplesmente em o exprimir, como os autores defendem ser a construção de Freud. Enfim, a psicanálise tornou-se, desde a sua invenção, um elemento incontornável da cultura e vivência contemporâneas: todos os autores gravitam em volta dela, mesmo os (muitos) que a repudiam. Mas já sabemos bem como a repulsa é, muitas vezes, um supremo sintoma de amor...

Esquemmatizando, o programa que Badiou atribui à filosofia francesa que se situa cronologicamente entre os anos 40 e o fim do século XX, e segundo o próprio autor, conta com as seguintes 6 linhas de força, princípios ou intenções fundamentais: 1) o conceito como evento faz parte da existência; 2) há um esforço para fazer sair a filosofia da academia e ligá-la à vida; 3) procura-se abolir a oposição entre conhecimento e prática; 4) visa-se tornar a filosofia uma prática militante, política, meio de transformação da realidade; 5) retoma-se o tema do sujeito, com, ou mesmo contra, a psicanálise¹⁴; 6) criar um estilo filosófico, reelaborando a figura do escritor-filósofo.

¹⁴ É sabido a atitude ambígua que o próprio Lacan — que Badiou designa um anti-filósofo e a quem consagrou um seminário — sempre manteve em relação à filosofia, consciente da revolução que o seu pensamento vinha imprimir à tradição filosófica. Mas estas coisas fogem, a certa altura, do controle dos próprios autores: não há um bom tratado de filosofia do século XX que não inclua Lacan, e os livros sobre as repercussões filosóficas da sua elaboração teórica proliferam constantemente. Acontece-lhe algo semelhante a Hegel que, durante muito tempo denegado, tem sido nas últimas décadas estudado em todo o mundo como um dos cumes que é da cultura ocidental e, em geral, do pensamento humano.

Evidentemente, o panorama do pensamento filosófico atual não se esgota de modo algum no que foi descrito. Pondo de parte a tradição da filosofia analítica, que de todo não me interessa, e certos “novos materialismos” como o da ontologia orientada para os objetos, que basicamente considero equivocados — assunto que espero desenvolver em debate com colegas noutra ocasião —, por outro lado não esquecendo a tradição que vem de Michel Foucault e da teorização do biopoder, pondo entre parêntesis a linha vitalista a que atrás se aludiu, considero como os três mais importantes pensadores contemporâneos vivos, os seguintes: o próprio Alain Badiou, francês, o italiano Giorgio Agamben (que vem na linha de Heidegger entre outros, como Arendt e o próprio Foucault) e o esloveno Slavoj Žižek, que conjuga Lacan com Hegel, se bem que todos os autores do que se convencionou chamar a escola de Liubliana — além de Žižek, sobretudo Mladen Dolar e Alenka Zupančič — sejam de uma importância radical. Essa importância passa, a meu ver, pelo neolacanismo como alavanca para recuperar o que realmente Hegel nos deixou, e a partir daí reconstruir uma filosofia que seja materialista e que seja dialética. Assim, um materialismo dialético de má fama (estalinista) passa a ter, sobretudo com Žižek, uma acepção totalmente nova, indissociável do ser fulgor para combater a corrupta sociedade neoliberal em que vivemos.

Hoje não podemos pensar qualquer tema das ciências sociais e humanas, incluindo a arqueologia, sem passar pelo menos por aqueles autores; não se trata de concordar ou discordar deles — são incontornáveis. Não querer passar por eles, podendo fazê-lo, seria um atitude de ignorância/cegueira voluntária. Porém, infelizmente tal cegueira ideológica é frequente.

Mas há mais, é claro, e isso vem do lado das ciências, nomeadamente da física quântica, que estou longe de poder sequer abordar, mas tenho obrigatoriamente de mencionar aqui. É a própria ideia de realidade que mudou radicalmente já no nosso tempo, primeiro com Einstein (teoria da relatividade geral), no princípio do século XX, depois com a mecânica quântica. A noção de espaço-tempo, que é curvo, a ideia de que o mundo em que vivemos tem quatro dimensões, por exemplo, pode ser indiferente à arqueologia?... claro que não. Nós trabalhamos a outra escala, claro, a terrena, e não a cósmica, mas o facto de já no tempo de vida de pessoas como eu as noções sobre a realidade terem radicalmente mudado não pode deixar de me afetar, de nos afetar, como investigadores que procuramos compreender o ser humano no quadro da natureza e no âmbito do mundo. De outro modo ficamos reduzidos a uma pobre rotina, completamente desfasados do que se está a passar. Slavoj Žižek, só para dar um exemplo, é um dos autores que tem procurado articular o seu quadro de pensamento, hoje sustentado por uma plêiade de obras muito substancial, com a mecânica quântica. Vamos continuar a ignorá-lo, como a tantos outros, afastando-nos

assim, de forma autista, do debate contemporâneo, numa atitude de provincianismo incompreensível?... creio firmemente que não.

Temos portanto que dirigir a nossa curiosidade, as nossas leituras, a nossa pesquisa e o nosso ensino em planos diversos, o que exige um esforço coletivo e individual muito considerável. Respeitando sempre, é claro, o diálogo, o dissenso, a polémica que é o sangue e o fôlego da própria criatividade humana.

Apresentarei a concluir, de forma muito esquemática, as principais linhas da problemática metodológico-teórica que me interessa em relação com a chamada arqueologia pré-histórica (à falta de melhor designação), fazendo-o, por imposições de tempo, de modo demasiado assertivo e rápido, e quase sob a forma de “recomendações cautelares de arqueólogo sénior”, para o que peço desde já a vossa indulgência, se quiserem conceder-ma.

1.^a condição: abandonar o empirismo realista ingénuo de pensar que o nosso trabalho se constrói apenas indutivamente, da observação de campo (mais objetiva) à interpretação final (mais ou menos sujeita a debate e subjetiva); claro que todos sabemos que a própria elaboração de um projeto exige uma teoria amadurecida, pois é ela que determina a moldura em que os “dados” entram, embora a própria “moldura” esteja em constante reformulação;

2.^a condição: não procurar extrapolar precipitadamente observações feitas a uma escala e dimensão determinadas — um contexto determinado — para outras escalas e dimensões — outros contextos —, o que obviamente não nega a importância nem do método comparativo nem da formulação de hipóteses mais ou menos imaginativas que devem ficar no domínio do debate crítico até poderem ser formuladas com seriedade e rigor;

3.^a condição: não pedir à arqueologia aquilo que ela não pode dar, mesmo num quadro de inter- e transdisciplinaridade. Se a realidade é não-Toda, incompleta, se o nosso pensamento faz parte dessa realidade e não é nunca totalizável, nem interessaria que o fosse, e é sempre portanto incompleto, não procuremos fechar as nossas interpretações, confundindo hipóteses com conclusões finais;

4.^a condição: nós não trabalhamos com discursos, mas sim com realidades objetais: estudemo-las pois com todo o rigor possível para que tenham credibilidade ao nível da relação com outras observações e hipóteses do mesmo teor. A metáfora de que toda a realidade, mesmo a dita “material”, é um “texto”, foi poeticamente interessante mas já não é sustentável nem suficiente. Sabemos bem que mesmo que os arqueólogos tivessem acesso direto ao contacto com outras formas de vida, com outras narrativas, com outros modos e protocolos de representação da realidade, como por exemplo têm os antropólogos, isso não os levaria linearmente (como não leva os antropólogos, nem nenhuma outra disciplina) a um pretenso sentido

“último” das coisas, que evidentemente não existe. Qualquer sentido é historicamente situado, subjetivamente construído; mas, repito, é a própria realidade que está marcada por uma realidade ou inconsistência fundamental, não é Toda, está trabalhada pela negatividade. A realidade é em si mesma histórica, a todos os níveis.

É preciso terminar esta minha intervenção. Subjacente a tudo o que disse, está uma opção filosófica que consiste em perceber que o grande “corte” na história do pensamento ocidental se dá entre dois autores cruciais do chamado idealismo alemão, ou seja, na passagem de Kant a Hegel, impossível de desenvolver minimamente aqui. Concordo com Žižek quando afirma que esse (o chamado idealismo alemão) é o grande momento da filosofia moderna: somos todos “filhos” dele.

Limito-me assim a uma breve citação do mesmo Slavoj Žižek no seu já referido tratado de 2012 (de quase 1000 pp.), “Menos que Nada. Hegel e a Sombra do Materialismo Dialético” (pp. 137-138 da edição francesa): “(...) Kant parou a meio-caminho da sua destruição da metafísica pré-crítica, continuando a referir-se à Coisa em si [ou seja, aquilo que visamos encontrar, em última análise, no nosso trabalho de arqueólogos, por exemplo, e que seria a “verdade do passado”] como uma entidade inacessível exterior (...). Kant (...) continua a pressupor um reino numenal plenamente constituído e existindo exteriormente a nós, e (...) o gesto de Hegel não consiste em ultrapassar a divisão kantiana, mas antes em afirmá-la como tal e em *suprimir a necessidade de a ultrapassarmos*, a necessidade de uma suplementar reconciliação dos contrários. (...) A fraqueza de Kant não reside na sua incapacidade de sair das oposições finitas, em atingir o Infinito, mas, pelo contrário, na sua própria busca de um domínio transcendente situado para além das oposições finitas. Por outras palavras, o problema de Kant não é o da sua incapacidade de atingir o Infinito, mas a sua incapacidade de ver que ele [Kant] *já tem aquilo que procura*”.

Nós, em cada momento da nossa pesquisa e da nossa interpretação, já temos aquilo que procuramos. Substância e sujeito, realidade e interpretação estão sempre mutuamente em relação de mediação. O que importa é considerar que tudo isso tem um futuro, que o pensamento não para, que há uma historicidade radical em tudo o que fazemos e pensamos. E, em cada momento, há uma adequação tensional entre o que visamos e o que já temos.

O problema contém a sua própria solução. Esta é a condição humana, mas é também a condição da própria realidade, que neste sentido, aqui e agora, é tudo o que existe. Não temos um Outro com letra grande, um Pai que nos proteja e um Céu qualquer em que residam as verdades eternas que tanto procurámos. Não há um passado para reconstituir, para restituir; não há uma *arché*, qual paraíso perdido, à qual regressar. O paraíso é sempre uma ilusão retrospectiva. Há o aqui e o agora,

um campo de trabalho imenso, e o que conseguimos atingir é já, em cada momento, o que procurávamos. Esse “absoluto” é, repare-se bem, totalmente “relativo” e aberto ao futuro.

Não precisamos de qualquer autoridade ou entidade paternal para ser felizes, desde que tenhamos, muito prosaicamente, respeito e consideração social pela nossa atividade, em suma, condições de trabalho, pelas quais devemos sim sempre intransigentemente lutar.

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio (2001), *Enfance et Histoire*. Paris, Payot.

AGAMBEN, Giorgio (2008), *Qu’est-ce que le Contemporain?*. Paris, Rivages.

BADIOU, Alain (2006), “Panorama de la philosophie française contemporaine”. In <*lacan.com*>. Disponível on-line em <<https://www.lacan.com/badfrench.htm>>. Versão inglesa: The adventure of French philosophy, in *New Left Review*, 35, September/October 2005. Disponível on-line em <<https://www.lacan.com/badenglish.htm>>.

BADIOU, Alain (2012), *L’Aventure de la Philosophie Française Depuis les Années 1960*. Paris, La Fabrique.

CHILDE, Vicent Gordon (1947), *O Homem Faz-se a si Próprio*. Lisboa, Ed. Cosmos.

DOLAR, Mladen (2012), “Hegel and Freud”, in *e-flux journal*, 34, april 2012, pp. 1-14. Disponível on-line em <http://worker01.e-flux.com/pdf/article_8951899.pdf>.

HARTOG, François (2015), *Régimes d’Historicité. Présentisme et Expériences*. Paris, Points.

JORGE, Vítor Oliveira (2020), “Arqueologia e modernidade: uma revisitação pessoal e breve de alguns aspetos da obra homónima de Julian Thomas de 2004”. In *Arqueologia em Portugal 2020 – Estado da Questão*, Atas do III Congresso da Associação dos Arqueólogos Portugueses. Lisboa, AAP, p. 41-55 [ebook]. Disponível on-line em <https://www.museuarqueologicodocarmo.pt/actas_III_congresso_1.html>.

JORGE, Vítor Oliveira (2021 – original entregue para publicação), “Algumas sugestões de estratégia teórico-filosófica como contributo para tentar superar impasses da arqueologia pré-histórica e seus discursos”. Comunicação ao Colóquio Internacional *Romper Fronteiras, Atravessar Territórios*, Porto, CITCEM, setembro 2021.

RANCIÈRE, Jacques (2000), *Le Partage du Sensible: Esthétique et Politique*. Paris, La Fabrique.

ŽIŽEK, Slavoj (2013), *Menos que Nada. Hegel e a Sombra do Materialismo Dialético*. São Paulo, Boitempo Editorial. Ed. francesa, de 2015: *Moins que Rien. Hegel et l'Ombre du Matérialisme Dialectique*. Paris, Fayard.

ŽIŽEK, Slavoj (2014a), *Absolute Recoil. Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*, London, Verso.

ŽIŽEK, Slavoj (2014b), *Event: Philosophy in Transit*. London, Penguin.

ŽIŽEK, Slavoj (2020), *Sex and the Failed Absolute*. London, Bloomsbury Academic.