

08

ARTIGO

“ESCAVANDO” ARQUEOLOGIAS ALTERNATIVAS

Cristóbal Gnecco ¹

1- Universidad del Cauca
cgnecco@unicauca.edu.co

RESUMO

As arqueologias alternativas têm sido definidas como programas de pesquisa bem diferentes daqueles da arqueologia tradicional, mesmo posicionando assuntos tão cruciais como a descolonização e a luta contra as hierarquias acadêmicas. Porém, elas compartilham o núcleo filosófico da disciplina, herdado de sua origem moderna, sobretudo a função epistêmica de escavar (e as suas relações associadas). Este artigo busca responder se esse compartilhar ainda permite (ou não) que elas sejam consideradas alternativas.

PALAVRAS-CHAVE: arqueologias alternativas, arqueologias indígenas, escavar.

ABSTRACT

Alternative archaeologies have been defined as research programs different from those of traditional archeology, even positioning such crucial issues as decolonization and the struggle against academic hierarchies. However, they share the philosophical core of the discipline, inherited from its modern origins, especially the epistemic function of digging (and its associated relationships). This article seeks to answer whether this sharing still allows (or not) to consider them alternative.

KEYWORDS: alternative archaeologies, indigenous archaeologies, digging.

INTRODUÇÃO

Escavar é uma atividade física — esgotadora, feita com cuidado, sujeita a um treinamento rigoroso— central à prática arqueológica; no entanto, seu caráter empírico (o de uma atividade que requer habilidades físicas, bem como o controle da mente) esconde uma outra de suas facetas: escavar também é um tropo poderoso, intimamente ligado ao tropo de um passado enterrado. Na verdade, é bem ali, na relação emaranhada desses dois tropos, que a singularidade, relevância e até mesmo a importância da arqueologia estão baseadas; essa relação dá acesso ao passado (por meio da escavação), muito mais do que as histórias baseadas em documentos porque atinge uma profundidade temporal maior. Os arqueólogos ainda se apegam à ideia de que a arqueologia está em uma posição única para explicar a profundidade temporal e, portanto, as variações e mudanças (mas também as continuidades) que não estão disponíveis para o arsenal teórico e metodológico de outras disciplinas sociais. A forte presença da profundidade temporal na especificidade da arqueologia solidifica a preeminência metafísica de escavar.

UM CONSENSO (NÃO TÃO) QUEBRADO

O consenso sobre a arqueologia (sobre sua natureza, seu propósito, seus meios de avaliação), pacientemente construído pelo programa científico na década de 1960, foi destruído duas décadas depois pelo surgimento de programas dissidentes dentro da disciplina e pela confrontação subalterna. As vítimas dessa destruição foram a objetividade e a higiene epistêmica, legados positivista dos quais a disciplina começou a se afastar desde então, embora com relutância. No entanto, ainda há um forte consenso em torno de dois objetos discursivos robustos, que se tornaram o núcleo mais estável da ar-

queologia: a escavação como o médio mais legítimo para capturar a materialidade do passado. A escavação e a materialidade do passado são conceitos tão sólidos que sua existência parece estar além de qualquer questão. Eles simplesmente são.

A arqueologia está baseada na ideia compartilhada de que o passado está enterrado e de alguma maneira cifrado/codificado nas coisas. O segredo do grêmio — cujo acesso outorga privilégios e um sentido corporativo e cujo treinamento é a *raison d'être* do aparelho institucional—é como decifrar o passado que fica enterrado e codificado; enfim, como descobrir os significados enterrados. O bom desempenho no processo de encontrar/decodificar é a essência do jogo. O significado dado a esse processo tem mudado ao longo dos anos, desde o senso comum não regulamentado até os protocolos científicos altamente ritualizados. O movimento mais importante (revolucionário) em arqueologia nas últimas três ou quatro décadas tem sido levar pessoas vivas (ou suas culturas, como sejam definidas) para fortalecer a hermenêutica arqueológica. As diferentes versões da etnoarqueologia articulam-se com esse movimento, bem como as chamadas arqueologias alternativas, não importa quão tão diferentes elas possam parecer. Os procedimentos para descobrir/decodificar tem mudado; em contraste, permanecem inalteradas a definição e o significado do que é coberto/codificado e, portanto, à espera de ser descoberto/decodificado para o bem do conhecimento arqueológico —ou, como os arqueólogos preferem dizer, para o bem da humanidade. Este último, o conhecimento arqueológico, está completamente naturalizado.

Qualquer história mínima da disciplina teria que aceitar que o consenso científico foi quebrado há décadas. Mas isso realmente aconteceu assim? Foi destruído algo que

mantém o seu núcleo ontológico e metafísico? Foi destruído algo (a arqueologia) que sobrevive graças a sua associação aberta com a cosmologia da modernidade, apoiado pelo tropo da descoberta?

GOYA E O OLHAR MODERNO

Dois retratos do pintor espanhol Francisco de Goya, *A maja vestida* e *A maja desnuda*, encarnam o olhar moderno e apontam para a obsessão ocidental com descobrir, despir, despojar. O passo da maja vestida à maja desnuda indica a estratégia moderna (a da ciência): a maja nua encarna a verdade do que é exposto ao olhar na sua realidade absoluta. O movimento de volta para a maja vestida, apenas oculta: a verdade antes exposta é raptada e levada para o invisível, onde deixa de ser real para se tornar ideologia. A ideia do nu como revelação tem uma longa história no pensamento ocidental e representa a diferença entre um mundo real e um ilusório. A genealogia de despojar, despir e descobrir assinala ao Iluminismo como um momento transcendente da tradição judaico-cristã; desde então, a capacidade de expor o que está enterrado se torna no centro de operação do conhecimento moderno.

Desde Kant (1964) O argumento central do Iluminismo tem sido a oposição entre a luz e as trevas —e suas dicotomias acompanhantes: bem/mal, livre/submetido, conhecimento/ignorância. Quando Kant (1964) teve que escolher um lema para o Iluminismo propus *sapere aude* (atreva-se a conhecer); assim ele quis indicar que os seres humanos poderiam passar da custódia à livre vontade pela iluminação, desta vez não divina (a luz descendo dos céus para os seres humanos), mas plenamente humana (a luz que ilumina a escuridão pelo uso consciente e responsável da razão). Deus morre no exato momento em que os seres humanos to-

mam a luz nas suas próprias mãos. O mesmo acontece com o passado, selado e modelado na arquitetura do cosmos, a arte suprema de Deus. Agora o passado é algo que está na sua materialidade e seu sentido algo a ser descoberto. O passado torna-se uma entidade que pode ser conhecida pelos sentidos, comandados pela razão, e deixa de ser algo revelado pela palavra divina.

Com esses argumentos à mão é fácil de ver o que os arqueólogos fazem —e por quê. Como disciplina ocidental, a arqueologia herdou o olhar moderno. O equivalente arqueológico de despir, descobrir y despojar e escavar. O passado fica enterrado, então, e também é material. Para conhecê-lo, o passado (que fica enterrado na escuridão na sua encarnação material) tem que ser exposto, despojado, despido, iluminado, quer dizer, escavado. Os arqueólogos escavam porque o passado está lá, em algum lugar, na sua forma material: enterrado. A única maneira de reviver o passado (ou seja, torná-lo real) é através de sua saída à luz por médio da escavação. Predicado sobre esses fatos, não é de estranhar que o mais alto nível de negócio arqueológico seja saber onde escavar para recuperar o passado enterrado. Mesmo as evidências superficiais contribuem para o efeito: se elas são recuperadas adequadamente, informam sobre o passado material como era quando ele foi enterrado.¹

Ficar abaixo da superfície é a condição que dá o rótulo de arqueológico às coisas. Considere a distinção bem conhecida pro-

1- A condição dos elementos superficiais é única a este respeito. Eles realmente estão em um patamar metafísico: tecnicamente pertencem ao contexto sistêmico mas informam sobre o contexto arqueológico —estou usando os termos propostos por Schiffer (1972). O ponto importante para o meu argumento, no entanto, é que apesar de que sua condição particular pareceria excluí-los das escavações, não acontece assim. Os arqueólogos tratam os elementos superficiais como se eles estiveram enterrados, imaginando o como eram e como eles estavam localizados antes de serem deslocados de seu depósito arqueológico. Os elementos superficiais também são escavados —as técnicas atuais para a recuperação "adequada" de elementos de superfície são iguais às de qualquer escavação.

posta por Michael Schiffer (1972) entre o contexto sistêmico e arqueológico; Schiffer usou este último conceito para descrever “os materiais que passaram por um sistema cultural e agora são investigados pelos arqueólogos” (Schiffer 1972:157). Apesar de não especificar que o contexto arqueológico está enterrado, todo o texto é um comentário a essa afirmação implícita. Caso contrário, como podemos aceitar que o contexto sistêmico defina elementos envolvidos em um sistema comportamental, enquanto o contexto arqueológico o faz com “materiais que passaram por um sistema cultural”? Os elementos de um contexto arqueológico de alguma forma têm sido separados de um sistema de comportamento por descarte intencional ou acidental; estão, portanto, longe do mundo dos vivos —já tem “passado através de um sistema cultural” e não mais pertencem a um “sistema de comportamento.” Como entram de volta a um contexto sistêmico, isto é, a um novo sistema de comportamento? Só existe uma maneira: tirando-os fora do contexto arqueológico, escavando-os. O produtor final desta operação é o arqueólogo. (Não surpreendentemente, de acordo com Schiffer, os elementos de um contexto arqueológico “estão agora a ser investigado pelos arqueólogos.”)

Não há dúvida: os arqueólogos escavam. Eles são parte do grêmio quando sabem onde e como escavar. A experiência do trabalho de campo (inteiramente legitimada pela escavação) é a ocasião essencial, a fonte da *arqueologia* —o sentido de ser um arqueólogo. Mas essa experiência é despojada de seu senso de evento e reificada como um encontro com o passado —como se este fosse uma coisa viva, externa aos sujeitos. Por que não ver o campo de forma diferente, longe da naturalização produzida pela aprendizagem do ofício? Dois dos críticos mais articulados da ontologia fundacional

da antropologia, Johannes Fabian (1990) e Michel-Rolph Trouillot (2003), destacaram a reificação do campo —esse lugar emblemático onde acontece o *trabalho de campo*— como a operação discursiva mais aceita na antropologia, a fonte mais legítima da compreensão antropológica. O *campo* reificado (vaziado de qualquer carácter histórico-contextual) é o lugar onde o antropólogo encontra o selvagem e onde as interações intersubjetivas são traduzidas em distância profissional. Da mesma forma, o trabalho de campo do arqueólogo e a escavação são o lugar e a operação reificados que possibilitam a descoberta de um passado também reificado. Além disso, as escavações arqueológicas são cercadas por proscricções legais. Em muitos países, como a Colômbia, o ato de escavar é definido, controlado e punido por regras institucionais promulgados pelo Estado, aplicadas por instituições policiais (como o Instituto Colombiano de Antropología e Historia) e curtidas pelos arqueólogos, esses indivíduos estranhos que prosperam em outra potente dicotomia reificada, legal/ilegal, escondendo a historicidade de qualquer senso moral. Autorizar aos arqueólogos para escavar, ao mesmo tempo em que se proíbe a outros de fazê-lo, só procura garantir o acesso dos profissionais ao patrimônio, mais uma entidade reificada.

Assim se desenrola uma longa cadeia de reificações.

Tem mais sobre a naturalização. A alegação arqueológica de que os procedimentos de investigação, incluindo a escavação, tornaram-se autônomos por médios técnicos ajuda a esconder que estão ligados a cosmologias poderosas; essa alegação os mostra como simples operações técnicas em um vazio cultural. Mas se a arqueologia está baseada na ideia de que o passado está enterrado, a compreensão que oferece está necessa-

riamente ligada a sua escavação. Os dispositivos arqueológicos produtores de verdade são equivalentes a escavar camadas de significado. Qualquer discussão sobre a modernidade da arqueologia tem de lutar com o fato, simples e breve, que a escavação é o tropo mestre das operações disciplinares. A escavação descobre verdades objetivadas em coisas que evitam o tempo — mesmo a teoria de formação procura isolar as traças *verdadeiras* das acrescentadas (e.g., Sullivan 1978). As verdades/coisas reveladas pela arqueologia pertencem à ontologia essencialista. Curiosamente, no entanto, as versões pós-modernas da arqueologia que postulam que o significado histórico é contextual, participam de esta ontologia: as coisas arqueológicas ainda são o caminho para as verdades arqueológicas (não importa o quão fracas, hesitantes, estratégicas e até políticas elas sejam), graças a sua descoberta pela escavação. Na verdade, essa coabitação do construtivismo pós-moderno com um essencialismo mais antigo não é uma curiosidade, mas uma tensão que expõe claramente o núcleo moderno da disciplina e a fraqueza de muitos ataques contra ele. As arqueologias alternativas (práticas disciplinares supostamente desligadas de interesses e controles ocidentais) também estão presas a este fato, como vou mostrar depois.

Tal como acontece com as ideologias, das quais não podemos escapar mas sim falar *através* delas (Hall 2010:299), também podemos falar *através* da escavação. Nem catar-se nem higiene, falar *através* da escavação é uma estratégia para ver: ao fazê-lo podemos entender como ela tem sido fundamental para a construção da estrutura metafísica e ontológica da arqueologia, podemos ver com novos olhos, ver de novo. Os mitos são bons lugares para avaliar como pode se desenvolver este novo olhar. Os mitos que subjazem a modernidade são totalizantes e re-

sistentes ao tempo e postulam que a escuridão reina no profundo, a luz na superfície. O mito de Orfeu e o da caverna exposto pelo Platão na República são bons exemplos. Orfeu perde a Eurídice, quem o segue fora do mundo dos mortos, porque ele trai a atração da luz e olha de novo a escuridão, onde ela fica. O escuro mundo inferior é mostrado como o oposto triste e trágico da luz, onde a felicidade e a satisfação são possíveis. No mesmo sentido, no mito da caverna Sócrates assinalou que

... na região do conhecível a ultima coisa que pode ser vista, e com muito esforço, é a ideia do bem; mas depois de ver, há que concluir que ela é, na verdade, a causa de todas as coisas serem corretas e belas —no reino do visível é a fonte de luz e sua soberana; no reino do inteligível também é soberana e outorga verdade e inteligência — e de que o homem que vai agir com prudência, em privado e em público, deve ve-la (Platão 1993:327).

Os mitos constroem ontologias. O mito da modernidade (a modernidade como mito) é poderoso e durável e tem naturalizado o caráter histórico de seus conceitos. Postula, de maneira central, a luz como a provedora de liberdade, conhecimento e verdade. Como uma extensão deste significado robusto, a escavação é o recurso definitivo por meio do qual o passado como matéria vem à luz para ser decodificado como verdadeiro. Portanto, não é surpreendente que um arqueólogo africano escreveu que...

Apenas escavando as conceituações das sociedades rurais e urbanas da África, especialmente como são expressadas nas fontes históricas orais e etnográficas, podemos acessar o tecido dos sistemas de conhecimento africanos... Entender esses sistemas de conhecimento é uma base sólida para a aprendizagem dos planos sociais e ambientais e dos desenhos das populações do pas-

sado e para formular ações para o planejamento social e ambiental atual (Andah 1995:173; adicionei os itálicos).

Devemos entender este “apenas escavando” metaforicamente já que alude às “fontes orais históricas e etnográficas”? Mesmo se aceitamos o seu uso metafórico, qual é o significado de “escavar” senão o encontro do que está enterrado?

Outra questão surge quando examinamos outras cosmologias. Na mitologia de muitos povos ameríndios andinos o cosmos é organizado em três níveis. Uma divisão de um mundo superior, este mundo e o mundo inferior é bastante comum. Embora possa ser sincrética com o dogma cristão, também parte dele: o mundo inferior (onde residem os espíritos e os ancestrais, entre outros seres) está sempre em contato com este mundo, principalmente por meio de corpos de água (lagos, rios, cachoeiras). Não tem que ser descoberto para *ser*. Os seres do mundo inferior estão vivos, não mortos. Isto se estende também a outras áreas simbólicas. Nos conflitos étnicos das últimas três décadas, a recuperação da cultura tem sido fundamental. Os seres que habitam o mundo inferior tornam-se fornecedores culturais através da mediação dos xamãs. O significado de *recuperação* é essencial para as agendas étnicas, já que implica recuperar o que foi tirado, especialmente pelo colonialismo. Há uma grande diferença entre *recuperação* e *escavação*: a primeira envolve recuperar o que já está vivo; a segunda refere a matéria morta, apenas animada pela hermenêutica arqueológica. Assim, em muitas cosmologias não modernas a relação com o passado, com os antepassados, não está mediada por processos que revelam-despem-escavam. Portanto, elas têm fortes razões cosmológicas para rejeitar a escavação. Em uma pesquisa na qual participei com uma comunidade Nasa do sul-oeste de Colômbia

relacionada como o *arqueológico*, mas abordada desde uma cosmologia diferente, a escavação não foi contemplada como uma forma de encontrar aos antepassados. Quando o território foi caminhado os xamãs tiveram aos ancestrais falando através de seus traços visíveis —que, segundo os relatos modernos, sempre tem estado a plena luz. Esta mitologia permite ver e sentir de outra maneira. Em vez da obsessão moderna com a luz e o despir, se deleita em encontrar o que nunca tem estado na escuridão. Por isso pode ser classificada como uma forma alternativa de ver porque ao tomar distância da mitologia moderna posiciona-se em outro lugar no horizonte do olhar. Posso dizer o mesmo sobre as arqueologias alternativas que surgiram nas últimas décadas?

ARQUEOLOGIAS ALTERNATIVAS?

As arqueologias alternativas podem ser descritas como práticas afastadas dos principais princípios disciplinares. Elas podem até mesmo ser vistas como um desafio à hegemonia desfrutada pela arqueologia acadêmica/positivista por tanto tempo, uma dominação construída por um consentimento hoje despedaçado. As perspectivas feministas e indígenas têm sido destacadas como as propostas dissidentes mais relevantes dentro da disciplina, rotuladas como arqueologias alternativas quando totalmente desenvolvidas em programas por conta própria. Porém, estão realmente afastadas da arqueologia dominante, desafiando a sua dominação? Elas são realmente alternativas? Uma maneira de esboçar uma resposta é avaliando a sua perspectiva metafísica e ontológica. Ao fazer isso, é possível ver que mais frequentemente do que não as arqueologias alternativas retêm os princípios modernos da prática disciplinar.

Considerem o caso das chamadas arqueologias indígenas (Watkins 2000; Smith e

Wobst 2005), que aceitam sem discussão a idéia moderna de que o passado fica enterrado e tem que ser escavado/descoberto. Assim surge uma questão importante: essas arqueologias alternativas que retêm princípios centrais da modernidade são alternativas de que? Bem podem se afastar de certas práticas arqueológicas, especialmente coloniais, e podem até mesmo colocar suas próprias agendas, mas aceitam os princípios básicos da disciplina. As arqueologias indígenas são a melhor coisa que tem acontecido à arqueologia desde que o consenso científico foi quebrado há uns vinte anos: o outro étnico já não é mais a nêmeses, mas um aliado.² Inclusive, alguns autores indígenas oferecem dissolver dicotomias radicais: “A arqueologia indígena fica, talvez, em uma posição única para desafiar, criativamente, categorias hegemônicas e para dismantelar marcos binários como ‘indígena’ e ‘arqueólogo’” (Colwell-Chanthaphonh et al. 2010:231).³ Apesar das boas intenções, a desaparecimento de dicotomias importantes em termos de confrontação serve, sobre tudo, para unir e solidificar a arqueologia ao fazê-la mais democrática. Se a dicotomia indígenas/arqueólogos foi acalorada e enérgica faz um tempo, excludente e irreconciliável, as arqueologias indígenas procuram dissolve-

2- *O jogada mais perfeita da arqueologia nos tempos multiculturais –mudar para continuar fazendo o mesmo que sempre tem feito– imita o que fizeram os antropólogos textualistas da década de 1980 e sobre quem Johannes Fabian (1990:761) escreveu: "Devemos, portanto, temer que o que parece ser uma crise é apenas barulho feito por os antropólogos que se reagrupam em suas tentativas de salvar seus privilégios de representação." Salvar privilégios: é isso. Os arqueólogos, membros de uma minoria cognitiva privilegiada, não querem perder os privilégios concedidos a eles por serem os proprietários de uma forma de representação que, no máximo, eles estão dispostos a compartilhar, mas não a mudar.*

3- *Um argumento semelhante tem sido feito pelo Paul Lane (2011:17); em sua opinião, um caminho para o avanço de uma arqueologia genuinamente colaborativa é abandonar "a distinção implícita entre sistemas de conhecimento 'arqueológico' e 'local'/indígenas", porque "isso apenas serve para reforçar uma falsa distinção entre suas respectivas forças em escalas globais e locais de aplicação."*

-la. Não é de surpreender, então, que ao reconhecer esta oferta de dissolução os princípios éticos de muitas associações —os de Canadian Archaeological Association, Australian Archaeological Association e World Archaeological Congress, por exemplo— estabeleçam como prioritário o treinamento de arqueólogos indígenas.

De acordo com Nicholas (2008:1660), a arqueologia indígena é caracterizada por um ou mais dos aspectos seguintes:

(1) A participação proativa ou a consulta dos povos indígenas na arqueologia; (2) Uma declaração política preocupada com questões de autogoverno, soberania, direitos à terra, identidade e patrimônio dos indígenas; (3) Uma empresa pós-colonial desenhada para descolonizar a disciplina; (4) Uma manifestação de epistemologias indígenas; (5) A base para modelos alternativos de gestão e administração do patrimônio cultural; (6) O produto de escolhas e ações feitas por arqueólogos individuais; (7) Um meio de poder e revitalização cultural ou resistência política; (8) Uma extensão, avaliação, crítica ou aplicação da teoria arqueológica atual.

Como podem os pontos 3, 4 e 5 serem reconciliados com o ponto 8, que além de postular uma crítica da teoria arqueológica atual também abraça sua extensão? O trabalho teórico que seguiu ao livro do Joe Watkins *Indigenous archaeology* (2000), que “começou a enquadrar, explicitamente, a arqueologia indígena como um esforço para desafiar as bases coloniais da disciplina” (Colwell-Chanthaphonh et al. 2010:228; ver Atalay 2006, Smith e Wobst 2005), está baseado no implícito de que uma arqueologia “descolonizada” pode reter o núcleo moderno da disciplina. Como podem as arqueologias alternativas ser definidas “como múltiplos discursos e práticas sobre as coisas de outro tempo” (Hamilakis 2011:408) se eles

mantêm o núcleo ontológico da concepção moderna dos tempos passados? Pode tal “outro tempo” ser efetivamente promulgado através/desde a ontologia moderna? As arqueologias alternativas têm ainda explorado outras metodologias de pesquisa (em sintonia com cosmologias não ocidentais?), tais como as unidades de escavação redondas propostas por Million (2005). No entanto, as metodologias inovadoras aceitam escavar como uma forma legítima de chegar ao passado; como tal, eles deixam intocada a ontologia que submeteu as cosmologias não ocidentais em primeiro lugar. Porém, isso é surpreendente porque um dos princípios principais das arqueologias indígenas, tal como foi apresentado por uma de suas defensoras mais conhecidas, assinala que “embora o foco e os detalhes possam variar, um traço comum entre as arqueologias indígenas que tenho observado é a incorporação, e respeito para, as experiências e epistemologias de grupos indígenas no mundo” (Atalay 2008:29). Como podem essas experiências e epistemologias ser respeitadas mantendo rígidos tropos modernos? Atalay mesma (2008:30) parece avançar uma resposta:

Uma arqueologia em terra indígena, conduzida por povos nativos sem um olhar crítico que inclui colaboração; que não incorpora epistemologias indígenas e concepções nativas da história, passado e tempo; ou que descuida questionar o papel da pesquisa na comunidade, seria um replicação do paradigma positivista arqueológico dominante.

As arqueologias indígenas estão em dificuldades para garantir ser realmente alternativas. Se o termo *indígena* implica manter uma postura contra a modernidade (ou, pelo menos, a vontade de ser uma alternativa para a modernidade), onde fica a maior parte de seu poder político e de suas promessas utópicas, ele não pode ser um adjeti-

vo à arqueologia (uma disciplina moderna praticada por indígenas), mas um substantivo que implica cosmologias alternativas em seus próprios termos. As arqueologias alternativas que mantenham os princípios básicos da arqueologia reforçam a cosmologia ocidental.

As arqueologias alternativas podem ser comparadas com o etnodesenvolvimento, a fim de ver como o estabelecimento rearticula dissonâncias potenciais. Em um artigo seminal sobre o tema, o antropólogo mexicano Guillermo Bonfil (1982:131) afirmou que o etnodesenvolvimento é “o exercício da capacidade social de um povo para construir o seu futuro, beneficiando-se dos ensinamentos de sua experiência histórica e dos recursos reais e potenciais de sua cultura, seguindo um projeto definido de acordo com seus próprios valores e expectativas.” No entanto, um documento de trabalho do Banco Mundial (Partridge e Uquillas 1996:7) revela o que as agências multilaterais pensam sobre isso: “Na linguagem do Banco Mundial, podemos dizer que para que o desenvolvimento econômico seja sustentável, deve proporcionar novas oportunidades para as pessoas alcançarem seu potencial e realizarem seus objetivos, tal como são definidos no seu próprio contexto cultural.” Na verdade, o “projeto definido de acordo com seus próprios valores e expectativas” defendido por Bonfil torna-se “novas oportunidades para as pessoas alcançarem seu potencial e realizarem seus objetivos” de acordo com o capitalismo global. Assim, as arqueologias alternativas são para a arqueologia o que o etnodesenvolvimento é para o desenvolvimento: um adjetivo que não altera o substantivo, mas o torna mais legítimo.

Se as arqueologias alternativas são consideradas do ponto de vista do campo, tal como foi definido pelo Pierre Bourdieu (2002), surgem algumas coisas muito inte-

ressantes. O campo arqueológico estaria constituído por (a) a existência de um capital comum, o *arqueológico*, definido por uma temporalidade (progressiva, teleológica), um alvo reificado (o passado), uma materialidade (o passado em coisas), e uma localização (o passado em coisas enterradas), e (b) pela luta para apropriá-lo (em termos de formação, participação, até mesmo um estilo). Em primeiro lugar, um capital comum é definido através da hegemonia, isto é, por consentimento: todos os participantes no campo aceitam que o *arqueológico* é seu capital comum. Em segundo lugar, o fato de participar na luta reproduz o campo ao aceitar as suas regras (como definir e reproduzir o seu capital) e também reproduz posições estabelecidas dentro do campo: quem o domina, quem é subserviente ao seu domínio, quem se esforça para ser dominante.

Mas outras alternativas são possíveis.

OUTROS MUNDOS:

Se a escavação é um dos tropos mestres das operações arqueológicas modernas, o que implicaria não escavar? Mais precisamente, pode uma arqueologia sem escavação ser uma arqueologia alternativa? Se assim for, é arqueologia, afinal? Estas perguntas podem ser respondidas através da reflexão sobre experiências arqueológicas que se livram da escavação —sentindo-as e falando sobre elas, enquanto sua natureza arqueológica é utilizada apenas como uma referência flutuante, não como um ponto de referência contra a qual podem ser medidas. Em qualquer caso, estas arqueologias alternativas, mesmo que não completamente arqueológicas, apagam a escavação em vez de tentar eliminá-la; ao fazê-lo, a escavação é lida dentro de um campo diferente de significação, em toda a sua concretude histórica. Não escavar, então, mas **escavar**: A reificação de

escavar é assim contestada por apagamento. Apagando-a podemos chegar a um novo campo de saber em que não é mais tomada como um fato inevitável para chegar ao passado. A arqueologia —mas também a modernidade— é falada, apresentada não como uma entidade auto-evidente que “é preciso dizer, porque ele vem sem dizer” (Bourdieu, 1977:167), mas como uma criação histórica que é totalmente exprimível e pensável.

A escavação apagada torna-se histórica. A reificação da escavação como produtora de verdade (na qual têm sido predicadas operações aparentemente díspares, como a psicanálise e o sistema jurídico) é contestada por apagamento. As arqueologias alternativas podem assim tornar-se não arqueologias; elas podem se tornar alternativas para a arqueologia. Na verdade, o passado também é apagado porque incorpora uma temporalidade que é totalmente moderna (aquela do evolucionismo burguês) e as alternativas para a arqueologia estão contra a modernidade —alinhadas, como estão, com diferentes horizontes sociais, longe dos mandatos ocidentais. Tudo somado, esta palestra escava até a reificação da arqueologia. No entanto, ele só faz isso metaforicamente, pois não pretende descobrir senão ajudar a construir outra casa para a vida histórica.

Acabar com a escavação é acabar com o condicionamento material do passado. O passado liberado da escavação aparece em outros lugares: nas memórias, nas paisagens, nos ensinamentos, no futuro. Uma arqueologia que mantém a escavação e a materialidade do passado, não importa quão radical e alternativa seja, é moderna, apesar de si mesma. Pelo contrário, uma arqueologia sem escavação e sem a crença quase mística na materialidade do passado desestabiliza a modernidade, a cosmologia que alimenta a arqueologia. O sentido de lugar se transforma: não é mais o local de trabalho de campo

arqueológico —o locus icônico onde acontece a escavação, estabelecido e determinado por preocupações disciplinares— mas o lugar da história como experiência vivida. Pensar a história como evento (relação, ação, processo) não pode mais que desestabilizar o que foi estabilizado pelo trabalho hegemônico e ideológico. Desestabilizar o cânone arqueológico: esse poderia ser o objetivo mínimo do apagamento das premissas modernas da disciplina. Desestabilizar o cânone, mas apenas para abrir outras portas; como Arturo Escobar (1998:39) afirmou sobre sua crítica do desenvolvimento “O objetivo da análise é contribuir a libertar o campo discursivo para que a tarefa de imaginar alternativas possa começar.” A libertação do campo discursivo da arqueologia começa ao pensar historicamente, isto é, historicizando os conceitos principais da disciplina, o seu núcleo metafísico e ontológico mais estável. Implica historicizar o passado (e os meios para chegar a ele), essa entidade imanente e atemporal moderna em busca da qual os arqueólogos vão com o mesmo zelo e urgência dos cavaleiros medievais atrás do Graal. A estratégia é de-autonomizar o passado da sua matriz ocidental, tirando-o de lá, acompanhando-o para viver em outro lugar.

Tim Ingold (2010:160) tem se aventurado nas terras mutáveis da predição para imaginar como vão ficar a arqueologia e a antropologia daqui a quatro décadas. Nesse tempo, a arqueologia... tornou-se um anacronismo porque o tópico que ainda tem esse nome há muito tempo já perdeu a sua associação com a antiguidade. Não é que os arqueólogos deixaram de escavar em busca da evidência de vidas passadas, mais do que os etnógrafos deixaram de participar nas vidas que estão acontecendo ao seu redor, no que chamamos o presente. Mas eles abandonaram a pretensão de que o passado é mais velho, ou mais antigo, do que o

presente, reconhecendo que as ocorrências do passado não estão depositadas em momentos sucessivos enquanto o tempo se move, mas são constitutivas desse momento.

Mesmo um pensador heterodoxo como Ingold, cujo trabalho é um poderoso chamado para levar a sério as ontologias relacionais, não ocidentais, toma como certo que os arqueólogos escavam e que o passado está enterrado (“Não é que os arqueólogos deixaram de escavar em busca da evidência de vidas passadas”). Mesmo aqueles arqueólogos que aceitam os limites filosóficos da sua prática e seus envolvimento políticos ainda salvam um campo de atuação no qual a disciplina impera: o passado como matéria, apenas acessível por médio da escavação. Qualquer abordagem “arqueológica” baseada na escavação e na materialidade do passado está presa pelos princípios modernos que construíram a disciplina. Nesse sentido, as arqueologias alternativas que postulam

... colaboração com as comunidades locais; o desenvolvimento de perguntas de pesquisa e agendas que beneficiam grupos locais que são desenvolvidas e aprovadas por eles; respeito e adesão às tradições locais na hora de realizar trabalho de campo e de laboratório; utilização de práticas tradicionais de gestão de recursos culturais; misturar métodos indígenas com abordagens científicas; e um reconhecimento e respeito para a conexão ininterrupta do passado com o presente e o futuro (Atalay 2008:30)

... também aceitam que os vestígios do passado estão codificados em coisas enterradas. Supostamente, elas adotam a arqueologia a fim de engajá-la “de forma diferente:”

Defendo que o objetivo de pesquisar e desenvolver abordagens indígenas na ar-

queologia não é desmantelar a prática arqueológica ocidental...⁴ A arqueologia não é inerentemente boa ou ruim; é a sua aplicação e a sua prática as que têm o potencial de privar e ser usadas como forças colonizadoras (Atalay 2008:33).

Assim, a sentido colonial da arqueologia não descansa em si ("arqueologia não é inerentemente boa ou ruim"), mas na forma como foi usada. Esta declaração dispensa à ontologia moderna de qualquer culpa na composição e estruturação do mundo nos últimos cinco ou seis séculos e deixa a culpa para seus praticantes. É precisamente neste tipo de raciocínio onde repousa mais confortavelmente o apregoadado triunfo da modernidade: a modernidade não produz consequências porque é neutra; os erros, se houver, tem que ser atribuídos, somente, aos modernizadores descontrolados.⁵ Assim, no processo de adoção disciplinar, surge uma arqueologia remodelada:

Ao invés de desmantelamento, a arqueologia exige reflexão crítica e uma mudança positiva se é para continuar a ser relevante e eficaz. As abordagens da arqueologia indígena oferecem um conjunto de ferramentas para usar na construção de uma mudança positiva no interior da disciplina, mas estas são ferramentas, conceitos, epistemologias, e experiências para remodelar, não para desmantelar (Atalay 2008:33).

É o conhecimento "agregado" fornecido por uma arqueologia remodelada realmente necessário mais do que como uma força para "falar de volta ao poder das interpreta-

4- Na mesma linha, falando sobre como a "multivocalidade" em arqueologia deve implicar compartilhar a autoridade sobre as coisas e os discursos arqueológicos, Colwell-Chanthaphonh et al. (2010:233) afirmam que "compartilhar a autoridade o não exige nenhuma alteração dos atributos científicos mas apenas para a pretensão subjacente de a propriedade científica do passado, livre dos contextos sociais e políticos que cercam a arqueologia" (adicionei os itálicos).

5- Este é o mesmo argumento geral usado para justificar o capitalismo, amplamente defendido pelas ações de atores "alternativos," como os ambientalistas.

ções colonialista, nacionalista e imperialista do passado" (Atalay 2008:31)? É a ontologia moderna realmente necessária para reforçar, aprofundar e ampliar as concepções alternativas da história? As respostas afirmativas a estas questões só podem ser tautológicas: qualquer informação arqueológica destinada a server necessidades alternativas (indígenas ou não) só pode cumprir o seu papel se é produzida por interpretações alternativas.

Mas pode muito bem ser o caso que outros mundos não precisam da arqueologia predicada pela ontologia moderna. Peter Schmidt (1995:119) escreveu que "a maior parte da história antiga da África só é acessível através de abordagens arqueológicas" e, portanto, que "há razão para centrar a atenção, mais uma vez, nas construções arqueológicas do passado como um meio para construir uma história africana independente, autêntica e distintiva;" ainda, ele reconheceu um paradoxo no seu argumento:

Ao mesmo tempo, a arqueologia é uma atividade tipicamente ocidental. Seus paradigmas e epistemologias dominantes muitas vezes colidem com as necessidades históricas, as visões do passado, e as formas de estruturação do tempo e do espaço na África. Assim, um paradoxo é desdobrado: um repertório de técnicas e abordagens que promete maneiras significativas para recuperar os passados africanos até então obscurecidos é acompanhado por pressupostos teóricos que estão, muitas vezes, fora de sintonia com as sensibilidades, necessidades e estruturas africanas (Schmidt 1995:119).

Como pode ser resolvido esse paradoxo? Tornando local o que a modernidade quer universal? Isso não é uma maneira rápida para reforçar a modernidade? Esta não é uma questão menor. Aqueles de nós que estamos interessados em uma arqueologia di-

ferente vemos com preocupação como as possibilidades alternativas terminam reforçando à disciplina no processo de torná-las delas. Talvez seja a hora de seguir em frente, não propondo arqueologias alternativas, mas buscando construir alternativas para a arqueologia que realmente sejam alternativas para a cosmologia ocidental.

O manifesto sobre a arqueologia indígena recentemente subscrito por alguns de seus defensores mais articulados e eloquentes (Colwell-Chanthaphonh et al. 2010:233) declara enfaticamente:

Por mais de um século, a maioria política, um seleto grupo de auto-nomeados mordomos habilitados pela riqueza e afiançados por leis, têm dominado a investigação arqueológica. A arqueologia indígena é a tentativa de inserir e integrar diferentes perspectivas do passado no estudo e gestão do patrimônio — para acomodar os diferentes valores que existem para a arqueologia na nossa democracia pluralista.

São “os diferentes valores que existem para a arqueologia” o que uma democracia pluralista busca no “estudo e gestão do patrimônio”? Se a democracia contemporânea procura proteger os direitos das minorias para que eles não sejam devorados por aqueles das maiorias, essa proteção só pode ser consagrada outorgando acesso às cosmologias dominantes? Essa é uma concepção amplamente difundida da democracia —de fato, é a maneira favorecida pelas sociedades multiculturais. Embora os autores do manifesto da arqueologia indígena são claros em dizer que a democracia que eles têm em mente “não significa a simples abertura do campo para todos, senão que deve encorajar-nos a perseguir um terreno comum, pesquisando como trabalham pontos de vistas diferentes na ampliação dos compromissos filosóficos e as práticas metodológicas da disciplina” (Colwell-Chantha-

phonh et al. 2010:233) o tempo provou (e ele vai fazê-lo ainda mais firmemente nos próximos anos) que os compromissos disciplinares e as práticas metodológicas não foram ampliados senão aprofundados —ou seja, um compromisso decidido com a cosmologia ocidental e uma fé cega na existência de um passado enterrado e criptografado.⁶ Por que não afirmar, então, que “a incorporação das perspectivas indígenas em nosso trabalho proporciona amplos benefícios intelectuais para a disciplina” (Colwell-Chanthaphonh et al. 2010:233)? De qualquer forma, por que eles teriam que ser ampliados se ainda os adversários mais declarados da modernidade, como os povos indígenas, vêm ao encontro da arqueologia?

Estar de acordo com a concepção moderna do passado (enterrado e material) pode ser tanto um movimento estratégico daqueles que opõem a modernidade em outros aspectos, ou bem um meio legítimo de construção histórica, como muitos defensores da arqueologia indígena têm afirmado com determinação. Mas, se aceitar o núcleo ontológico e metafísico duro da arqueologia ocorre à custa de outras cosmologias e contribui para apagar oposições radicais, o preço é muito alto. No entanto, Joe Watkins (2000:178) é otimista sobre o futuro da arqueologia desde uma perspectiva indígena: “Os arqueólogos são lentos para mudar, mas eles estão mudando.” O mesmo otimismo sobre o futuro da disciplina pode ser ouvido naqueles que promovem uma abordagem etnográfica em arqueologia (Hollowell e Mortensen 2009; Hamilakis 2011). Eu não sou tão otimista. Duas condições contemporâneas solidificam o isolamento da arqueologia, aprofundam as suas origens modernas e dificultam a sua militância política transfor-

6- Isso é exatamente o que a filósofa da arqueologia Alison Nyltie (2005) tem afirmado por muito tempo: o compromisso com os princípios da arqueologia qua realismo (científico).

madora: (a) a sua acomodação às políticas multiculturais, especialmente a correção política e a mercantilização da alteridade, e (b) a sua articulação com o mercado de contrato, na qual a prática disciplinar é voltada para as necessidades do desenvolvimento. Acho que o consentimento subalterno à arqueologia moderna, só aparentemente reformada, em breve pode ser adicionado à lista. De fato, um estabelecimento “reformado” tem o prazer de compartilhar o que mais preza com sujeitos anteriormente marginalizados: a coerência epistêmica disciplinar. Os seus ganhos são muitos: continua praticando a arqueologia como foi estabelecida pelos padrões modernos (não muda nada do seu tecido metafísico e ontológico); o faz em público (generosamente); se sente mais democrático (ao compartilhar); fica mais perto do que costumava chamar o “selvagem,” apazigua suas exigências enquanto convencendo-se de que a proximidade disciplinar equivale a coalescência espacial, temporal e cultural. Enquanto isso, a arqueologia continua espalhando os frutos do Iluminismo e recebe outros atores (supostamente alternativos) para eles participarem de espaços institucionais criados para controlar a definição e gestão de princípios disciplinares.

Mas sem otimismo o mundo é ruim demais. Então, vou trocar minhas palavras: sou otimista de que existem alternativas à arqueologia moderna, jeitos diferentes de conceber o passado. Talvez possamos chegar a uma arqueologia que se abre a outros mundos e, ao fazê-lo, ela deixa de ser o que foi para buscar outros destinos. Uma arqueologia da diferença radical — uma arqueologia radical da diferença. Não *outra* arqueologia senão *outros* mundos a partir da arqueologia: outras sociedades, outras temporalidades, outras formas de aglutinação, outras formas de ser. Melhor deixar que o diga Rita Laura Segato (2007:18):

...a luta dos movimentos sociais inspirados no projeto duma “política da identidade” não alcançará a radicalidade do pluralismo que pretende afirmar a menos que os grupos insurgentes partam de uma consciência clara da profundidade de sua “diferença,” quer dizer, da proposta de mundo alternativa que guia sua insurgência. Diferença que aqui entendo não com referência a conteúdos substantivos em termos de “costumes” supostamente tradicionais cristalizadas, imóveis e impassíveis frente ao acontecer histórico, senão como diferença de meta e perspectiva por parte de uma comunidade ou um povo. *SB*

BIBLIOGRAFIA

ANDAH, B. 1995 Studying African societies in cultural context. Em *Making alternative histories: the practice of archaeology and history in non-western settings*, editado por Peter SCHMIDT e Thomas PATTERSON, pp 149-181. School of American Research Press, Santa Fe.

ATALAY, S. 2006 Indigenous archaeology as decolonizing practice. *American Indian Quarterly* 30(3-4):280-310.

ATALAY, S. 2008 Multivocality and indigenous archaeologies. Em *Evaluating multiple narratives: beyond nationalist, colonialist, imperialist archaeologies*, editado por Junko HABU, Clare FAWCETT e John MATSUNAGA, pp 29-44. Springer, Nova York.

BONFIL, G. 1982 El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. Em *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*, editado por Francisco ROJAS, pp 133-145. FLACSO, San José.

BOURDIEU, P. 1977 *Outline of a theory of practice*. Cambridge University Press, Cambridge.

BOURDIEU, P. 2002 *Campo de poder, campo intelectual*. Montessor, Madrid.

COLWELL-CHANTHAPHONH, C.; FERGUSON, T. J.; LIPPERT, D.; MCGUIRE, R.; NICHOLAS, G.; WATKINS, J.; &

ZIMMERMAN, L. 2010 The premise and promise of indigenous archaeology. *American Antiquity* 75(2):228-238.

ESCOBAR, A. 1998 *La invención del Tercer Mundo*. Norma, Bogotá.

FABIAN, J. 1990 Presence and representation: the other and anthropological writing. *Critical Inquiry* 16:753-772.

HALL, S. 2010 Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. Universidad Javeriana-Instituto de Estudios Peruanos-Universidad Andina Simón Bolívar-Enviación, Popayán.

HAMILAKIS, Y. 2011 Archaeological ethnography: a multi-temporal meeting ground for archaeology and anthropology. *Annual Review of Anthropology* 40:399-414.

HOLLOWELL, J.; Mortensen, L. 2009 Introduction. Ethnographies and archaeologies. Em *Ethnographies & archaeologies. Iterations of the past*, editado por Julie Hollowell e Lena Mortensen, pp 1-17. University Press of Florida, Gainesville.

INGOLD, T. 2010 No more ancient; no more human: the future past of archaeology and anthropology. Em *Archaeology and anthropology: understanding similarity, exploring difference*, editado por Duncan Garrow e Thomas Yarrow, pp 160-170. Oxford, Oxford.

KANT, I. [1784] 1964 ¿Qué es Ilustración? Em *Filosofía de la historia*. Nova, Buenos Aires.

LANE, P. 2011 Possibilities for a postcolonial archaeology in sub-Saharan Africa: indigenous and usable pasts. *World Archaeology* 43(1):7-25.

MILLION, T. 2005 Developing an aboriginal archaeology: receiving gifts from White Buffalo Calf Woman. Em *Indigenous archaeologies: decolonizing theory and practice*, editado por Claire Smith e Martin Wobst, pp 43-55. Routledge, Londres.

NICHOLAS, G. 2008 Native peoples and archaeology. Em *Encyclopedia of archaeology*, editado por Deborah Pearsall, pp 1660-1669. Academic Press, Nova York.

PARTRIDGE, W. & UQUILLAS, J. 1996 Including the excluded: ethnodevelopment in Latin America. World Bank, Washington.

PLATÃO. 1993. *La república*. Altaya, Barcelona. [370 BC?].

SCHIFFER, M. 1972 Archaeological context and systemic context. *American Antiquity* 37(2):156-165.

SCHMIDT, P. 1995 Using archaeology to remake history in Africa. Em *Making alternative histories: the practice of archaeology and history in non-western settings*, editado por Peter Schmidt e Tom Patterson, pp 119-147. School of American Research Press, Santa Fe.

SEGATO, R. 2007 *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Prometeo, Buenos Aires.

SMITH, C. & WOBST, M. (Editores) 2005 *Indigenous archaeologies: decolonizing theory and practice*. Routledge, Londres.

Sullivan, Alan. 1978 *Inference and evidence in archaeology*: a discussion of the conceptual problems. *Advances in Archaeological Method and Theory* 1:183-222.

TROUILLOT, M-R. 2003 *Global transformations. Anthropology and the modern world*. Palgrave Macmillan, Nova York.

WATKINS, J. 2000 *Indigenous archaeology. American Indian values and scientific practice*. Altamira Press, Walnut Creek.

WYLIE, A. 2005 The promise and perils of an ethic of stewardship. Em *Embedding ethics: shifting boundaries of the anthropological profession*, editado por Lynn Meskell e Peter Pels, pp 47-68. Berg, Oxford.