



Arqueologia da Acção

JORGE DE ALARCÃO

1 Os (ou alguns) arqueólogos têm-se preocupado, nos últimos anos, com o que, em inglês, se designa por *agency in archaeology*. Pelo menos, para os arqueólogos cuja língua materna é a portuguesa, *agência em* (ou *na*) *Arqueologia* é uma expressão agreste, que não pode usar-se sem o incómodo sentimento de que deve haver outra melhor, que ainda não encontrámos, para traduzir *agency in archaeology*. A dificuldade que temos de traduzir a expressão inglesa tem que ver também com o facto de não existir grande consenso sobre o que, afinal, *agency* significa (DOBRES e ROBB, 2000: 3), com uma sintética mas utilíssima visão de

como, desde os anos 80 do século passado, o conceito de *agency* tem sido teoricamente abordado pelos arqueólogos ou utilizado na prática da investigação arqueológica).

Alguns definirão os estudos que invocam a *agency* como aqueles que procuram analisar em que termos ou por que processos os factos de micro-escala contribuíram para estruturar as sociedades antigas (sendo a estrutura um facto de macro-escala) ou, mais genericamente, como aqueles que se dedicam à análise dos processos pelos quais se formam, mantêm e transformam as estruturas sociais. Outros dirão que os estudos da *agency*

têm por objectivo explicar como a cultura material, o conhecimento tecnológico e/ou o conhecimento dos mitos e dos rituais religiosos (eventualmente circunscrito a uns poucos agentes) podem ser usados para criar ou reforçar os “poderes” e, conseqüentemente, sujeitar uns a outros ou para criar distâncias ou proximidades sociais. Outros ainda considerarão que a perspectiva da *agency* desconstrói a representação das sociedades como todos homogêneos (ou em que todos pensam e agem da mesma maneira), para fazer, dessas sociedades, conjuntos mais ou menos integrados de subgrupos (quando não mesmo de indivíduos) com interesses divergentes ou mesmo conflitantes e com responsabilidades ou capacidades diversificadas. Nesta última linha de pensamento, os estudos sobre a *agency* desembocariam em análises de como os diferentes agentes negociam as suas posições (usando aqui “negociar” no sentido de encontrar acordos ou compromissos que permitam a manutenção e reprodução da sociedade). “In practice theory” diz CLARK, 2000: 108-109 “agents of change” are the multitudes of agents and actors with conflicting interests, responsibilities, imperfect abilities, and empowerments. Social reproduction becomes a gigantic power game as multiplicities of players pursue separate interests, in divergent ways, with unequal powers, and with mixed results”. Não podemos deixar de relacionar o conceito de “negociação social” com o de “acção estratégica”, tal como Habermas a define: a acção que resulta de uma opção, feita pelo agente, entre acções alternativas possíveis, tendo em atenção as aceitações ou as resistências (incluindo reacções manifestamente adversas) que o agente prevê ou antecipa para cada uma das alternativas que contempla (FERRY, 1987: 338). Por seu turno, essas aceitações ou resistências têm de ser pensadas como respostas, não ao que o agente intenciona ou diz que intenciona, mas ao que é percebido pelos outros (sujeitos interpretantes) como intenção do agente. Não nos parece útil, porém, desenvolver aqui estas ideias, talvez mais importantes

Omitindo outros entendimentos, diremos que agency pode traduzir-se por “capacidade de agir” ou “poder de agir”, subentendendo-se advérbios como voluntariamente, intencionalmente.

para uma análise sociológica do que para a reconstituição do passado pré-histórico.

Omitindo outros entendimentos, diremos que *agency* pode traduzir-se por “capacidade de agir” ou “poder de agir”, subentendendo-se advérbios como voluntariamente, intencionalmente.

Apesar das diferenças entre os arqueólogos que adoptam perspectivas centradas no(s) agente(s), “they all agree that *agency* refers to the intentional choices made by men and women as they take action to realize their goals. All would agree that these actors are socially constituted beings who are embedded in sociocultural and ecological surroundings that both define their goals and constrain their actions. All would agree that a dynamic interaction exists between actors and structures: actors are rooted in social and ecological contexts, and these contexts are transformed by the actions of individuals (although not always in the ways that the individuals intended)” (BRUMFIEL, 2000: 249).

À tradução de *agency in archaeology* por *capacidade de acção na Arqueologia*, preferimos a expressão *Arqueologia da acção* ou *Arqueologia centrada no(s) agente(s)*. Mas trata-se apenas de tentativas para encontrar uma designação abrangente para aqueles ensaios e estudos arqueológicos que, desviando-se da (ou ultrapassando a) análise das *coisas feitas*, concentram a sua atenção, não propriamente no acto que trouxe as coisas ao mundo, isto é, no

fazer, mas em quem os fez e no porquê das acções (quer dizer, nas intenções e estratégias dos agentes).

O nosso entendimento do que pode ser uma Arqueologia da acção implica uma distinção entre:

- A *coisa feita*
- A *acção praticada*, da qual resulta a *coisa feita*
- A *norma*, que conforma a acção (desde a norma técnica a que obedece a construção de um telhado, à norma social ou ritual adoptada por quem se casa, sepulta um familiar ou pratica um sacrifício em honra de uma divindade)
- O *agente* (ou quem faz a *coisa feita*)

A distinção entre a *coisa feita* e a *acção praticada* é óbvia, quando a *coisa feita* é um *artefacto* (um machado de pedra polida, um vaso de barro, etc.) ou um monumento (um dólmen, as muralhas de um castro, um templo a esta divindade, etc.). Na linguagem comum, dizemos, do *artefacto*, que “foi feito”, e do *monumento*, que “foi construído”.

O machado de pedra polida e o templo são, sem dúvida, distintos das acções que consistiram em fazer esse machado ou em construir esse templo. Quando, porém, a *coisa feita* não tem a materialidade do *artefacto* ou do monumento, a distinção entre *coisa feita* e *acção praticada* pode suscitar dúvidas.

Idácio de Chaves, na sua *Crónica*, diz que “Conimbriga, surpreendida quando nela se vivia pacificamente, foi saqueada; as casas e a muralha (esta última, parcialmente) foram destruídas; os habitantes, capturados e deportados; a cidade e a sua região ficaram desertas”.

O bispo de Chaves exagerou certamente as conseqüências do ataque dos Suevos a Conimbriga, em 468 d. C, pois não parece que os habitantes tenham sido todos capturados e deportados e que Conimbriga tenha ficado deserta. O importante, para nós, porém, é reflectir que, neste caso, o

Agir significa, para além de fazer algo de material, também operar uma mudança no mundo, fazer acontecer qualquer coisa, ter intervenção no curso das coisas

ataque dos Suevos é a *acção praticada*. E o que foi, então, a *coisa feita*?

Poderíamos tomar o ataque como *acção praticada* e tudo o mais que diz Idácio (saque, destruição das casas e da muralha, captura e deportação dos habitantes) como *coisas feitas*. Mas fariamos então do ataque um simples nome sem conteúdo, pois o que dá conteúdo ao conceito de ataque é exactamente o saque, a destruição, etc. Parece melhor considerar que saque, destruição, captura e deportação dos habitantes são acções discriminadas que se englobam no conceito abrangente de “ataque”.

Agir significa, para além de fazer algo de material como um machado ou um templo, também operar uma mudança no mundo, fazer acontecer qualquer coisa, ter intervenção no curso das coisas (RICOEUR, s. d.: 174-175). Se, pela acção, algo de novo advém ao mundo; se o que advém é algo distinto da acção da qual resultou o que adveio; se o que adveio é o que o agente intencionou como coisa que devia vir ao mundo através da acção – a *coisa feita* pode ser também um novo estado de algo que não tem a materialidade do *artefacto* ou do monumento.

Conimbriga, vivendo em paz, foi surpreendida por um ataque que deixou a cidade num novo *estado*: algumas casas e as muralhas demolidas, os seus habitantes sem muitos dos seus haveres (devido ao saque), algumas famílias sem alguns dos seus familiares (capturados e deportados). Mas este *estado*, tal como acabámos de apresentá-lo ainda na sua materialidade

(excluindo a dor, o ódio e o medo dos habitantes da cidade), tem um outro aspecto: o que os Suevos pretenderam com o ataque, isto é, com a *acção praticada*, terá sido a *sujeição* de Conímbriga ao seu efectivo domínio político, através de um castigo exemplar.

Assim, a *coisa feita* deve entender-se num sentido lato, também como *estado* de algo. Poderíamos multiplicar os exemplos: um ritual propiciatório conduz o *estado* de irritação dos deuses ao *estado* de benevolência para com os fiéis; o assassinato de Viriato conduziu ao abatimento da resistência dos Lusitanos, etc. Reformulando o discurso, poderíamos dizer que, da *acção praticada*, pode resultar, não um artefacto ou monumento, mas um *acontecimento*.

Os artefactos são feitos para serem *usados* (isto é, ínsita na percepção do artefacto está a referência ao trabalho que com ele se faz ou à manipulação, eventualmente simbólica, que dele se faz); os monumentos são construídos para que neles se pratiquem outras acções distintas daquela que consistiu na sua edificação (ou, por outras palavras, na percepção do monumento estão incluídas memórias do que nele se fez ou representações do que nele se irá ainda fazer – pelo que o monumento pode ser dito um *lugar*); os acontecimentos são causa (não no estrito sentido humano) de outros acontecimentos que transformam o mundo. Mas o problema é manifestamente complexo, pois um moinho (edifício ou monumento) também pode ter transformado as relações sociais (no caso, por exemplo, de ser propriedade de um senhor que, monopolizando a moagem, reforçava a sujeição socioeconómica dos camponeses).

Conscientes das fragilidades ou incompletudes do nosso discurso sobre o sentido de *coisa feita*, cremos, pelo menos, ter afastado a ideia de que *coisa feita* é sinónimo de artefacto ou monumento. A Arqueologia histórico-culturalista punha a tónica nos artefactos, que eram objecto de estudos tipológicos; estes conduziam à definição de *tipos diagnósticos* através dos quais se identificavam *culturas* situadas no espaço e no tempo.

Se, no dia a dia, podemos observar e descrever acções ignorando as intenções dos agentes, também podemos reconstituir acções passadas através dos vestígios arqueológicos que deixaram sem nos preocuparmos com as intenções que as determinaram

Se a *coisa feita* implica uma acção, esta é susceptível de uma abordagem *fiscalista* e/ou *semântica*.

A abordagem *fiscalista* responde à pergunta: *como foi feita a coisa feita?* A investigação do *como* introduz-nos no campo da tecnologia e do que hoje habitualmente se designa por “cadeias operatórias”, campo rico de possibilidades ou direcções, consubstanciadas em estudos tão diferentes como a remontagem das lascas de sílex, até se obter ideia do núcleo que foi ponto de partida, ou a análise metalúrgica e metalográfica que permite reconstituir o fabrico de uma espada de ferro ou de uma fíbula feita de bronze. A investigação do *como* foi feito é, de certo modo, uma investigação da consciência prática, isto é, do conhecimento incorporado naquilo que os agentes sabem fazer, ainda que eventualmente não sejam capazes de exporem discursivamente como deve ser feito.

Introduzindo a *comparação*, verificamos que há várias maneiras de fazer os mesmos artefactos (ou, mais correctamente, os mesmos tipos de artefactos). A forma como a coisa foi feita poderá não ter cabal justificação de ordem técnico-económica, obrigando-nos, por isso, a ir mais longe e a inquirir de eventuais razões idiossincráticas ou simbólicas; quer dizer: tendo partido

do que foi feito, para examinarmos como foi feito, somos conduzidos a quem fez e às razões por que, quem o fez, o fez assim e não o fez de outra forma (ALARCÃO, 1997). O *quem* e a sua idiossincrasia e intenção levam-nos a uma análise *semântica* da acção, que visa descobrir o sentido da *acção praticada*. Por sentido, devemos entender as *intenções*.

Voltando à descrição *fiscalista* da acção, podemos concebê-la ainda de outra forma: o que se descreve é o que um indivíduo faz, sem sabermos por que razão ou com que intenção o fez (porque observamos a acção do exterior e não comunicamos com o agente). Se, da minha janela, vejo alguém vir por este passeio, atravessar a rua e parar, do outro lado, junto da montra de uma loja de electrodomésticos, posso limitar-me a descrever desse modo a acção. Direi o que o indivíduo fez, mas ignoro o que é que o levou a atravessar a rua e a parar junto da montra: teria o indivíduo intenção de adquirir qualquer utensílio electrodoméstico? Teria combinado encontrar-se com alguém, mais ou menos àquela hora, junto daquela loja? Teria o indivíduo a sensação de estar a ser seguido por alguém e terá atravessado a rua para ver se o presumido seguidor faria o mesmo ou continuaria em frente, pelo passeio em que vinha, desaparecendo ao longe (caso em que o indivíduo repudiaria a sua suspeição de estar a ser seguido)?

Se, no dia a dia, podemos observar e descrever acções ignorando as intenções dos agentes, também podemos reconstituir acções passadas através dos vestígios arqueológicos que deixaram, sem nos preocuparmos com as intenções que as determinaram (seja por razões teóricas, designadamente por cepticismo quanto à possibilidade de reconstituirmos as intenções dos homens do passado, seja por falta daquela imaginação necessária à reconstituição dessas intenções).

Mas podemos perguntar-nos se a acção, descrita sem dilucidação da intenção com que é feita, merece ainda o nome de acção

(PETIT, 1991: 264). Isto não significa que recusemos a validade das descrições fiscalistas dos pré-historiadores, pois não deixamos de perguntar-nos se a reconstituição das intenções com que as acções foram feitas não é, em muitos casos, uma construção imaginativa (embora não ficcional) que não podemos validar. Mas só um entendimento muito redutor do *científico* nos pode, por outro lado, levar a dizer que não pode nunca ser científica qualquer tentativa de reconstituição das intenções com que os homens do passado agiram. Prescindindo do termo *científico*, diremos, talvez de forma mais correcta, que a reconstituição das intenções dos homens do passado resulta de deduções que devem ser argumentadas naquele espaço público de discussão aberta a todos os investigadores e sob as condições procedimentais que Habermas (2002: 48) definiu.

A Arqueologia da acção visa uma análise não *fiscalista*, mas *semântica*, e tem como pressuposto teórico que os homens podem agir intencional e voluntariamente para configurar e transformar as estruturas sociais. Mas de não menor relevância são estes outros pressupostos: que os homens, vivendo em determinadas circunstâncias históricas ou situados em determinadas estruturas sociais, não podem conceber e/ou realizar todo e qualquer projecto, mas apenas aqueles que essas circunstâncias e estruturas consentem ou permitem; e, em segundo lugar, que, na transformação das estruturas sociais, cabe uma grande parte às consequências não-previstas ou não-esperadas da acção intencional.

Ainda no que diz respeito às circunstâncias históricas em que os homens se situam e às estruturas sociais que condicionam ou possibilitam a acção, devemos pensar que tais circunstâncias e estruturas são as que os homens se representam e tais como os homens as percebem e vivem – eventualmente diferentes das que o arqueólogo julga poder objectivamente reconstituir. A figura do agente como hermeneuta do seu mundo poderá não estar muito longe da figura do homem

Nem é possível, por outro lado, pensar nos homens senão como agentes ou actantes, isto é, como sujeitos que praticam actos. A ideia de acção é, portanto, indissociável do nosso conceito de homem.

como quem procede ao tratamento da informação (na perspectiva do cognitivismo). Há uma certa distância, difícil de transpor (se é que é possível transpô-la), entre o que nós, arqueólogos, supomos ou reconstituímos como circunstâncias e estruturas objectivas e a percepção que delas tinham os agentes. Teoricamente, deveríamos examinar a interpretação que os homens do passado fariam do mundo, das relações interpessoais ou das normas sociais – embora, na praxis arqueológica, seja difícil reconstituir tais interpretações e, sobretudo, validar ou verificar as reconstituições que podemos fazer.

2 Abordando o problema do *quem* (ou do agente), temos de perguntar-nos até que ponto, a partir das coisas que o arqueólogo desenterra e observa, é possível alcançarmos o *quem*, sujeito ou agente que as fez e delas se serviu. As *coisas*, pela sua natureza de *artefactos*, remetem para um sujeito ou agente que as fez e/ou usou. Dizendo isto, ou pensando nisto, estamos a postular um sujeito transcendental ou lógico: se isto foi feito, *alguém* o fez; se isto foi usado, *alguém* usou.

Os vestígios arqueológicos indicam a presença de homens que estiveram ali; e, sendo restos, são o que ficou de algo que foi feito e foi usado. Na percepção do que quer que seja como vestígio arqueológico está, pois, insita a referência a alguém (homem ou grupo) que esteve aí em outro tempo e algo aí fez. Não é possível praticar arqueologia sem pensar no(s)

homen(s) autor(es) dos vestígios. E porque o homem é animal social ou esse “ser-com” (*Mitsein*) da filosofia heideggeriana, não se pode pensar no homem do passado senão como integrado num grupo (ainda que possa ter-se afastado do grupo, feito caminho solitário e morrido só, como o “homem no gelo” (SPINDLER, 1996).

Nem é possível, por outro lado, pensar nos homens senão como agentes ou actantes, isto é, como sujeitos que praticam actos. A ideia de acção é, portanto, indissociável do nosso conceito de homem. A definição cartesiana do homem como *cogitans* corresponde apenas a uma redução metodológica; mas nem Descartes ignorava o *homo faber*, *agens* ou *volens*.

Será, todavia, possível passar do sujeito transcendental a um sujeito existencial, não só posicionado em coordenadas de lugar e de tempo, mas situado em determinadas estruturas sociais concretas? Será possível passar a um sujeito, com os seus sentimentos, os seus projectos, as suas memórias? Poderá haver alguma forma de encontro nosso (de arqueólogos trabalhando no presente) com os homens que existiram no passado? Ou não poderemos senão, no máximo, reconstituir as normas ou regras sociais que condicionaram a acção dos homens no passado e analisar acções concretas que constituíram instâncias dessas normas? Neste último caso, haveria já ultrapassagem das *coisas feitas* em direcção a quem as fez, sem que, todavia, fizéssemos (ou pudéssemos fazer) grandes progressos, no *sentido* de passarmos do sujeito transcendental ou lógico ao sujeito individual ou existente, com as suas vivências e intenções. Entre o *quem* pensado como sujeito transcendental e o *quem* que se procura atingir como sujeito existencial, há o *quem* pensado na sua *funcionalidade* (“isto foi feito por um chefe”; “isto foi feito por um artesão especializado”; “isto foi trazido por um mercador itinerante”), na sua condição *socioeconómica* (“esta *villa* foi feita por um homem que era muito rico”), na sua *etnicidade* (“a feitoria de Abul foi instalada pelos Fenícios”).

3 Um problema fundamental da Arqueologia da acção respeita ao determinismo ou indeterminismo da evolução cultural.

Pode discutir-se se o homem é livre ou condicionado na acção, e até que ponto, isto é, se o homem faz o que quer, o que pode, ou aquilo a que é obrigado (sem que a acção estrangida deixe de ser uma acção e de ter uma intenção). A formulação, feita por Marx, do compromisso entre a liberdade e o estrangimento parece-nos ainda adequada: os homens decidem da sua história, mas não podem fazer dela exactamente o que gostariam que ela fosse; decidem condicionados (ou limitados) pelas circunstâncias em que concretamente se acham, circunstâncias que estão – aí, herdadas do passado – visto que, para os homens, mesmo os do passado muito recuado, sempre houve antigamente. Às circunstâncias em que o homem se acha quando actua (e quando criadas pelos próprios homens) poderá dar-se o nome de *estrutura social* (ou o de *circunstâncias históricas*, sem que as duas expressões sejam sinónimas).

É compreensível que, consoante as opções teóricas, uns investigadores tenham pensado mais no homem enquanto estrangido na acção e, outros, como mais imaginativo dos seus possíveis e construtor ou decisor do seu (escolhido) futuro; que uns tenham reflectido mais nas acções praticadas com inteiro conhecimento dos motivos e clara percepção das intenções e outros tenham optado pela análise da *acção praticada* por hábitos tão interiorizados que os motivos ou razões da acção não são claramente percebidos por quem actua.

A dialéctica entre a *estrutura estrangente* e a *possibilidade de escolha* do futuro encontrou em Giddens (1979) e Bourdieu (1980) aquela formulação no quadro da qual nos parece que os arqueólogos ainda hoje maioritariamente se movem. Sem pretendermos resumir o pensamento daqueles sociólogos, não deixaremos de observar que a *estrutura* se não configura

Poderá haver alguma forma de encontro nosso (de arqueólogos trabalhando no presente) com os homens que existiram no passado? Ou não poderemos senão, no máximo, reconstituir as normas ou regras sociais que condicionaram a acção dos homens no passado e analisar acções concretas que constituíram instâncias dessas normas?

apenas negativamente como o que restringe a liberdade de acção, mas também, positivamente, como o que proporciona os *possíveis reais* (actuais ou acessíveis e não ideais ou utópicos) que o homem tem à sua frente para escolher. Superaram-se, assim, posições próximas da teoria cibernética ou da teoria estruturalista.

O que aqui apelidamos de “posição próxima da teoria cibernética” corresponde ao que se pode designar também por “teoria sistémica”. Na Arqueologia, tal teoria (que foi assumida pelos processualistas) situa o homem num *quadro natural* ou espaço físico cuja evolução provoca as transformações culturais por necessidade de *adaptação* (condição da própria sobrevivência) e num *processo de crescimento demográfico* (independente da vontade ou não conscientemente decidido pelos homens) que, igualmente, conduz a inevitáveis transformações culturais. Assim, o crescimento demográfico, por provocar escassez de recursos, conduz à guerra, ao

infanticídio ou à intensificação da produção. Mas o próprio facto de a intensificação da produção (eventualmente, através da melhoria dos meios técnicos de produção) poder constituir alternativa à guerra ou ao infanticídio desmente o pretendido determinismo e obriga-nos a reconhecer que o homem, até certo ponto, *monitoriza* o seu futuro (isto é, a evolução cultural).

Mais ou menos implícitas, as noções de *input*, *output* *feedback* estão presentes na Arqueologia processualista, que faz da cultura um sistema auto-regulado, uma máquina que o homem não domina, mas que pelo contrário, domina o homem. O sujeito desaparece (ou a liberdade é minimizada). Os homens poderão decidir no dia a dia, mas, na longa duração, não fazem escolha – o que põe um problema de compatibilização entre o tempo curto e a longa diacronia que não parece ter sido tratado de forma suficiente no âmbito da Arqueologia: como conciliar a capacidade de decisão dos homens, no seu quotidiano, com a suposta inevitabilidade da evolução cultural (ou a impossibilidade de a orientar ou de a decidir) que, na longa duração, as sociedades sofrem?

(Como todas as tentativas para, resumidamente, expor uma teoria e os seus pressupostos, esta nossa tentativa de apresentação da Arqueologia processualista é reducionista e, até certo ponto, injusta).

A teoria estruturalista, por outro lado, influenciada pela pragmática da linguagem (como, aliás, o próprio Lévi-Strauss reconheceu), situou o homem no quadro de estruturas sociais e formas simbólicas de que (usando uma linguagem chã) ninguém seria responsável, como ninguém é responsável pela língua que foi sendo criada, sem que ninguém a criasse.

A chamada de atenção post-processualista (diríamos, contraprocessualista) para o indivíduo correspondeu a uma afirmação clara da intencionalidade e da indeterminação: o homem primitivo ou antigo tinha intenções (e projectos) e

Processualistas e post-processualistas assumem, pois, diferentes posições teóricas quanto ao processo de evolução cultural. Enquanto os primeiros tendem a conceber deterministicamente a evolução, os segundos salientam o que, na evolução, cabe (ou se pode atribuir) à acção livre e intencional, não esquecendo que esta se exerce ou realiza num quadro estruturante de mentalidades e instituições.

movia-se num quadro de possíveis (o que significa que fazia escolhas). É, sem dúvida, difícil reconstituir, para o homem ou o grupo de épocas recuadas, o que foram os seus possíveis; difícil, também, reconstituir as suas intenções. Mas o homem, se não decide com inteira liberdade, pelo menos *monitoriza*, conduz ou orienta a evolução, como quem, não podendo deter um curso de água, todavia o pode, até certo ponto, desviar por onde (ou para onde) pretende.

Processualistas e post-processualistas confrontam-se num plano teórico e discutem até que ponto os homens (ou as sociedades) são responsáveis do seu próprio destino. Salientando os determinismos, os primeiros deduziram daí a possibilidade (teórica) que haveria de se formularem leis históricas. Mas o fracasso (por muitos denunciado) desse projecto nomotético condenou o pressuposto. (A nosso ver, o

fracasso não foi absoluto, pois se não há, na História, nada a que possamos chamar leis, há regularidades transculturais que legitimam a afirmação da existência de alguns determinismos). A Arqueologia post-processualista, negando (ou minimizando) os determinismos, configurou a evolução como resultado de projectos pessoais ou sociais. Reconhecer que a evolução cultural é, pelo menos até certo ponto, conduzida por projectos não é, porém, afirmar que o pré-historiador ou arqueólogo pode reconstituir tais projectos. Houve os que tiveram êxito e, certamente, outros que falharam. Poderemos, hoje, reconstituir estes últimos? E, dos que tiveram êxito, poderemos reconstituir todos, alguns ou nenhuns? São reconstituíveis os projectos sociais e/ou individuais quando dispomos apenas de vestígios materiais do passado e de nenhuns documentos escritos? E, porque é normal que, num grupo, haja diversos e conflitantes projectos, podemos conhecer as resistências que a determinado projecto se opuseram e eventualmente o entravaram ou mesmo fizeram gorar?

Processualistas e post-processualistas assumem, pois, diferentes posições teóricas quanto ao processo de evolução cultural. Enquanto os primeiros tendem a conceber deterministicamente a evolução, os segundos salientam o que, na evolução, cabe (ou se pode atribuir) à acção livre e intencional, não esquecendo que esta se exerce ou realiza num quadro estruturante de mentalidades e instituições.

Parece-nos impor-se agora, no desenvolvimento deste nosso ensaio, uma reflexão sobre o que devemos entender por *acção intencional*, ou, em termos mais gerais, impõe-se um pequeno discurso sobre teoria da acção. Se bem que, em trabalho anterior (ALARCÃO, 1993-1994), tenhamos já apresentado, em termos brevíssimos, uma teoria da acção, julgamos útil reformular o que então escrevemos.

4 Partindo da análise da linguagem, isto é, da forma como um agente ou observador descreve a *acção praticada*, e do que um observador pergunta ao agente para entender tal acção, Anscombe define a *acção intencional* como aquela à qual se aplica a pergunta *porquê?* Quem responde ao *porquê* dá razões. Se, com Ricoeur (s. d.: 242), podemos dizer que a razão de agir é a intenção com que se faz alguma coisa, não é menos correcta a perspectiva de Anscombe: quem responde ao *porquê* dá *razões*, isto é, diz que fez o que fez por isto ou por aquilo. Às razões também se poderá dar o nome de *causas mentais*, que são o que nós procuramos quando perguntamos, a quem agiu, o que é que o levou a agir, ou, por outras palavras, a causa mental é “o que me passou pela cabeça e conduziu à acção” (ANSCOMBE, 2002: 55, §11; 63, §15; 65, §16).

Se interpretamos bem o pensamento de Anscombe, o conceito de *razão* (de uma acção) não é um conceito irreduzível: pelo contrário, as razões podem ser motivos e/ou intenções.

Os *motivos* (no entendimento anscombiano do termo) são da ordem dos sentimentos ou emoções: o amor, o ódio, o despeito, a inveja, o medo, etc., são *motivos* da *acção praticada*. Mas, a propósito dos motivos, podemos perguntar-nos se todas as acções são motivadas; se não há também acções *imotivadas*; se não há motivos que não são de ordem sentimental ou emocional. Quanto a este último ponto, podemos perguntar-nos se o cansaço que nos leva a deitarmo-nos ou a sede que nos leva a bebermos não são também motivos (de ordem todavia fisiológica e não emotiva).

Numa outra perspectiva, e definido o *motivo* de modo mais genérico como o que nos leva a agir, poderíamos distinguir motivos ditos racionais, de motivos ditos emocionais. Nos motivos ditos emocionais poderíamos distinguir ainda os inconscientes (de tipo freudiano), dos conscientes. Perguntamo-nos, porém, se esta classificação dos motivos ajuda verdadeiramente ao entendimento do que nos leva a agir. Ou

se ajuda a isso a definição de *motivo* como *justificação da acção* (RICOEUR, s. d.: 172-173 e 239).

Se bem que a identificação dos *motivos* com sentimentos que nos levam a agir possa ser considerada reducionista, tal identificação, quando complementada com as noções de desejo e vontade, parece-nos auxiliar um correcto entendimento da acção.

Adiando a definição de *desejo* e *vontade*, e voltando ao desdobramento de *razões* em *motivos* e *intenções*, ocupar-nos-emos, em primeiro lugar, destas últimas.

A *intenção* parece indissociável do *projecto*, *objectivo* ou *fim*, isto é, visa algo que se configura no futuro do agente e este pretende realizar ou trazer ao presente (sem que, dizendo isto, tenhamos de assumir a visão paradigmática cognitiva da acção como um plano previamente elaborado).

Se tomarmos o caso da *vendetta* (que poderá ter sido frequente nas sociedades mais arcaicas), o vingador que assassina alguém, porque esse alguém (ou alguém da mesma família) lhe matou o irmão ou desonrou a irmã, age por (ou com) ódio (e aqui temos o *motivo* de Anscombe) e tem uma *intenção* manifesta: matar quem assassinou ou desonrou. Aqui, poderíamos dizer que a intenção é a de “salvar a honra” ou “limpar a afronta” – o que nos coloca perante o problema da possibilidade de uma acção ser descrita de diferentes modos. (Marginalmente, diremos ainda que o acto se inscreve numa – ou pressupõe uma – ética ou mentalidade do grupo a que pertencem ofensor e ofendido, mentalidade que legitima ou até exige a vingança).

A *acção intencional* visa, pois, algo. O que é visado é o que ainda não existe ou ainda não sucedeu; o que, portanto, se perfila no futuro do agente ou do grupo que actua. Se pensarmos noutros exemplos de acção, como a do grupo que construía um dólmen ou a muralha de um castro, ou a

A acção intencional visa, pois, algo. O que é visado é o que ainda não existe ou ainda não sucedeu; o que, portanto, se perfila no futuro do agente ou do grupo que actua.

do simples pastor que levava seu gado a pastar, encontraremos a mesma intencionalidade, isto é, um objectivo, um fim, algo que é visado.

O que se visa na *acção intencional* pode ser também o que já existe, mas carece de ser mantido por uma acção, pois, existindo, a sua existência pode requerer acções que o mantenham. A ideia de que algo tem de (ou deve) ser feito para manter uma *estrutura social* exige, como condição, que essa estrutura apareça, aos olhos dos assim estruturados, como algo contingente, isto é, algo que pode ser de outro modo. Não examinaremos aqui como é que uma *estrutura social* existente pode ser percebida (ao menos por alguns) como contingente. Porque alguns outros concebem (e lutam por) uma estrutura diferente (caso em que a percepção da contingência da estrutura se inscreve num quadro de conflito social)? Porque a estrutura (ou a manutenção da estrutura) deixa de garantir a sobrevivência e reprodução da sociedade assim estruturada?

Se a acção visa sempre algo (isto é, tem sempre uma intenção), a verdade é que o agente pode responder (e muitas vezes responde) à pergunta *porque é que fizeste isto?* dizendo que fez o que fez sem intenção. Tal resposta pode ser mentira do agente ao inquiridor; pode ainda ser ocultação, pelo agente, da intenção com que fez o que foi feito. Parece difícil conceber uma acção sem intenção. Mesmo os actos que hoje chamamos *gratuitos* – como o vandalismo de um jovem que destrói “mobiliário urbano” – são actos intencionais.

O que, à primeira vista, poderíamos descrever como acções não-intencionais parece-nos que deve ser antes considerado como *consequências involuntárias, não previsíveis, não esperadas ou não desejadas da acção*. Se, numa cabana neolítica de materiais vegetais, uma mulher acendia a fogueira para cozinhar, e se o fogo se propagava ao madeiramento da cabana e a destruía, parece-nos que devemos considerar este incêndio não como uma acção, mas como uma consequência não-esperada da acção. Sendo assim, todas as acções seriam intencionais. Talvez, para ligar mais estreitamente as consequências não esperadas ou não desejadas à acção que teve tais consequências, possamos falar desta última como *acção intencional* (ou voluntária) imprudente, imponderada ou não acautelada.

Falando de consequências involuntárias ou não desejadas da acção, introduzimos os conceitos de *vontade* e de *desejo*, que não se identificam um com outro e devem ser distinguidos da *intenção*.

A acção é intencional porque, repetimos, visa algo e esse algo é o que se deseja ou se quer. Podemos dizer que o que se deseja é o que gostaríamos que acontecesse ou gostaríamos de possuir; mas podemos desejar que aconteça algo desejando ao mesmo tempo que esse algo aconteça sem ser por virtude da nossa acção. Quer dizer que a *acção intencional* implica um desejo, mas que nem todo o desejo conduz à acção. Pode, algumas vezes, conduzir a uma tentativa para levarmos outro a praticar a acção por nós desejada.

A vontade é o *desejo* assumido ou, por outras palavras, entre o *desejar fazer* e o *querer fazer* interpõe-se a *razão deliberante*. Poderemos contrapor que também sucede termos vontade de que algo aconteça sem ser por virtude da nossa acção. Mas não estaremos aqui a usar o termo *vontade* indevidamente por *desejo*?

Se desejamos algo, ponderaremos se esse algo pode ser por nós realizado. A ponderação considera a acção do ponto de

Assim, a Arqueologia da acção pode conceber-se e praticar-se – repetimos – como esforço de desconstrução de uma imagem das sociedades como todos homogêneos; como esforço para distinguir grupos e identificar a intenção que os indivíduos de um mesmo grupo compartilham

vista da nossa capacitação (seremos capazes de, ou teremos recursos para realizar o que desejamos?) e, eventualmente, também do ponto de vista ético (não é condenável o que desejamos?). Se não há obstáculos incapacitantes ou éticos, o desejo de que algo seja feito ou aconteça transforma-se na *vontade* de fazermos isso mesmo. A *vontade* coincide com a deliberação de fazer.

Pode dizer-se que o que se visa na acção pode ser alguma coisa que se deseja ou se quer que não suceda: que esta casa não arda perante o fogo que se aproxima. Mas, neste caso, o discurso “negativo” é substancialmente equivalente a um discurso “positivo”: o que se pretende é que esta casa sobreviva, sem danos, ao incêndio da floresta. Contra a interpretação da *vontade* como desejo assumido, podem aduzir-se casos como o da operação cirúrgica a que delibero submeter-me, sem, todavia, a desejar. Ainda aqui, porém, podemos reformular o discurso e dizer que o meu desejo é ver-me livre do mal que me aflige. Assim entendido o desejo, este é desejo de que algo aconteça (a cura) e a interpretação da minha *vontade* como desejo assumido pode manter-se.

Os conceitos de *intenção*, *motivo*, *desejo*, *vontade* podem ser definidos, na esteira de Ricoeur, como *transcendentes* (QUERÉ, 1993: 57), isto é, como conceitos que, invocados ou usados na linguagem natural ou do senso comum (e na da teoria da acção), nos permitem representarmo-nos, interpretarmos, descrevermos a acção. Mas a posição, que foi a de Durkheim, de prescindirmos dos conceitos do senso comum, numa análise sociológica pretensamente mais objectiva ou científica da acção, é um erro epistemológico. O problema da análise sociológica ou antropológica da acção não residirá em dispensarmos aqueles conceitos e em buscarmos outros supostamente mais objectivos, mas em definirmos claramente o significado dos termos usados no discurso analítico, servindo-nos para essa definição dos resultados da abordagem fenomenológica da experiência concreta do agir.

5 Voltando à distinção entre *acção intencional* e *consequências não esperadas* ou *não previsíveis* da acção, temos de perguntar-nos que parte têm essas consequências na evolução cultural. Sem pretendermos desenvolver um tema que todavia reputamos de fundamental interesse, reconheceremos, com Giddens (2000: 22), que “as consequências não intencionais da acção são de uma importância central para a teoria social, na medida em que surgem sistematicamente incorporadas no processo de reprodução das instituições”.

6 A reflexão teórica sobre a acção à qual consagramos o apartado 4 pareceu-nos necessária para avaliarmos até que ponto pode ir a *Arqueologia centrada no(s) agente(s)*.

Poderemos reconstituir intenções, motivos, desejos e vontades individuais?

Hodder (2000) fala da necessidade de introduzirmos (ou procurarmos) o *indivíduo* nos nossos estudos de arqueologia pré-histórica. Se, inicialmente, a chamada de atenção de Hodder para

o *indivíduo* era uma forma algo ambígua ou equívoca de reclamar o interesse dos arqueólogos pelas *intenções* que dão sentido às acções, o autor pretende, hoje, que se reconstituam “individual narratives of lived lives and events” (HODDER, 2000: 22). Mas os exemplos que dá não nos convencem da possibilidade de escrever biografias dos homens do passado pré-histórico. O que Hodder diz do “homem do gelo” encontrado nos Alpes austríacos ou do último homem enterrado no edifício 1 da parte setentrional do “East Mound” de Çatalhöyük, ainda que admitamos a verosimilhança das reconstituições históricas propostas, não constitui relato biográfico. Por outro lado, os casos apontados correspondem a vestígios arqueológicos claramente excepcionais. A afirmação de que os vestígios ditos “pobres”, “escassos” ou fracamente informativos são aqueles que foram mal observados ou interpretados com falta de imaginação pelos arqueólogos não é senão parcialmente verdadeira. A fraca qualidade dos vestígios é, muitas vezes, uma realidade independente das fracas qualidades de observador ou de hermenêuta do arqueólogo (ainda que reconheçamos a existência de escavações mais bem feitas que outras, observações mais atentas ou menos atentas, recursos metodológicos que poderiam ter sido utilizados e não o foram ou capacidades interpretativas muito diferenciadas de investigador para investigador).

Se o *desideratum* manifestado por Hodder pode seduzir alguns arqueólogos, cremos que a maioria subscreverá a seguinte opinião: “agency theory requires that we seek out and explain variation that has long been shrouded by the normative and essentialist aspects of culture history. *This is not a call to locate and study particular individuals in the archaeological record*” (SASSAMAN, 2000: 164, com itálicos nossos). Aliás, na *Arqueologia da acção*, o importante não será propriamente o conceito de indivíduo, mas o conceito de agente ou autor, como sujeito de um projecto ou intenção.

Podemos, todavia, ir mais longe e admitir, como realizável, a identificação de agentes concebidos mediante figuras tipificadas

O “encontro” do arqueólogo com o indivíduo é, certamente, mais frequente do que pode supor-se. Nem precisamos, para o testemunhar, de alegar casos como o da princesa de Vix ou o do príncipe de Hochdorf, ou de recordar a identificação que tem sido feita de tantos e tantos pintores de vasos áticos: num qualquer cemitério de inumação encontramos indivíduos. Mas se o grau de caracterização de tais indivíduos é, por vezes, superior a zero, o que deles podemos dizer é insuficiente para compor uma biografia.

Se a *Arqueologia da acção* procura identificar o *quem* (responsável pela acção) e a *intenção* (com que a acção foi feita), o nosso cepticismo relativamente à possibilidade de escrevermos biografias dos homens e mulheres da Pré-história não deve levar-nos, logicamente, à conclusão de que a *Arqueologia da acção* é, afinal, impossível? Semelhante raciocínio dedutivo baseia-se, porém, num equívoco: o de que o *quem* é necessariamente um indivíduo ou o de que as *intenções* não podem ser partilhadas ou colectivamente definidas. A verdade, porém, é que uma sociedade integra grupos; e se um grupo é constituído por indivíduos, estes podem partilhar uma *intenção* comum e prosseguir *uma estratégia de acção colectiva*, tendo em vista *fins* que interessam a todos os indivíduos do grupo. Assim, a *Arqueologia da acção* pode conceber-se e praticar-se – repetimos – como esforço de desconstrução de uma imagem das sociedades como todos homogêneos; como esforço para distinguir grupos e identificar a intenção que os indivíduos de um mesmo grupo partilham (eventualmente contra o que outro grupo colectivamente intenciona). Acresce que uma intenção individual se gera num

contexto de relações interpessoais e que, portanto, a intenção supostamente individual é (ou pode ser) socialmente construída ou definida.

A teoria da acção, tal como se desenvolveu na filosofia analítica anglo-saxónica (vid. uma exposição dela em PETIT, 1991), abordou sobretudo a acção individual, esquecendo ou minimizando que o indivíduo actua com outros, a quem pretende mover ou convencer, ou com quem colabora na execução dos fins que se propõe. As análises filosóficas e sociológicas da acção social proporcionam aos arqueólogos instrumentos teóricos que não podem deixar de ser tidos em conta.

Um dos resultados importantes da análise teórica da acção social consiste na visão dos motivos como algo que apresenta uma certa *generalidade*. Por outras palavras, os motivos que determinam uma acção singular ou individual devem ser perspectivados como sentidos, de modo similar, por muitos indivíduos: o ódio, a ambição, por exemplo.

Por outro lado, a acção é frequentemente regrada ou normatizada, isto é, a acção individual é determinada por símbolos e valores que são *públicos* (no sentido de compartilhados) e sobre os quais assentam regras ou normas que governam as condutas. A acção individual é, de certo modo ou em muitos casos, uma acção ordenada por normas sociais que a configuram e lhe dão forma e sentido, ou até legitimada por ideologias, isto é, por sistemas sociais de justificação que não têm de interpretar-se necessariamente como mistificações ou distorções sistemáticas da “realidade” das relações sociais (RICOEUR, s. d.: 243-246).

Sem esta construção social das intenções individuais, como se explicaria o facto de vários agentes praticarem acções com intenções similares ou coincidentes? Talvez a ideia de construção social das intenções individuais possa ser tomada como forma de dizer de outro modo que, pela sua socialização, os indivíduos

assimilam e interiorizam as normas e os valores institucionalizados. As acções (e intenções) individuais radicam num meio social cognitivo e normativo. A compreensão intersubjectiva e o acordo de intenções e objectivos conduz a uma acção concertada que, nem pelo facto de ser eventualmente conduzida por um, deixa de ser uma acção colectiva, com uma intenção colectiva. Na construção historiográfica, não pode prescindir-se desta noção de acção colectiva.

A *Arqueologia da acção* pode configurar-se, assim, como investigação de um *quem* colectivo que, partilhando de uma mesma intenção ou visando um mesmo fim, realiza uma acção comum.

Podemos, todavia, ir mais longe e admitir, como realizável, a identificação de agentes concebidos mediante figuras tipificadas: aqui poderemos talvez identificar *um big man*; além, um *chefe* (no sentido de figura central de um “chefado” tal como os neo-evolucionistas o definiram); noutra lugar, um *shaman*. Definidos pelas funções sociais que exerceram, estes indivíduos não são passíveis de biografias realizadas pelos arqueólogos, ainda que, eventualmente (mas só em raros casos), possamos, com mais ou menos verosimilhança, reconstituir acções praticadas por esses indivíduos e intenções por eles assumidas.

7 Em conclusão, diremos que a *Arqueologia da acção*, pressupondo a capacidade (*agency*) de configurar e transformar as estruturas sociais que condicionam (e possibilitam) a acção, procura o *quem* (na maior parte dos casos colectivo e só raramente individual) e a *intenção* com que o(s) sujeito(s) actua(m). Mas, porque o agente é concebido como aquele que pode transformar as estruturas sociais (ou como aquele que tem uma certa liberdade na aplicação/interpretação das normas sociais a que deve obedecer a acção), a *Arqueologia da acção* não pode deixar de perspectivar o *quem* nas estruturas sociais em que se insere.

Referências

- ALARCÃO, Jorge de, 1993-1994: “A Arqueologia e o Tempo”, *Conímbriga*, 32-33: 9-56.
- ALARCÃO, Jorge de, 1997: “Sobre a variabilidade da cultura material”, *Al-madan*, 2.ª série, 6: 69-71.
- ANSCOMBE, J. E. M., 2002: *L' intention*, Paris (primeira publicação em 1957).
- BOURDIEU, Pierre, 1980: *Le sens pratique*, Paris.
- BRUMFIEL, Elisabeth M., 2000: “On the archaeology of choice: *agency* studies as a research stratagem”, in DOBRES E ROBB, 2000: 249-255.
- CLARK, John E., 2000: “Towards a better explanation of hereditary inequality”, in DOBRES E ROBB, 2000: 92-112.
- DOBRES, Marcia-Anne e ROBB, John E., 2000: *Agency in archaeology*, Londres e New York.
- FERRY, Jean-Mark, 1987: *Habermas. L' éthique de la communication*, Paris.
- GIDDENS, Anthony, 1979: *Central problems in social theory. Actions, structure and contradiction in social analysis*, Berkeley e Los Angeles.
- GIDDENS, Anthony, 2000: *Dualidade da estrutura. Agência e estrutura*, Oeiras.
- HABERMAS, Jürgen, 2002: *Verdad y justificación*, Madrid.
- HODDER, Ian, 2000: “Agency and individuals in long-term processes”, in DOBRES E ROBB, 2000: 21-33.
- ISAMBERT, François, 1993: “Notes pour une phénoménologie de l'action”, in LADRIÈRE, PHARO E QUERÉ, 1993: 113-134.
- LADRIÈRE, P., PHARO, P.; QUERÉ, L., 1993: *La théorie de l'action. Le sujet pratique en débat*, Paris.
- PETIT, Jean-Luc, 1991: *L'action dans la philosophie analytique*, Paris.
- QUERÉ, Louis, 1993: “Langage de l'action et questionnement sociologique”, in LADRIÈRE, PHARO a QUERÉ, 1993: 53-83.
- RICOUER, Paul, 1990: *Soi-même comme un autre*, Paris.
- RICOUER, Paul, s. d.: *Do texto à acção. Ensaio de Hermenêutica, II*, Porto, sem data (versão portuguesa do original francês publicado em 1986).
- SASSAMAN, Kenneth E., 2000: “Agents of change in hunter-gatherer technology”, in DOBRES e ROBB, 2000: 148-168.
- SPINDLER, Konrad, 1996: *O Homem no gelo*, Mem Martins.