

Debate. Sessão I

■ RODRIGO DE BALBÍN BEHRMANN

Yo únicamente quería hacer un comentario. Lo que pasa es que me anticipo a lo que voy a decir esta tarde en una parte. Pero coincido perfectamente con la orientación que propone André sobre los recorridos al aire libre. Nosotros lo que hemos dicho, en todo caso, no es que el aire libre sean las cuevas, sino que era al contrario. Quiere decirse que se entiende mejor todo lo que se refiere a recorridos y todo lo que se refiere a paneles propiamente dichos, cuando uno observa al aire libre, donde la organización es muchas veces más clara. Y desde luego, lo que proponemos siempre, sin duda ninguna, es que una cosa como la otra son parte de un mismo lenguaje, de una misma grafía, donde además todos son signos. El hecho de que nosotros reconozcamos un caballo como caballo no significa que la mente del autor fuera tan absolutamente pobre y estrecha como para decir caballo donde quiere decir caballo solamente. La cosa es mucho más compleja porque es un lenguaje de signos variados que pueden decir prácticamente cualquier cosa. En lo que se refiere a Siega Verde, nosotros hemos propuesto un recorrido lineal porque Siega Verde lo tiene. Ahora bien, la reconstrucción que se ha hecho aquí en el Côa de recorridos a partir precisamente de la orientación de las figuras y de la situación de los paneles, a mi me parece absolutamente excelente y forma parte, un poco, de la visión que teníamos nosotros de esa realidad.

■ MARIA DE JESUS SANCHES

Gostava de perguntar à María Berrocal... Gostava que ela esclarecesse melhor a exposição que fez relativamente às posturas xamânicas na arte. É na arte rupestre mas, no fundo, é na arte, porque o xamanismo não diz respeito simplesmente à arte rupestre. Nós, arqueólogos, é que tentamos entender a partir da arte rupestre. Isto porque para mim não ficou clara aquela postura interpretativa que aqui apresentou.

■ MARÍA CRUZ BERROCAL

Sí, me lo han comentado también Mimi y Rodrigo. Quizá no me expliqué muy bien. Cuando expuse la postura del chamanismo, lo que estaba haciendo, en realidad, era tomarlo como un ejemplo, como un caso de estudio de una aproximación, de una interpretación del arte rupestre que refleja en sí la historia de la investigación más amplia del arte rupestre en cuanto a cómo se trata la religión. Lo que quería decir — que quizás no quedó claro — es: en un origen, el chamanismo — lo que se conoce como chamanismo —, que expuso Lewis-Williams en Sudáfrica y que se aplicaba básicamente al arte prehistórico sudafricano, que después se relacionó con poblaciones San cazadoras-recolectoras, mezclaba, integraba aproximaciones teóricas que bebían del funcionalismo, del marxismo, del materialismo en general, con una aproximación etnográfica, una analogía etnográfica basada en textos. Los textos siempre han sido objeto de crítica contra el chamanismo porque son textos producidos a finales del siglo XIX por lingüistas que estaban entrevistando a sobrevivientes del exterminio al que habían sometido los Boers y los ingleses a las poblaciones indígenas, y estos sobrevivientes les enseñaban su lengua a Wilhelm Bleek, en este caso, y Lucy Lloyd, y a la vez hablaban de sus creencias, de sus mitos, etc. Todo esto se recogió en papel. Eventualmente, en los años 70

del siglo XX, Lewis-Williams pone todo junto, recolecta toda esta información etnográfica y con ella interpreta el arte rupestre. Es decir, que establece una analogía entre ambos, porque en los textos, las gentes no hablaban del arte rupestre. Ellos no hacían arte rupestre; no mencionan de hecho ningún caso de arte. Sólo hay un caso — Diä!kwain — que habla de arte rupestre con Orpen, otro investigador inglés —, pero los informantes no eran los realizadores del arte rupestre, con lo cual aquí hay una interpretación ya preliminar dentro de la hipótesis chamánica. Ahora bien, parecía una analogía bien establecida, plausible, posible en cualquier caso. Además, como he dicho antes, este comienzo del chamanismo no se ciñe a la religión. Los textos y la interpretación del significado de los motivos de arte rupestre — si son chamanes en trance, si son chamanes convirtiéndose o en un proceso de convertirse en animales, las líneas de fuerza, el nadar que también se toma como un símbolo de trance *etc.* — todo esto son significados concretos que se asignan a los motivos de arte rupestre, pero que son un paso en una cadena de razonamiento mucho más larga para al final contextualizar el arte rupestre en un entorno social mucho más amplio, mucho más complejo, más interesante desde un punto de vista arqueológico. Ahora bien, más adelante, lo que sucede con el chamanismo es que esta analogía etnográfica se convierte en una analogía formal. El chamanismo se toma desde su contexto original sudafricano y se lleva al Paleolítico Superior europeo. El problema no es que la analogía cambie y se convierta de una analogía etnográfica en una analogía formal, porque las analogías formales también son formas arqueológicas de razonar válidas cuando se justifican. El problema es que el ámbito de la interpretación sigue siendo el mismo. La analogía se debilita pero la interpretación final sigue siendo la misma, cuando en realidad debería haberse debilitado también esa interpretación acorde con el poder de la analogía. Es decir, se sigue proponiendo que existe esta analogía formal entre los motivos, porque los signos se parecen — los del arte sudafricano, los del arte paleolítico y lo que se llama fenómenos entópticos, que se producen en laboratorio experimentalmente: se somete a la gente a estos estados alterados de conciencia (supuestamente se les hace pasar por estos estados alterados de conciencia en los cuales la gente ve signos geométricos normalmente. Luego se ven muchas otras cosas pero, bueno, normalmente son signos geométricos: círculos, cosas muy básicas). Y esto se encuentra en el arte paleolítico, se encuentra en el arte de Sudáfrica y por lo tanto se deduce que la sociedad paleolítica es una sociedad que tiene una religión chamánica y que son estas prácticas chamánicas las que producen arte rupestre. Es decir, hay un salto inferencial muy grande, que la analogía formal realmente no soporta. Y esto es uno de los grandes problemas del chamanismo, que se manifiesta en este momento. Pero tiene otro [problema] que es el que yo he querido exponer antes, que es que este marco teórico inicial, materialista — básicamente materialista — se transforma con el tiempo en un marco teórico idealista — directamente idealista — que se “soporta” sobre posturas posprocesuales y que lo que hace es reducir el poder de la interpretación chamánica que al final hace una exégesis — nada más: utiliza los textos para encontrar significados en los motivos, siendo ese el último objetivo de la investigación: deducir el significado de los motivos y reafirmar la existencia de religión en esas sociedades. Entonces, el poder de la interpretación, el poder de la aproximación, se ha reducido, sobre la base del desequilibrio de la hipótesis hacia el posprocesualismo. Ahora lo que hay es una primacía del ser humano, del individuo, de las capacidades cognitivas del individuo y de un supuesto sentimiento religioso. Son actos de un individuo. En ese sentido, el chamanismo, por supuesto, ha perdido muchísimo peso, muchísimo poder heurístico, que creo que en los años 70–80, sí tenía y creo que refleja cómo el arte rupestre ha pasado por el historicismo cultural, posturas más materialistas y ahora [hacia] un peso mucho más grande del posprocesualismo y que eso está contenido dentro de la propia teoría chamánica. Y creo que realmente antes no lo expliqué bien, pero esa era la idea.

■ SUSANA OLIVEIRA JORGE

Penso que a Antropologia actual se tem afastado do estudo da religião. A religião, como se sabe, foi tomada durante muito tempo como um elemento central da reflexão antropológica. Lembremo-nos da teoria essencialista do Homem Religioso, por oposição à visão sociológica, em que a religião se traduzia em crenças produzidas socialmente. Tendo como suporte esta última análise, realizada com uma metodologia própria, a Antropologia foi abandonando o estudo da religião para se concentrar em algo muito mais abrangente, as chamadas “práticas rituais”. Porque as práticas rituais podem estar em relação com a religião ou não. Podem existir práticas rituais absolutamente fora do quadro religioso, como é óbvio. As práticas rituais são práticas sociais e têm que ser vistas num contexto social. Porque se nós nos aproximamos do conceito de religião, que é um conceito fluido e ambíguo, extraordinariamente difícil de identificar, mesmo nas sociedades analisadas pelos antropólogos, e se depois o transpomos para a Pré-História... estamos realmente a dar um salto no vazio, uma espécie de *looping* verdadeiramente perigoso. Algo como uma espécie de “pescadinha de rabo na boca”: tentamos encontrar “religião” na Pré-História... através de um conjunto de estereótipos... e daí saltamos novamente para o Presente. No fundo, estamos sempre a dizer mais do mesmo, porque, finalmente, nós não estamos verdadeiramente a tratar, para mim, do essencial... que é reflectir sobre a nossa representação do passado. Xamanismo é um termo absolutamente contemporâneo, não é? Antropológico! Eu ouvi há um tempo uma conferência do Jean Clottes... creio... em 2002... na Faculdade de Letras do Porto. Achei uma excelente intervenção, extraordinariamente bem organizada. Uma performance. Portanto, como intervenção, como performance do Jean Clottes, achei fantástico. Mas não sei se acredito na possibilidade de se identificar uma “religião xamânica” na Pré-História. Não sou investigadora de arte rupestre... De forma que o conceito de “religião” também é um conceito, digamos, a pôr em causa e que os antropólogos, de resto, põem em causa. Os arqueólogos também deviam pôr em causa... do meu ponto de vista. As religiões da Pré-História — o famoso conceito de “Religiões da Pré-História” — é um termo entre aspas... mas tantas aspas nós pomos nas coisas que qualquer dia as coisas não são mais nada senão aspas! Ou seja, as aspas significam que “não é exactamente aquilo”... mas tantas aspas nós pomos que estamos, digamos, a desfigurar os contornos dos conceitos todos. Desfiguramos e esvaziamos tudo e ficamos sem nada. Temos que construir alguma coisa para pôr dentro...

■ JOÃO PEDRO RIBEIRO

Em primeiro lugar, gostaria de dizer que não posso deixar de me rever na intervenção que a Prof. Susana Oliveira Jorge agora fez. A meu ver toca numa questão que é essencial ao referir a frequente utilização de modelos que abusivamente são aplicados a realidades que pela sua natureza não permitem tais transposições. Trata-se de concepções que são construídas na actualidade sobre realidades que têm uma contextualização completamente diferente para poderem ser aplicadas de uma forma tão desprendida à Pré-História e nomeadamente a Pré-História Antiga. Para uma discussão deste tipo uma tal observação é fundamental, pois só assim se podem construir em seguida os modelos interpretativos em torno das realidades arqueológicas estudadas.

A outra observação que eu gostava de fazer vai directamente para a intervenção do André. A sua comunicação, particularmente interessante e inovadora, pode vir a traduzir-se na definição de um modelo explicativo que pela sua abrangência se transforme num simples contra-ponto a outras interpretações que ela ambicionará ultrapassar e/ou rebater.

Se nos centrarmos na ideia — que é particularmente sugestiva — de olhar o vale como um mundo estruturado e orientado, tentando nele perceber um significado associado a essa mesma organização do espaço, não podemos deixar de ver nas proposta apresentada uma

linha de investigação apelativa e bem fundamentada. Haveria, contudo, que a ver de uma forma mais esmiuçada, pelo menos nalguns casos tidos por agora como exemplares, e não expressa de uma forma tão genérica. Dessa maneira seria possível ver a consistência do modelo caso a caso, rocha a rocha, sendo certo que muitos problemas haveria a resolver. Uns com êxito, outros certamente mais problemáticos.

O excesso que me parece existir nalgumas das interpretações adiantadas, ao procurar tudo meter na mesma linha explicativa, está a meu ver patente quando não apenas se apresentam diferentes painéis e locais estruturados entre si de forma tida como organizada, mas também lhes são agregadas outras realidades arqueológicas cuja contemporaneidade está por demonstrar, mas as quais nem por isso deixam de ser associadas à ocupação do espaço que é defendida.

Eu creio que em relação a estas teorias interpretativas a lição fundamental a tirar é que encontrar um modelo explicativo exclusivo e único para uma realidade tão difusa como é esta que temos em apreciação, é, no mínimo, capaz de ser excessivo. Pelo contrário, muitas das interpretações que nos finais do século XX procuram não ver esta realidade ligada apenas a uma única interpretação optaram por a associar a várias interpretações, que muitas vezes se cruzam mas que não são, digamos assim, incompatíveis, o que configura talvez um modelo a seguir com mais consistência.

■ ANDRÉ TOMÁS SANTOS

Eu não pretendo criar um modelo explicativo para tudo. Por exemplo, acho que Domingo García é completamente diferente em termos contextuais do Côa, que já se aproximará mais de Siega Verde, tal como o Rodrigo agora disse. E sobretudo acho que as coisas não têm que se excluir, de facto. Eu nunca disse que “isto” implicava o abandono “disto” ou “daquilo”. Quando ao princípio estávamos todos aqui a trabalhar no Museu como guias, eu ali na sala D até costumava apresentar de forma abreviada mais ou menos o que apresentei aqui para a arte pré-magdalenense e depois dizia exactamente às pessoas quando passava para a rocha 3 da Quinta da Barca: “Tudo o que disse para trás não exclui a existência de um lado lúdico, estético na arte”. Assim como haverá outros, com certeza. Agora, que as relações entre as rochas e os motivos se estabelecem, estabelecem, e tal como eu disse há bocado, sempre num contexto de negociações sociais que podem conduzir a mudanças no significado ao longo do tempo. Por exemplo, aquela rocha 56 da Quinta da Barca que mostrei na fotografia não deixa de estar àquela distância e eu estando ao pé da rocha não deixo de estabelecer determinadas relações com as restantes rochas, com a Penascosa e com os outros sítios, nomeadamente com aqueles que o Thierry escavou. As pessoas que viveram em determinado momento nas Olgas de certeza que conheciam o vale, o contrário pode não se ter passado — quem gravou pode não ter vivido nas Olgas — mas quem viveu nas Olgas conhecia as gravuras. E aqui é um bocado voltar ao Proust outra vez: eu não me importo nada com o criador das coisas, o criador aqui não me interessa para nada, interessa-me é quem viveu as coisas. E graças a esse “viver”, quem habitava as Olgas ou a Cardina, quando estava junto da rocha 56 sabia que “ali” estava a Cardina e “acolá mais ao fundo” estavam as Olgas, que “ali” estão rochas com determinadas características e “ali” com outras. Agora, passar do significant para o significado, da semiótica para a semântica poderá ser mais difícil até porque deve ser tudo muito flutuante — o que hoje determinada coisa significa poderá não ser o mesmo de amanhã, até devido às características destas comunidades em que a oralidade tem uma importância grande e as coisas não estão fixadas por escrito... Aliás não apresentei a arte pré-magdalenense da mesma maneira que apresentei a magdalenense, pelo menos o Magdalenense “pré-estilo V”. Não estou a ver portanto no que apresentei qualquer excesso, no sentido de poder ser encarada

esta proposta como quase totalitária. Aliás, esta relação com o quotidiano — de que o Rodrigo também tem falado muito — mesmo nas grutas, não quer dizer que em outras onde as pinturas e gravuras estão, de facto, muitíssimo afastadas da entrada e que para lá chegar uma pessoa passa quase pelos quintos dos infernos — os animais fantásticos de Pech-Merle, que vi ali com o Zé Pedro e que nos vimos “à rasca” para lá chegar —, não quer dizer que aí as coisas não sejam dotadas de um carácter mais transcendental. Mas das análises que temos feito aqui no Côa, o que me parece mais óbvio são precisamente as relações de que falei aqui.

■ PRIMITIVA BUENO RAMIREZ

Yo me resistía a intervenir porque los compañeros y compañeras que están en la mesa son colegas, pero también son amigos. Y hace muchísimo tiempo que tenemos muchas discusiones como ésta o muy parecidas. Pero amigos y además colegas que para algunos son tan diferentes como lo sagrado y lo profano. Yo estoy totalmente de acuerdo con Susana Oliveira Jorge cuando decía al comenzar esta sesión que no creía mucho en los debates de este tipo de coloquios, porque en el fondo acabamos siempre por dar vueltas y vueltas a las mismas cosas, dichas con palabras diferentes, pero repitiendo muchos de los lugares comunes que están en el sentido último de la historiografía que todos los que estamos aquí hemos “mamado” — como diríamos en castellano —, de la que todos venimos, de algún modo. Quizá nuestro principal defecto como colectivo de personas interesadas en los sistemas gráficos de la Prehistoria es precisamente separarlos de todo el resto de las manifestaciones culturales que conforman el análisis de los grupos prehistóricos que a nosotros nos interesan. El mismo hecho de llamar “yacimientos arqueológicos” a todos los contextos materiales y ni siquiera mencionar la palabra “yacimiento” cuando hablamos de arte rupestre es una pauta clarísima de nuestras propias barreras. Y discutir el significado sagrado o profano de estas manifestaciones deberíamos de ponerlo en la misma situación que cuando discutimos el significado último sagrado, profano o de cualquier otro tipo de las ocupaciones materiales. Pienso que una de nuestras metas de futuro debería ser encontrar la metodología y la ontología — como decía Susana — que nos lleve a admitir de una vez por todas algo que solo es de sentido común: no podemos estudiar o reflexionar sobre los cazadores del Paleolítico Superior europeo ignorando su capacidad de expresarse con una serie de signos que nosotros tenemos en todos los contextos por los que estos cazadores se han movido. No podemos hablar de los grupos de la Prehistoria Reciente ignorando en un apartado de arte, como un adorno que nosotros no podemos o no queremos comprender, como parte de la expresión — podemos llamarla el lenguaje — como parte de la expresión de los modos de ocupación del territorio de esos grupos. Quiero decir, en resumen, que quizá el problema es nuestro. Que separar el arte como un adorno de nuestras teorías generales sobre otro tipo de cuestiones materiales es un error y lo único que indica es, en muchísimas ocasiones, nuestra incapacidad de encontrar metodologías que nos permitan comprender mejor ese aspecto. Para nosotros o para otros muchos grupos de investigación de los que hay aquí muchos representantes, una de las maneras de acercarse a eso es estudiar los yacimientos con signos como yacimientos. Utilizar toda la metodología arqueológica que, en ese sentido, bajo muchos conceptos y a día de hoy nos permite pensar cosas algo diferentes como algunas de las que ya han comentado esta mañana los compañeros que han expuesto sus ponencias o sus comunicaciones. Nada más.

■ MARIA DE JESUS SANCHES

Eu só gostaria de fazer um pequeno comentário ao que a Primitiva Bueno acabou de dizer, porque há realmente da parte do mundo arqueológico aqueles grupos que estudam a arte e aqueles grupos que fazem a Arqueologia séria e ainda persiste aí esta dicotomia tal

como a do sagrado/profano. Na realidade, os sítios com arte — ou com grafismos — são sítios arqueológicos, como a Mimi acabou de dizer, e só são entendíveis numa perspectiva articulada de criação dessa tal Ontologia numa perspectiva articulada com o território. Por isso, para mim, sinceramente, não tem sentido fazer, por exemplo, livros somente sobre a arte rupestre. Claro que em determinados contextos tem! Mas, digamos, como prática arqueológica, o que nós estudamos são populações a viver, vivendo e circulando num determinado território. E nesse território há manifestações dos mais variados tipos: sítios, cerâmicas, peça espalhadas, grafismos nalguma rocha, etc. E só assim, creio eu e de acordo com a Primitiva e com outras pessoas que estão aqui sentadas — que eu sei que pensam da mesma maneira —, é que nós podemos acercar-nos um pouco mais desse conhecimento abrangente que tanto queremos ter.

■ SUSANA OLIVEIRA JORGE

Uma vez fui ter a um congresso de “arte rupestre” nos Estados Unidos, da IFRAO, onde só havia pessoas que estudavam a dita “arte rupestre”. Portanto, “arte “desvinculada dos contextos. E era ele próprio um sítio fundamental para se fazer uma tese de Doutoramento em Sociologia, o próprio congresso de arte rupestre! Absolutamente de acordo quanto à perversidade da dicotomia “arte rupestre” vs. “a vida corrente”, de resto, na continuidade da dicotomia “sagrado” vs. “profano”. Estas dicotomias têm implícito que os sítios de “arte rupestre” eram lugares onde ocorria o sagrado... e ao lado, ocorreria supostamente a “vida de todos os dias”. Mas tudo isto está ligado. É precisamente a tentativa de entendimento do todo, do todo social das sociedades pré-históricas, que nos impõe uma nova postura, metodológica certamente, e de fundo também, face às “materialidades” que estudamos. Tais separações, que dividem os “lugares sagrados” dos “lugares da vida corrente”, têm a sua história, foram feitas num quadro social e político que tem a ver com a História da Arqueologia, mas que temos que começar a rejeitar de forma firme. E acho que todos estamos de acordo nisso.

■ MARIA DE JESUS SANCHES

Pelo menos com esta forma assertiva com que o dizemos, tentamos que todos o entendam.

■ ANTÓNIO MARTINHO BAPTISTA

Sem querer antecipar a minha conferência de hoje à tarde... Esta conversa final sobre a arte rupestre ser um fenómeno um bocadinho à margem da restante Arqueologia e o facto da Jesus, por exemplo, dizer que não concebe quase livros só sobre arte rupestre não é bem assim! Eu sei que fiz alguns livros de arte rupestre mas não é por isso que eu gostava de intervir neste pequeno debate final. É que, de facto, a Susana cita a IFRAO! Por algum motivo existem organizações e existem até federações como essa IFRAO que agrupam no fundo um sector da Arqueologia que é a arte rupestre quase que a destacando de tudo o mais e onde evidentemente aparecem bruxos, psiquiatras e toda essa gente, e houve até alguns médicos ilustres que fizeram teses com alguma piada sobre a arte paleolítica, por exemplo, nos anos 20. A arte infantil, tudo isso... É evidente que a arte rupestre sendo um factor que faz parte da vida social, como tal deve ser estudada! Por alguma razão, também nos devemos interrogar porque é que muito pouca gente estuda efectivamente arte rupestre! Porque o que a maior parte das pessoas estudam são os trabalhos dos arqueólogos que estudam arte rupestre! Ou seja, alguém faz um levantamento; esse levantamento vai servir a seguir para inúmeras teses! Portanto, a pessoa está a trabalhar sobre... — já agora, citando o Gourhan que foi muito referenciado hoje de manhã — as pessoas trabalham sobre virtualidades! Nós próprios trabalhamos sobre virtualidades! Por exemplo, o que o André hoje apresentou — e muito bem —

é uma ideia genérica interessantíssima sobre a arte do Côa, de ordenamento de um espaço que nós todos sabemos que teve um determinado ordenamento e depois não pode dar o salto final porque não pode mesmo. Mas tenta fazer esse ordenamento a partir das virtualidades que nos restaram. Tem que ter evidentemente em conta que há muita coisa que nós não conhecemos, muita rocha que foi partida, que foi perdida e portanto há muitos elos fracos na cadeia. Agora, dá-se o salto! É para isso que nós queremos a cabeça, é para pensar nas coisas! Mas para isso é fundamental um aspecto que é o aspecto do levantamento e é aí que eu insisto fundamentalmente! Porque o trabalho de arte rupestre começa, não termina, mas quase termina aí. E isso é fundamental porque um bom levantamento está na base disto tudo e um bom levantamento é arqueologia pura e dura, como é uma escavação. É claro que essas organizações como a IFRAO vão a seguir tentar meter as proibições, próprias aliás das religiões – os interditos. Ou seja, não se pode tocar na rocha! Não se pode tocar na rocha porquê? “Ah, porque no futuro há-de haver uns tipos que vão descobrir uns métodos de datação directa!” Que aliás tentaram usá-los no Côa em 95 com os resultados que todos conhecemos: nulos! E sem qualquer viabilidade técnica e científica. No entanto, chegam esses interditos! Porque é que não podemos tocar na rocha? É o mesmo que eu dizer: “Então, se faz favor, não fazer escavação porque no futuro hão-de vir uns tipos que descubrem uns métodos fantásticos que nos vão dar muito mais informação do que aquela que vamos agora colher ao destruir o sítio”. Porque o escavador destrói o sítio. Como diz o Gourhan, está a ler um livro e arranca-lhe a página. Nunca mais pode ser lida. Ora bem, na arte rupestre felizmente isso até não é assim. Um bom levantamento não pressupõe a destruição dos sítios, como é evidente, e como é evidente para toda a gente. Nós vamos é aperfeiçoando os levantamentos. Mas eu hoje à tarde falarei mais neste aspecto. Agora, não queria deixar de meter o meu toque aqui, dizendo que a arte rupestre é Arqueologia pura e dura.

■ MARIA DE JESUS SANCHES

Eu só queria responder que quando referi que não entendia somente livros sobre arte rupestre não estava a falar evidentemente de livros de divulgação. Eu acho que a arte rupestre até pode ser objecto de múltiplas abordagens. De abordagens estéticas, porque há realmente noções estéticas, de perspectiva *etc...* Mesmo que sejam vistas pelos nossos olhos da actualidade. Não era nesse sentido. O que eu queria, no fundo, era marcar esta posição de que do ponto de vista dos estudos de Arqueologia tem que haver uma ligação como que umbilical — não é “tem que haver”, há! Porque se não houver está errado —, uma relação umbilical entre os sítios com grafismos e os sítios sem grafismos — estão todos no mesmo território, ligam-se a práticas sociais. E concordo contigo que, realmente, relativamente aos sítios com arte rupestre tudo parte e termina no levantamento. E são aquelas horas e horas — e dias, e vezes que lá voltamos, e repetimos, e olhamos, e vemos a técnica, e como foi feito *etc.* — que nos fazem até, digamos, recuperar ideias antes abandonadas; tal como numa escavação arqueológica — onde nós também olhamos, vemos, pomos as hipóteses, estamos a escavar e os alunos perguntam: “O que é que eu faço agora?”, e parece que estamos noutra, que estamos a pensar noutra (coisa). Não estamos! Estamos a pensar nas múltiplas hipóteses de continuar a nossa tal destruição para a interpretação. Os processos de entendimento são afinal similares!

■ SUSANA OLIVEIRA JORGE

Só dizer que precisamente eu acho que não há arqueologia pura e dura e a outra que seria mais *soft*. Eu acho que a Ontologia está na escavação e está no levantamento da chamada “arte rupestre”. É mesmo aí que se faz Arqueologia teórica: é no momento da escavação.

■ MARÍA CRUZ BERROCAL

Sólo decir que no solamente el arte rupestre se debe estudiar como un tipo de elemento arqueológico sino que a veces es un elemento arqueológico privilegiado para entender cómo era un territorio, por ejemplo: un territorio prehistórico que no podemos entender como conjunto solamente mirando los yacimientos porque hay variabilidad en los asentamientos. Quiero decir, hay variabilidad cronológica, hay variabilidad funcional, que se puede deber a múltiples factores. Sin embargo, el arte rupestre — el caso del arte levantino es muy claro — te permite mirar por primera vez un territorio completo y ver cómo se articulan, en este caso en la vertiente mediterránea de la Península Ibérica, la zona de montaña con la zona de costa. Y eso es algo que si no tuviéramos arte rupestre no podríamos ver. Verlo sólo con los asentamientos sería muy difícil porque sólo veríamos territorios fragmentados. Sin embargo, el arte rupestre permite una visión de conjunto que si no se trata como un elemento arqueológico se pierde. Es una información que estamos perdiendo constantemente.

■ ANTÓNIO PEDRO BATARDA FERNANDES

Relativamente ao que estava a dizer António Martinho Baptista e toda esta discussão que estamos aqui a ter sobre a arte rupestre, sobre a arte, sagrado/profano, no fim de contas estamos a discutir o que é a arte e o que é o Ser Humano. Mas esquecemos um pouco também outra dimensão que existiu e a que é muito difícil chegar. Se chegar aos significados da arte rupestre é difícil, chegar então à música, à dança, à performance, tudo o que poderia rodear a arte é muito difícil. Seguramente não nos podemos esquecer que provavelmente existiria. Também não nos podemos esquecer, como disse o André, que existiriam registos orais que se perderam, evidentemente. Mas se tentamos dar significados à arte rupestre também temos de imaginar que existem todas essas outras facetas da chamada arte e portanto sair um pouco deste “motivo-centralismo” na análise da arte. O que me leva também a notar algumas das abordagens mais recentes — recentes? Não são bem recentes! Já têm cerca de 15 anos — de uma senhora norte-americana chamada Ellen Dissanayake que fala da arte, ou da vocação para a arte como algo inato ao ser humano, que vem precisamente da criação de rituais — entra um pouco no que disse a Prof.^a Susana Oliveira Jorge, mas eu já chego aí. Esta autora sugere que a relação que existe entre um filho e uma mãe, ou uma mãe e um filho, é feita de rituais, da criação de momentos especiais, de fazer do ordinário *extraordinário*. E depois vai a outras espécies animais e portanto fala que a espécie humana como outros animais têm esta capacidade inata para a arte, o que é um pouco um contraponto, e uma dicotomia se quisermos, com aquelas visões em que a arte é um *by-product*, um resultado da capacidade adaptativa do ser humano ao longo da evolução dos últimos milhões de anos, desde que descemos das árvores. Mas portanto, só chamar a atenção para estas novas correntes. São mais anglo-saxónicas e americanas, ligadas também às neurociências em que estudam o funcionamento do cérebro e o estabelecimento de ligações sociais mas também com um fundo animal, ou biológico. E no fim de contas acabamos sempre numa dicotomia que é o cultural vs. o animal, o natural do ser humano contra o que é construído.