

Pensar a arqueologia do ritual: breve apontamento

■ SUSANA OLIVEIRA JORGE

Faculdade de Letras da Universidade do Porto
Investigadora Principal do CEAUCP

RESUMO Discute-se o conceito de “ritual” em arqueologia pré-histórica, no quadro do pensamento moderno ocidental. Propõe-se uma refundação da arqueologia relativamente aos fundamentos da representação do passado.

ABSTRACT I discuss here the concept of “ritual” in prehistoric archaeology in terms of its history of ideas in modern western Europe. I propose an ontological reworking of the concept and its representation of the past, whilst keeping its heuristic and questioning possibilities dynamic within archaeological knowledge.

“(…) Car contrairement à ce qu’on a souvent imaginé, le temps n’est pas un précipice qu’on devrait franchir pour retrouver le passé; il est en réalité le sol qui porte le devenir, et où le présent prend ses racines. La “distance temporelle” n’est pas une distance au sens où l’on parle de franchir ou de vaincre une distance. C’était le préjugé naïf de l’historicisme. Il croyait pouvoir atteindre le terrain de l’objectivité historique en s’efforçant de se placer dans la perspective d’une époque et de penser avec les concepts et représentations “propres” à l’époque. En réalité il s’agit bien plutôt de considérer la “distance temporelle” comme fondement d’une possibilité positive et productive de compréhension. Elle n’est pas une distance à franchir, mais une continuité vivante d’éléments qui s’accumulent pour devenir une tradition qui, elle, est la lumière où tout ce que nous apportons avec nous de notre passé, tout ce qui nous est transmis fait son apparition.”

Gadamer, 1963, p. 81

Os arqueólogos sempre foram tentados a reflectir sobre a “esfera ritual” do comportamento humano. Mesmo quando qualificavam tal fenómeno por defeito, ou seja, quando, na ignorância da função/natureza dum certo contexto cultural preciso, o remetiam para a categoria implícita, fugidia ou residual, de “ritual”. De facto, as correntes arqueológicas do século XX, desde as histórico-culturais, as funcionalistas e as processuais, até às pós-processuais, todas se detiveram, com maior ou menor ênfase, na interpretação do chamado “fenómeno ritual”, considerado este como objecto de análise incontornável para a descodificação da cultura na sua globalidade. Muito interessante é a abordagem ao tema, a partir dos anos 80, por parte da chamada corrente contextual. A atenção dada ao “simbólico” em Hodder (1982) ia no sentido da caracterização da “produção simbólica” como forma de se aceder aos mecanismos identitários e de relações de poder em sociedades pré-históricas. A referida “produção simbólica” ter-se-ia exercido no passado, para Hodder, em diversas instâncias permeadas por actividades colectivas formalizadas — acções de “índole ritual” — que determinavam a permanente construção e reconstrução do laço social. O eco desta atenção específica dada ao “ritual” manifestou-se ruidosamente, nas décadas de 80/90, no mundo académico anglo-saxónico, organizando-se então, com frequência, colóquios e mesas-redondas focados no debate de temáticas centradas na correlação de “ritual/poder” e/ou “ritual/identidade”.

A caracterização de “ritual” por parte da arqueologia pré-histórica (a que se reporta neste texto a reflexão sobre tal conceito) inspirou-se directamente na antropologia e na sociologia, tendo a arqueologia importado dessas disciplinas algumas ideias básicas, que importa relembrar:

- a actividade ritual opera-se em acções colectivas programadas, com alto grau de formalização, respeitando um padrão repetitivo de manipulação do espaço/tempo. Ao “ritual” apenas acedem alguns elementos do grupo, segundo um código total ou parcialmente conhecido por iniciados. O “ritual” manifesta-se como um dispositivo, assim, de acção condicionada;
- em contextos onde ocorre o binómio sagrado/profano, o “fenómeno ritual” assume uma importância crucial no acesso à esfera do sagrado. Tome-se “sagrado” numa acepção ontológica, essencialista, que entronca em posições, como por ex., dum R. Otto (1969) ou dum M. Eliade (1964, 2006), ou numa perspectiva contingencial, historicamente datada, de inspiração durkheimiana (Durkheim, 1986);
- o “ritual” possui uma natureza coercitiva, sendo usado pelos mecanismos sociais de poder de cada grupo para fomentar a diferenciação social e o controlo por alguns da maioria dos elementos duma comunidade;
- mas o “ritual”, para além das “funções externas” que o definem, e que o colocam em relação com as “estruturas sociais”, é detentor de “funções internas”, ou, o que os antropólogos designam, “de âmbito psicológico”. O “ritual” é uma acção que cria, pela sua própria dinâmica, realidade emocional. O “ritual”, enquanto dimensão performativa, no momento em que acontece, cria sentido. Desta forma, o “ritual” assume-se como evento (Badiou, 1988), ou seja, transporta acção imersa em imprevisibilidade. O “ritual” constrói, assim, ele próprio, realidade. Não deve ser encarado como um veículo de efectivação do “sagrado” ou de qualquer outra instância supostamente prévia à sua acção. O “ritual” é o lugar/tempo em que o Real acontece. Ou, se quisermos, sem “ritual” não ocorre Real. Esta característica presentificante/totalizadora confere ao “ritual” um significativo poder social, suscitando, por isso mesmo, quer em antropologia, quer em arqueologia, a sua locação como um objecto maior de investigação. Antropólogos como, por exemplo, Mary Douglas (1966) ou Lévi-Strauss (1962a, 1962b), ou arqueólogos como J. Barrett (1991) insistiram sempre na necessidade duma abordagem autónoma do “ritual”, independentemente da sua articulação com outras dimensões específicas das sociedades;
- os “rituais” das sociedades primitivas/arcaicas exprimem-se através duma linguagem simbólica universal, que é temporal e espacialmente unitária, permitindo, assim, a ligação entre passado e presente de forma contínua. Baseados neste pressuposto (obviamente polémico), os antropólogos e os arqueólogos permitem-se tentar descodificar os “rituais primitivos”, com base na aceitação implícita duma meta-realidade perceptiva universal, passível de ser apreendida pela contemporaneidade, através das estruturas analíticas do presente;
- a antropologia e a sociologia enfatizam, no entanto, algo que é sistematicamente minimizado (ou negado) por uma certa arqueologia: um grande número de sociedades não ocidentalizadas (presentes ou passadas) não distingue a esfera do “sagrado” da esfera do “profano”. Ou seja, a dicotomia sagrado/profano — de que resulta directamente, em certos contextos, o binómio ritual/secular — não se observa como um universal. Daqui resulta que, em grupos onde tal dicotomia não se opera, acções formalmente próximas da estrutura repetitiva e coercitiva de “ritual”, devam, na verdade, ser analisadas numa outra relação de forças, sugerindo a busca de outros sentidos para a sua natureza e dinâmica social.

A arqueologia, com base nestas ideias gerais, de inspiração fundamentalmente antropológica, tem adoptado, em regra, uma caracterização simplificada e redutora do “fenómeno ritual”, a saber: o “ritual” situa-se numa esfera separada da esfera secular, embora em íntima relação com ela; o “ritual” é valorizado sobretudo nas suas funções externas, ou seja, na sua relação com a organização social das sociedades. O “ritual” é tomado fundamentalmente como um meio performativo ao serviço dos dispositivos políticos de integração social de poder.

Todavia, mesmo a arqueologia corrente admite habitualmente que não é fácil identificar “ritual” no chamado “registo arqueológico”. Difícil não apenas porque a intencionalidade e o sentido são difíceis de capturar em qualquer acção do passado. Mas difícil também e sobretudo porque a “prática ritual” (assumindo-se que tal prática ocorreu no passado pré-histórico) raramente se deixou formalizar em materialidades arqueológicas de conotação específica, e em lugares/tempos autónomos. Lugares sepulcrais e/ou de culto (onde a “prática ritual” nunca é questionada pela arqueologia corrente) são, de facto, uma excepção e a ponta dum icebergue, icebergue cuja forma e dimensão se apresentam globalmente desconhecidas. Embora reconhecendo a importância da identificação e estudo do “fenómeno ritual”, a arqueologia manifesta, assim, um claro desconforto na sua detecção e interpretação.

Logo, em lugares com “arte rupestre”, qualquer que seja a aceção para esta designação, como designar acções em relação com a feitura, redesenho, reuso dos motivos gravados/pintados? Estamos perante “acções rituais”? Nos contextos onde se observam deposições de artefactos e/ou ossos (humanos ou de animais), como separar conceptualmente “acções rituais” (segundo a matriz antropológica anteriormente enunciada) de “acções rotineiras”/estruturadas de deposição”, concebidas — à margem da tradicional dinâmica ritual — para refazer e fortificar o laço social? Cremos que o desconforto da arqueologia ao tentar identificar e interpretar um contexto supostamente “ritual” assenta em algo que ultrapassa as especificidades/constrangimentos do processo arqueológico na representação do passado, em geral, ou na captura da fluidez e fugacidade do ritual, em particular.

Façamos uma brevíssima incursão no conceito de “ritual”.

“Ritual” aparece no léxico arqueológico por inspiração fundamentalmente antropológica, mas inscreve-se numa matriz mais ampla de pensamento ocidental, que opõe ritual a profano/secular. Entenda-se aqui “secular” como sinónimo de “vida-de-todos-os-dias”. O binómio ritual/secular aparece, como se sabe, indissociavelmente ligado ao pensamento moderno ocidental, de raiz cristã, o qual se desenvolveu depois das Luzes, e que teve várias evoluções ao longo dos séculos XVIII, XIX e XX. Joanna Brück (1999, 2001, 2005, 2006) desenvolveu recentemente as implicações de tal dicotomia no pensamento arqueológico do século XX. O pensamento racionalista europeu, moderno, ocidental, de raiz cartesiana, que opõe sujeito a objecto, com base na Razão, estabelece também outras oposições, tais como as de natureza/cultura, simbólico/prático, não-funcional/funcional, irracional/racional ou não-útil/útil. Tendo em conta esta estrutura dicotómica, “ritual” insere-se, para o pensamento ocidental, na ordem do simbólico, do não funcional, do não prático e do não útil, ou seja, do irracional. Assim, “ritual” é tomado como uma acção repetitiva, formalizada, circunscrita no espaço e no tempo, separada da vida corrente, da vida-de-todos-os-dias. Esta última permanece confundida com racionalidade, utilidade, dimensão prática, ou seja, com “cultura”. Ainda que se aceite que o “ritual”, durante a sua efectivação performativa modifica, reactiva (sazonalmente?) identidades e papéis sociais, não se deixa de atribuir à “vida-corrente” (enquanto esfera dissociada da “acção ritual”) o núcleo da operacionalidade da própria vida, do que é produtivo, do que é útil, do que é prático, ou seja, do que é considerado “cultura”. No interior deste programa dualista, o “ritual” cria, momentaneamente, descontinuidade/ruptura para, no momento seguinte, pro-

mover o fortalecimento da “vida-de-todos-os-dias”. “Ritual” surge, assim, como uma espécie de comutador da “vida quotidiana”, que permite a sua reprodução bem-sucedida, mas que não compete, a nível social, com o poder prático das suas rotinas. Esta visão do mundo que privilegia o papel prático, activo, produtivo da vida corrente, por oposição ao papel terapêutico, mas colateral, da “vida ritual”, descola dum paradigma eminentemente moderno/ocidental, que valoriza a “cultura” pela sua produção/eficácia secular.

Face a esta postura dicotómica rígida — que separa “ritual” de “secular” — a antropologia sempre apresentou inúmeros exemplos de clamorosa contaminação da chamada “vida quotidiana” por crenças e gestos simbólicos plasmados em “acções rituais”. A tal ponto que a dicotomia ritual/secular entrou frequentemente, na bibliografia antropológica, em acesa polémica, particularmente no que diz respeito à eficácia/operacionalidade da manutenção de tal binómio. Os antropólogos há muito que sabem que, no amplo leque de “rituais” referenciados pela sua investigação, cabem as principais formas de comunicação e de reforço do laço social. Por isso, abordam o “ritual”, como algo de central, enfatizando o seu carácter eminentemente prático, útil e poderosamente funcional na vida social.

Mas, se a antropologia elege o “ritual” como uma instância central na construção do laço social, não raras vezes se refere ao fenómeno como estando este “diluído/confundido” na chamada “vida quotidiana”. Podemos mesmo afirmar que estamos aqui face a um paradoxo conceptual e metodológico que comporta efeitos importantes na avaliação da operacionalidade do conceito por parte da própria antropologia.

Em muitas sociedades analisadas pela antropologia o “ritual” transcorre no quotidiano com tal força e assiduidade, que se pode questionar da bondade das fronteiras clássicas entre as duas instâncias. De facto, o “ritual” é, não raras vezes, O próprio quotidiano. É neste ponto, em que a antropologia acentua que a linha que separa “ritual” de “quotidiano” é frequentemente muito ténue, ou mesmo inexistente, que a arqueologia, do meu ponto de vista, se deve deter, para questionar, por analogia, o passado pré-histórico: qual o sentido de designar algo como “ritual” que não se descola, em termos formais, da “vida-de-todos-os-dias”? Porque, na verdade, se tudo, num determinado contexto, é “ritual”, então, nada é ritual. Pela simples razão que o conceito “ritual” só sobrevive autonomamente por oposição, no tempo e no espaço, a “profano/secular”. A ausência formal de tal oposição traz, como consequência inevitável, a destituição dos termos de tal equação.

Lembremo-nos das principais razões que levam tradicionalmente a arqueologia (fundamentalmente a pré-histórica) a sentir dificuldade em identificar o “ universo ritual”:

- as acções do passado são vistas como globalmente difíceis de representar em termos de intencionalidade e sentido;
- as “acções rituais” são muitas vezes materialmente invisíveis. A sua estruturação interna (segundo a tipologia de matriz antropológica anteriormente referida) não deixa traço arqueológico (relações materiais invisíveis no espaço e no tempo) em muitos contextos onde terão ocorrido.

Contudo, à luz da própria antropologia, e tendo em conta o que mencionei acima, existe uma outra razão muito mais radical para a dificuldade em qualificar uma acção do passado pré-histórico como “ritual”: nem todas as acções repetitivas, formalizadas, formalmente descontínuas, de âmbito social, se podem incluir num paradigma de subjectivação/racionalidade que pressupõe o binómio ritual/secular.

Creio que se deve formular a questão da identificação de “ritual” (subproblema dum outro mais amplo que é o da representação do passado pré-histórico) da seguinte forma: o

passado, qualquer passado, funcionou segundo padrões de racionalidade/subjectivação que, ao contrário do que somos induzidos a pensar, não nos são “familiares”. Aqui entra uma noção fundamental, que merece ser afluída, que é a de “familiaridade”, enquanto dispositivo de reconhecimento do Outro, e do mundo, em geral. A presença constante, implícita ou explícita, dos conceitos de “familiaridade/estranheza” nos discursos antropológico e arqueológico, requer que nos detenhamos na sua delimitação hermenêutica.

A antropologia começa por simular que se estabelece estrategicamente adentro do terreno da “familiaridade” — enquanto possibilidade de ver o outro como uma variante do eu — para levar tal desiderato até aos limites das possibilidades operatórias. O encontro com o Outro, em toda a sua “indecidibilidade”, em toda a sua “estranheza”, em todo o seu “não-reconhecimento”, acaba por ser, aparentemente, para a antropologia, no final (no começo?) da sua caminhada, o desenlace inevitável, o sentido longamente desejado/ arquitetado, e sempre presenciado com espanto e gozo. O desejo de acesso (?) ao impossível-outro, ao radicalmente outro, que espelharia o desconhecimento de si, constituiu, desde sempre, a aventura e a catarse antropológica. Essa também a sua fonte de sedução, enquanto processo de conhecimento. Mas será que a antropologia visou/visa, na verdade, exercitar uma impossibilidade de conhecimento?

É certo que em determinados sectores da antropologia e da arqueologia emerge uma visão do outro (do passado em arqueologia pré-histórica) que parece estabelecer que esse outro é estruturalmente igual ao eu. Ou seja, que o passado é uma variante próxima do presente, ou, se quisermos, que o passado nos é literalmente “familiar” porque nada o distingue do presente. Esta ideia de mesmidade do passado, ainda que nos pareça hoje obsoleta, impera nas práticas e nos discursos arqueológicos contemporâneos correntes. Tal noção “permite” visualizar o passado de forma imediata, na medida em que assenta numa transposição linear e contínua do presente para o passado.

Em oposição a esta visão anacrónica do passado — “o outro como eu” — alguma arqueologia (na esteira duma certa antropologia) enveredou recentemente, não raras vezes, por negar a possibilidade de acesso ao passado, sublinhando a sua ininteligibilidade absoluta e afirmando peremptoriamente o estatuto da sua total estranheza/alteridade. Atitude não isenta duma espécie de erótica de aniquilação do outro, equivalente ao gozo duma certa autoprivacão de conhecimento.

Contudo, deve-se substituir esta visão aniquiladora do outro (e do passado) por uma outra que postula o reconhecimento do outro (e do passado), como “um outro eu”, ou “como se o outro fosse eu”. Por outras palavras, através dum processo analógico, e através da manipulação dos conceitos de distância e mediação, desenvolve-se a possibilidade de se aceder ao passado “como se fosse um outro presente”, e, desta forma, cria-se uma noção completamente diferente de “familiaridade”. Não a “familiaridade” dum passado igual ao presente, mas a “familiaridade” dum passado análogo ao presente. Neste processo centrado na analogia emerge a necessidade crucial de se conceber a interpretação dos elementos mediadores. O que em arqueologia pré-histórica passa pela leitura e pela discussão da natureza das chamadas “materialidades” (Ingold, 2007; Thomas, 2006–2007).

Creio que a arqueologia pré-histórica tem, assim, de aprender a lidar com um passado-análogo, ou, se quisermos, tem de se refundar no desejo de se abeirar dum passado não-familiar (no sentido dum passado que não é o mesmo que o presente). Tal desejo não deve ter o objectivo escondido de reciclar tal passado, para o tornar “familiar” (passado como se fosse o mesmo) a qualquer preço, mas deve antes procurar delimitá-lo em toda a sua distância, estranheza, irredutibilidade no interior dum dispositivo analógico de conhecimento. Refiro-me a um projecto de aproximação compreensiva/interpretativa a um passado-outro

feito com Desejo, o elemento pulsional do conhecimento, e não com angústia/sofrimento face à necessidade de se ter de cortar compulsivamente o cordão umbilical que estabeleceria supostamente continuidade entre presente e passado.

Do meu ponto de vista, um dos raros contributos para um programa de refundação arqueológica foi dado, ainda no século XX, por Leroi-Gourhan. De facto, a teoria deste grande pensador francês sobre a arte rupestre paleolítica em grutas (Leroi-Gourhan, 1990, 1992) centrou-se numa abordagem contraintuitiva dos padrões cognitivos dos caçadores-recolectores de há 20 000 anos. Ao desenvolver a teoria global do binómio masculino/feminino como elemento estruturante da temática dos signos pintados e gravados em grutas da zona franco-cantábrica, Leroi-Gourhan apontou para a existência (passível de ser reconhecida com os instrumentos de análise do presente) duma outra subjectivação e/ou racionalidade que não a nossa. Subjectivação em que o que se vê quer sempre dizer outra coisa: um cavalo não é literalmente um cavalo, é um signo de conotação masculina, e o bovídeo ou o auroque é um signo de conotação feminina. Independentemente da crítica que se possa fazer à fundamentação desta teoria explicativa dos signos da arte paleolítica, importa realçar a matriz do pensamento estruturalista de Leroi-Gourhan que o levou a tentar encontrar, sob a epiderme do visível, a indecidibilidade do real: padrões cognitivos e perceptivos que faziam parte duma racionalidade que não era, *a priori*, evidente, e que, ainda hoje, não nos é “familiar”. Uma racionalidade que se instala no campo do inominável, do completamente outro, e que se recusa a ser incorporada numa moldura aberta do presente, entendido este como um espelho invertido do passado. Leroi-Gourhan distancia-se do campo minado dos “rituais” que estariam, para outros autores, na base da motivação de tal “arte”, e aborda a estrutura semântica daquela linguagem pictográfica, enquanto pivô duma outra visão do mundo, que ele nem sequer ousa tentar decifrar em termos contextuais. A “arte” paleolítica não vale, instrumentalmente, para Leroi-Gourhan, como suporte/cenário de eventuais “rituais”, antes se ergue como uma outra forma de Ver e de perceber o mundo de há 20 000 anos. Neste paradigma interpretativo não existe espaço para o binómio moderno “ritual/secular”. Tal afastamento relativamente ao tradicional “discurso do ritual” é, obviamente, muito estruturado. O pensamento do autor orienta-se ideologicamente em busca de padrões universais de linguagem que encapsulam contextos singulares. A arqueologia de Leroi-Gourhan não é uma “arqueologia de significados”, mas uma “arqueologia de códigos” padronizados, para os quais não se detêm as chaves da sua abertura. Leroi-Gourhan afronta, para a sua época, com inegável rigor e ousadia, a detecção de códigos-fechados, concebidos originalmente no interior duma outra racionalidade. Códigos que só podem ser apreendidos através dum programa analógico de conhecimento.

Perguntar por uma alternativa a “ritual” ainda significa situarmo-nos no interior do paradigma do ritual/secular. Repudiar tal paradigma implica reestruturar o questionário tradicional sobre as acções do passado, e repensar a nossa construção do mesmo a partir da discussão dos fundamentos do pensamento contemporâneo. Tal reestruturação passa, em primeiro lugar, por aceitar rejeitar o sentimento fácil e perigoso de “familiaridade” com o passado (entendido este como uma variante clonada do presente). Necessidade de corte que tem sido debatida nas últimas duas décadas por arqueólogos como Barrett (1991), Thomas (2004b) ou Brück (1999, 2001, 2005, 2006), entre outros. Trata-se de alertar para a constatação de que a arqueologia pré-histórica ou se reformula nos seus princípios doutrinários e conceptuais básicos, ou se transforma, enquanto matéria de conhecimento, numa mercadoria obsoleta, socialmente e politicamente descartável.

A “arqueologia do ritual”, tal como tem sido concebida, ilustra, de forma inequívoca, uma abordagem anquilosada do passado, que apela à refundação ontológica da disciplina.

Mesmo que não desconhecamos que uma “disciplina” é, como bem acentuou Foucault, na sua aula inaugural no Collège de France, em 1971, um “procedimento de controlo e delimitação do discurso” (Foucault, 1997, p. 18). Refundar a área disciplinar da arqueologia implica refundar a produção do seu discurso.

“A disciplina é um princípio de controlo da produção do discurso. Ela fixa os seus limites pelo jogo duma identidade que tem a forma de uma reatualização permanente das regras. Tem-se o hábito de ver na fecundidade de um autor, na multiplicidade dos comentários, no desenvolvimento de uma disciplina, outros tantos recursos infinitos para a criação dos discursos. Talvez, mas não deixam de ser princípios de coerção; e é provável que não se possa explicar o seu papel positivo e multiplicador, se não se tomar em consideração a sua função restritiva e coerciva.”

Foucault, 1997, p. 28

Porto, Novembro 2010/Junho 2011

BIBLIOGRAFIA CITADA

- AGAMBEN, Giorgio (2006) - *Profanações*. Lisboa: Cotovia.
- BADIOU, Alain (1988) - *L'être et l'événement*. Paris: Seuil.
- BARRET, John C. (1991) - Towards an archaeology of ritual, sacred and profane. In *Proceedings of a conference on archaeology, ritual and religion, Oxford, 1989*. Oxford: University, pp. 1–9.
- BELL, Catherine (1997) - *Ritual: perspective and dimensions*. New York, NY: Oxford University Press.
- BRADLEY, Richard (1991) - Ritual, time and history. *World Archaeology*. London. 23:2, pp. 209–219.
- BRADLEY, Richard (2002) - *The past in prehistoric societies*. London: Routledge.
- BRÜCK, Joanna (1999) - Ritual and rationality: some problems of interpretation in European Archaeology. *European Journal of Archaeology*. London. 2, pp. 313–344.
- BRÜCK, Joanna (2001) - Monuments, power and personhood in the British Neolithic. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. London. 7:4, pp. 649–667.
- BRÜCK, Joanna (2005) - Experiencing the past? The development of a phenomenological archaeology in British Prehistory. *Archaeological Dialogues*. Cambridge. 12:1, pp. 45–72.
- BRÜCK, Joanna (2006) - Death, exchange and reproduction in the British Bronze Age. *European Journal of Archaeology*. London. 9, pp. 73–101.
- DELGADO, Manuel (1988) - Sagrado/profano. In AGUIRRE BAZTÁN, Ángel, ed. - *Diccionario temático de Antropología*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, pp. 591–595.
- DESCOLA, Philippe (2005) - *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- DOUGLAS, Mary (1966) - *Purity and danger*. London: Routledge & Kegan Paul.
- DOUGLAS, Mary (2002) - Preface to the Routledge Classics Edition. In *Purity and danger: an analysis of concept of pollution and taboo*. New York, NY: Routledge, pp. x–xxi.
- DURKHEIM, Émile (1986) - *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- ELIADE, Mircea (1964) - *Tratado de história das religiões*. Paris: Payot.
- ELIADE, Mircea (2006) - *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa: Livros do Brasil.
- FOUCAULT, Michel (1997) - *A ordem do discurso*. Lisboa: Relógio de Água.
- FOUCAULT, Michel (2001) - *L'herméneutique du sujet*. Paris: Seuil; Gallimard.
- FREUD, Sigmund (1965) - *Totem et tabou*. Paris: Payot.
- GADAMER, Hans-Georg (1963) - *Le problème de la conscience historique*. Louvain: Université.
- GIRARD, René (1972) - *La violence et le sacré*. Paris: Grasset.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1998) - *Phénoménologie de l'esprit* (trad. Jean Hyppolite). Paris: Aubier.
- HOCART, Arthur Maurice (2005) - *Au commencement était le rite: de l'origine des sociétés humaines*. Paris: La Découverte.
- HODDER, Ian (1982) - *Symbols in action: ethnoarchaeological studies of material culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- INGOLD, Tim (2007) - Materials against materiality. *Archaeological Dialogues*. Cambridge. 14:1, pp. 1–16.
- INSOLL, Timothy (2004) - *Archaeology, ritual, religion*. London: Routledge.
- LAMBEK, Michael, ed. (2008) - *A reader in anthropology of religion*. London: Wiley-Blackwell.
- LEROI-GOURHAN, André (1990) - *As religiões da Pré-História*. Lisboa: Edições 70.
- LEROI-GOURHAN, André (1992) - *L'art pariétal: langage de la Préhistoire*. Grenoble: Jérôme Millon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1962a) - *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: Presses Universitaires de France.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1962b) - *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (2010) - *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70.
- MARCOS, Maria Lucília; CANTINHO, Maria João; BARCELOS, Paulo, eds. (2011) - *Emmanuel Levinas: entre reconhecimento e hospitalidade*. Lisboa: Ed. 70.
- MAUSS, Marcel (2008) - *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70.
- MORAN, Dermont; TIMOTHY, Mooney (2002) - *The phenomenology reader*. London: Routledge.
- NOLA, Alfonso di (1987) - Sagrado/profano, religião/não-religião. In *Enciclopédia Einaudi*, 12. Lisboa: INCM, pp. 107–110.
- OBADIA, Lionel (2007) - *L'anthropologie des religions*. Paris: La Découverte.
- OTTO, Rudolf (1969) - *Le sacré*. Paris: Payot.
- RAPPAPORT, Roy A. (2001) - *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press.
- SALECL, Renata (2010) - *Choice*. London; New York, NY: Profile Books.
- SEGALEN, Martine (2000) - *Ritos e rituais*. Mem-Martins: Europa-América.
- SHANKS, Michael; TILLEY, Christopher (1992) - *Re-constructing archaeology: theory and practice*. London: Routledge.
- THOMAS, Julian (2004a) - *Archaeology and modernity*. London: Routledge.
- THOMAS, Julian (2004b) - The ritual universe, Scotland, in Ancient Europe. In *The Neolithic and Early Bronze Age at Scotland in their European context*. Edimburgh: Society of Antiquaries of Scotland, pp. 171–178.
- THOMAS, Julian (2006–2007) - The trouble with material culture. In THOMAS, Julian; JORGE, Vítor Oliveira, eds. - *Overcoming the modern invention of material culture*. Porto: ADECAP, pp. 11–23.
- THOMAS, Julian; BRÜCK, Joanna (2001) - Comment, in Monuments, power and personhood in the British Neolithic. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. London. 7:4, pp. 763–766.
- TURNER, Victor Witter (1990) - *Le phénomène rituel: structure et contre-structure*. Paris: Presses Universitaires de France.

Breve comentario sobre la relación de arte rupestre y religión

■ MARÍA CRUZ BERROCAL
IH, CCHS, CSIC.
E-mail: maria.berrocal@cchs.csic.es

RESUMO Este texto recoge algunas de las observaciones que se presentaron en la primera sesión de esta I mesa-redonda, en las que hice una crítica a los estudios de arte rupestre que asocian esta manifestación con prácticas religiosas, la mayor parte de las veces inespecíficas. Este vínculo está generalizado, pero no es necesario y de hecho no siempre ha existido a lo largo de la historia de la disciplina. Se sugiere que, para mantenerlo y justificarlo debidamente, son necesarios argumentos que hasta ahora son débiles o de autoridad, mientras que la asociación del arte rupestre con prácticas económicas y sociales está mucho mejor defendida. El peso de la demostración debería invertirse.

ABSTRACT This text puts together some of the remarks that I presented in the first session of this I mesa-redonda. I made a critical account of rock art studies that necessarily link rock art with (inespecific) religious practices. This association is general, but it is not necessary; in fact, it did not always exist in the history of the discipline. I suggest that, in order to sustain and justify it properly, more arguments are needed. Up to now these arguments are mostly weak or based on authority, whereas the association of rock art with social and economic activities is well demonstrated. The burden of proof should therefore be reverted.

La relación de causalidad entre arte rupestre y religión tiende a ser asumida por una gran parte de la investigación, tanto en arte rupestre como en arqueología en general. La formulación relativamente recientemente de una *Archaeology of religion* (Bertilsson, 1995; Whitley, 2001, 2005; Whitley & Keyser, 2003; Jones, 2003; Trigger, 1999) enfatiza la vinculación: “... David Whitley’s ‘Science and the sacred: interpretative theory in US rock art research’ (...) effectively demonstrates that, as a major component of the archaeology of religion, rock art studies have been opposed to, or ignored by, the prevailing current of processualist thinking in the US. (...) rock art scholars ought to be centrally placed in the process of creating a new archaeological discipline that recognizes religion as both a legitimate and fundamental area of study” (Jones, 2003, p. 78). Efectivamente en la arqueología americana el arte rupestre no había estado necesariamente ligado a la religión hasta que empezó a prevalecer el chamanismo como hipótesis explicativa (ej. Whitley, 2005). En Europa y en otras regiones el arte rupestre tampoco ha sido siempre necesariamente reconocido como un fenómeno religioso (Palacio, 2010; Lewis-Williams, 2006; ver también Balbín & Alcolea, 1999; Balbín, 2007).

Es evidente que el mayor o menor peso de la religión como factor explicativo del arte rupestre se relaciona directamente con los marcos teóricos y la ideología dominantes en cada momento. Simplificando mucho, se podrían proponer quizá cuatro etapas fundamentales: 1) historicismo cultural en los inicios de la investigación sobre arte rupestre, cuando no se acepta su naturaleza religiosa fundamentalmente por motivos ideológicos. Esta misma situación se da en Sudáfrica y otros lugares con comunidades indígenas vivas: la dificultad para reconocer al arte rupestre como una evidencia de la existencia de religión, tanto en la prehistoria como entre comunidades indígenas subyugadas, se remite en última instancia a la dificultad de atribuirles el mismo grado de ‘humanidad’ y ‘evolución’ que los investigadores europeos se autoconcedían, tomándose como término de comparación¹; 2) en Europa esta actitud fue superada, dentro del marco del historicismo cultural, por una especie de universalización de la religión como explicación, que iba

unida a la conceptualización del arte rupestre como un producto natural de la esencia humana, con cualidades estéticas, y sustentado en una capacidad de trascendencia innata al ser humano. En consecuencia, el arte rupestre se tomaba como una expresión de una etnicidad concreta, un pueblo; 3) aproximaciones materialistas al arte rupestre (e.g. Conkey, 1980; Lewis-Williams, 1982; Jochim, 1983; Gilman, 1984; Mithen, 1987, 1991; Rosenfeld, 1997) en las que la religión, aunque puede estar presente, pasa a un segundo plano de la explicación; 4) recuperación de la religión como fenómeno universal en asociación con el arte rupestre. En este contexto debe entenderse la *Archaeology of religion*. Y aunque en general se puede considerar al arte rupestre como un registro privilegiado para acceder al ámbito de lo simbólico, la mayor fuerza de la religión en los estudios de arte rupestre en los últimos años no se debe tanto a sus características innatas, sino más bien al giro interpretativo de la arqueología en general. Funcionalismo y marxismo han sido progresivamente relegados, y ha ganado terreno un pensamiento mucho más enraizado en el individuo: su papel predomina en la actividad artística, frente al anterior peso situado en la sociedad como conjunto. Y la religión, una actividad individual tanto o más que colectiva, según interpretaciones, gana más y más relevancia como explicación final de ciertas manifestaciones, entre ellas arte rupestre. El chamanismo es un buen ejemplo de este proceso (Cruz Berrocal, 2011).

El “giro” hacia la religión no está exento de contradicciones, de las que señalaré solo una: parece fuera de dudas que a estas alturas de la disciplina, la no separación entre lo sagrado y lo profano en sociedades ‘primitivas’ está bien establecida a nivel teórico entre la mayor parte de los investigadores. Ambos ámbitos de realidad se entienden perfectamente imbricados en la cotidianeidad de la gente en el pasado. Además se acepta *a priori* que la religión es una manifestación universal del ser humano y por tanto ocurre en todas las sociedades.

Sin embargo la supuesta imposibilidad de separar las esferas de lo profano y lo sagrado en las sociedades tradicionales queda sólo como un principio teórico que no se aplica a la práctica arqueológica. Es ciertamente habitual observar que cierto tipo de registro arqueológico se utiliza selectivamente para indicar la existencia de vida espiritual o religiosa en las formaciones sociales que se estudian. Esta selección de evidencia juega de hecho con la aceptación de que hay una separación en la sociedad de lo sagrado y lo profano. Por otro lado, la evidencia seleccionada es en muchas ocasiones el arte rupestre.

Pero la relación del arte rupestre con actividades exclusiva o predominantemente sociales o económicas es conocida. Un ejemplo es la pintura rupestre levantina del arco mediterráneo de la Península Ibérica, para la que hay toda una serie de argumentos arqueológicos, paisajísticos e incluso iconográficos (Cruz Berrocal, 2004, 2005), que nos llevarían a considerarlo como un arte ‘profano’. Argumentos iconográficos totalmente excepcionales son insuficientes para tratar al arte levantino como una manifestación religiosa. Se han apuntado algunos aspectos muy concretos, como la proximidad al agua (Beltrán, 1993) para justificar la naturaleza puramente simbólica de este arte rupestre. Pero tanto esta relación como los escasos argumentos iconográficos existentes están descontextualizadas de todas sus demás características.

Esto es en realidad una doble selección de evidencia. Cuáles serían los argumentos que nos permitirían pensar al arte rupestre en general como una manifestación de lo sagrado o religioso, si es relevante hacerlo, es un ámbito que está en realidad sorprendentemente mal desarrollado. Pero no resulta sorprendente si tenemos en cuenta que el mecanismo que funciona en muchos estudios de arte rupestre es un argumento circular por el cual el arte rupestre se caracteriza a través de nociones religiosas, mientras que se pretende probar la existencia de religión a través de la existencia de arte rupestre.

Una precisión es interesante en este punto, relativa a la distinción entre sagrado o religioso, y ritual. Aunque se utilizan como sinónimos, no necesariamente lo son. El ritual implica la existencia de regularidades, por ejemplo, que son susceptibles de estudio arqueológico, y deberían

ser objeto primordial de los estudios de arte rupestre. Ross & Davidson (2006) se aproximan al estudio de lo ritual en el arte rupestre basándose en el trabajo de R. Rappaport: ritual sería “*the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers*” (Ross & Davidson, 2006, p. 305). Enumeran una serie de variables que deben identificarse en el arte rupestre para poder considerarlo producto de rituales: a) invarianza, b) repetición, c) tiempo especializado, d) lugar especializado, e) forma estilizada, f) representación y participación, g) posibilidad de transmitir un mensaje. El arte rupestre (al menos el caso del arte levantino, que apunté antes) obviamente tiende a cumplir esta serie de regularidades, que muestran la existencia de convenciones y normas (en la representación, en el lugar, el momento, en quién lo hace, quién lo observa...), y permiten inferir que se trataba de una actividad regulada y colectiva; es decir, dan información sobre la sociedad que hace el arte rupestre.

La existencia de patrones en el arte rupestre puede interpretarse como el producto de la realización de rituales, pero lo ritual en realidad puede subsumirse en la categoría de institución social. La definición de Rappaport no hace uso de la religión. De hecho considerar al arte rupestre como una institución social no requiere las connotaciones religiosas que habitualmente tiene el concepto de ‘ritual’.

Dentro de la tendencia general en los estudios de arte rupestre que ponen un mayor peso explicativo en el individuo y las experiencias religiosas, el chamanismo ha sido fundamental. No voy a desarrollar aquí con detalle esta hipótesis (ver Cruz Berrocal, 2011) pero sí voy a mencionar uno de sus aspectos, que ya apunté más arriba, y que tiene que ver con la ideología dominante que asume que humanidad y religiosidad van unidas.

Lewis-Williams (2006) critica, correctamente, las antiguas interpretaciones del arte rupestre que, fruto del racismo colonial, querían ver sólo juegos o representaciones sin significado en las pinturas sudafricanas. Pero Lewis-Williams intenta reforzar sus argumentos sobre la importancia del arte rupestre estableciendo una dicotomía falsa: para no caer en las interpretaciones políticamente supremacistas, hay que considerar a las pinturas siempre como hechos religiosos, ya que de otra manera se corre el riesgo de atentar contra la ‘humanidad’ de las gentes que las hicieron. Esta polarización de la interpretación se debe en cierta medida a una posición personal que ha basculado hacia la individualidad y espiritualidad como motores de vida, según he argumentado en otra parte (Cruz Berrocal, 2011), y pone en un dilema moral (falso) a cualquier investigador no afín al chamanismo. Pero básicamente pone a la investigación en un punto poco productivo, condenada a abrazar la interpretación del arte como religión o a ser políticamente incorrecta.

Este ejemplo es probablemente demasiado obvio para ser útil, pero en realidad el problema impregna la mayor parte de la investigación de arte rupestre actual (y permite a Jones (2003) por ejemplo afirmar que el arte rupestre es un componente primordial del estudio de la religión). No hay reflexión sobre la asimilación del arte rupestre con la religión, y las explicaciones de este tipo son irrefutables, basadas muchas veces en argumentos de autoridad. Son asunciones, no resultado de investigación.

En mi opinión la cuestión no sería tanto deshacer el vínculo entre religión y arte rupestre (o inclinar la balanza hacia el lado de lo ‘profano’), como dejar de cargarla sobre el lado de lo sagrado. Mientras que los argumentos a favor de poner al arte rupestre en la esfera de las actividades sociales y económicas son claros, los argumentos para su caracterización como una actividad religiosa son muchos menos, y más elusivos. Requerirían detalle, descripciones más concretas sobre la religión practicada, o bien un reconocimiento claro sobre la imposibilidad de separar lo profano de lo sagrado en sociedades poco estratificadas. Pero en cualquier caso, los argumentos deben refinarse y hacerse explícitos si se pretende dar una explicación religiosa (o de cualquier otro tipo) del arte rupestre.

- 1 Bradley (2009, p. 6) muestra un punto de vista ligeramente distinto: “*The existence of cave paintings raised no problem for those Spanish scholars who accepted the literal truth of the Book of Genesis, but it posed real difficulties for French intellectuals who had adopted an evolutionary model. In fact another issue influenced this debate. Some of the French authorities seem to have been explicitly anti-clerical. This not only influenced their attitudes to creationist beliefs, it coloured their interpretations of the images themselves. Even when their authenticity had been accepted, de Mortillet could not accept that the paintings in French caves had any connection with prehistoric systems of belief. That was because of his personal hostility to religion. He was reluctant to concede that early humans possessed any concept of the supernatural. Like other scholars of his day, he preferred to view these drawings and paintings in wholly secular terms. They were an exemplification of the peculiarly nineteenth-century notion of ‘art for art’s sake’.*”

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- BALBÍN BEHRMANN, Rodrigo de (2007) - El chamanismo cabalga de nuevo. Una propuesta nueva de carácter tradicional sobre el arte prehistórico. Review article: M. Lorblanchet, J. Le Quellec, P. Bahn, H.P. Francfort and G. Delluc (dir.) *Chamanismes et arts préhistoriques. Vision critique*. Ed. Errance, Paris, 2006. *Trabajos de Prehistoria*. Madrid. 64:2, pp. 182–184.
- BALBÍN BEHRMANN, Rodrigo de; ALCOLEA GONZÁLEZ, José Javier (1999) - Vie quotidienne et vie religieuse: les sanctuaires dans l’art paléolithique. *L’Anthropologie*. Paris. 103, pp. 23–49.
- BELTRÁN MARTÍNEZ, Antonio (1993) - *Arte prehistórico en Aragón*. Zaragoza: Ibercaja.
- BERTILSSON, Ulf (1995) - Rock art, recent research and religion. In HELSKOG, Knut; OLSEN, Bjørnar, eds. - *Perceiving rock art: social and political perspectives*. Oslo: Novus Forlag, pp. 207–214.
- BRADLEY, Richard (2009) - *Image and audience: rethinking prehistoric art*. Oxford: Oxford University Press.
- CONKEY, Margaret W. (1980) - The identification of prehistoric hunter-gatherer aggregation sites: the case of Altamira. *Current Anthropology*. Chicago, IL. 21:5, pp. 609–630.
- CRUZ BERROCAL, María (2004) - La investigación del arte rupestre desde la geografía: la pintura neolítica del ámbito mediterráneo de la Península Ibérica. *Trabajos de Prehistoria*. Madrid. 61:2, pp. 41–62.
- CRUZ BERROCAL, María (2005) - *Paisaje y arte rupestre: patrones de localización de la pintura levantina*. Oxford: Archaeopress.
- CRUZ BERROCAL, María (2011) - Analogical evidence and shamanism in archaeological interpretation: South African and European Palaeolithic rock art. *Norwegian Archaeological Review*. Oslo. 44:1, pp. 1–20.
- GILMAN, Antonio (1984) - Explaining the upper palaeolithic revolution. In SPRIGGS, Matthew, ed. - *Marxist perspectives in archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 115–126.
- JOCHIM, Michael A. (1983) - Palaeolithic cave art in ecological perspective. In BAILEY, Geoff, ed. - *Hunter-gatherer economy in Prehistory: a European perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 212–219.
- JONES, Andrew (2003) - Art and contestation: a review of K. Helskog, ed. - Theoretical perspectives in rock art research. Novus Forlag, The Institute for Comparative Research in Human Culture, Oslo, 2001. *Norwegian Archaeological Review*. Oslo. 36:1, pp. 77–80.
- LEWIS-WILLIAMS, James David (1982) - The economic and social context of southern San rock art. *Current Anthropology*. Chicago, IL. 23:4, pp. 429–449.
- LEWIS-WILLIAMS, James David (2006) - The evolution of theory, method and technique in southern African rock art research. *Journal of Archaeological Method and Theory*. New York, NY. 13:4, pp. 343–377.
- MITHEN, Steven J. (1987) - Looking and learning: Upper Palaeolithic art and information gathering. *World Archaeology*. London. 19:3, pp. 297–327.
- MITHEN, Steven J. (1991) - Ecological interpretations of Palaeolithic art. *Proceedings of the Prehistoric Society*. London. 57:1, pp. 103–114.
- PALACIO PÉREZ, Eduardo (2010) - Cave art and the theory of art: the origins of the religious interpretation of Palaeolithic graphic expression. *Oxford Journal of Archaeology*. Oxford. 29:1, pp. 1–14.
- ROSENFELD, Andrée (1997) - Archaeological signatures of the social context of rock art. In CONKEY, Margaret W.; SOFFER, Olga; STRATMANN, Deborah; JABLONSKI, Nina G., eds. - *Beyond art: Pleistocene image and symbol*. Berkeley, CA: University of California Press, pp. 289–300.

- ROSS, June; DAVIDSON, Iain (2006) - Rock art and ritual: an archaeological analysis of rock art in arid Central Australia. *Journal of Archaeological Method and Theory*. New York, NY. 13:4, pp. 305-341.
- TRIGGER, Bruce G. (1999) - Reconnoitring religion. *Cambridge Archaeological Journal*. Cambridge. 9:1, pp. 139-141.
- WHITLEY, David S. (2001) - Science and the sacred: interpretative theory in US rock art research. In HELSKOG, Knut, ed. - *Art and contestation: theoretical perspectives in rock art research*. Oslo: Novus Forlag, pp. 130-157.
- WHITLEY, David S. (2005) - *Introduction to rock art research*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
- WHITLEY, David S.; KEYSER, James D. (2003) - Faith in the past: debating an archaeology of religion. *Antiquity*. York. 77:296, pp. 385-393.