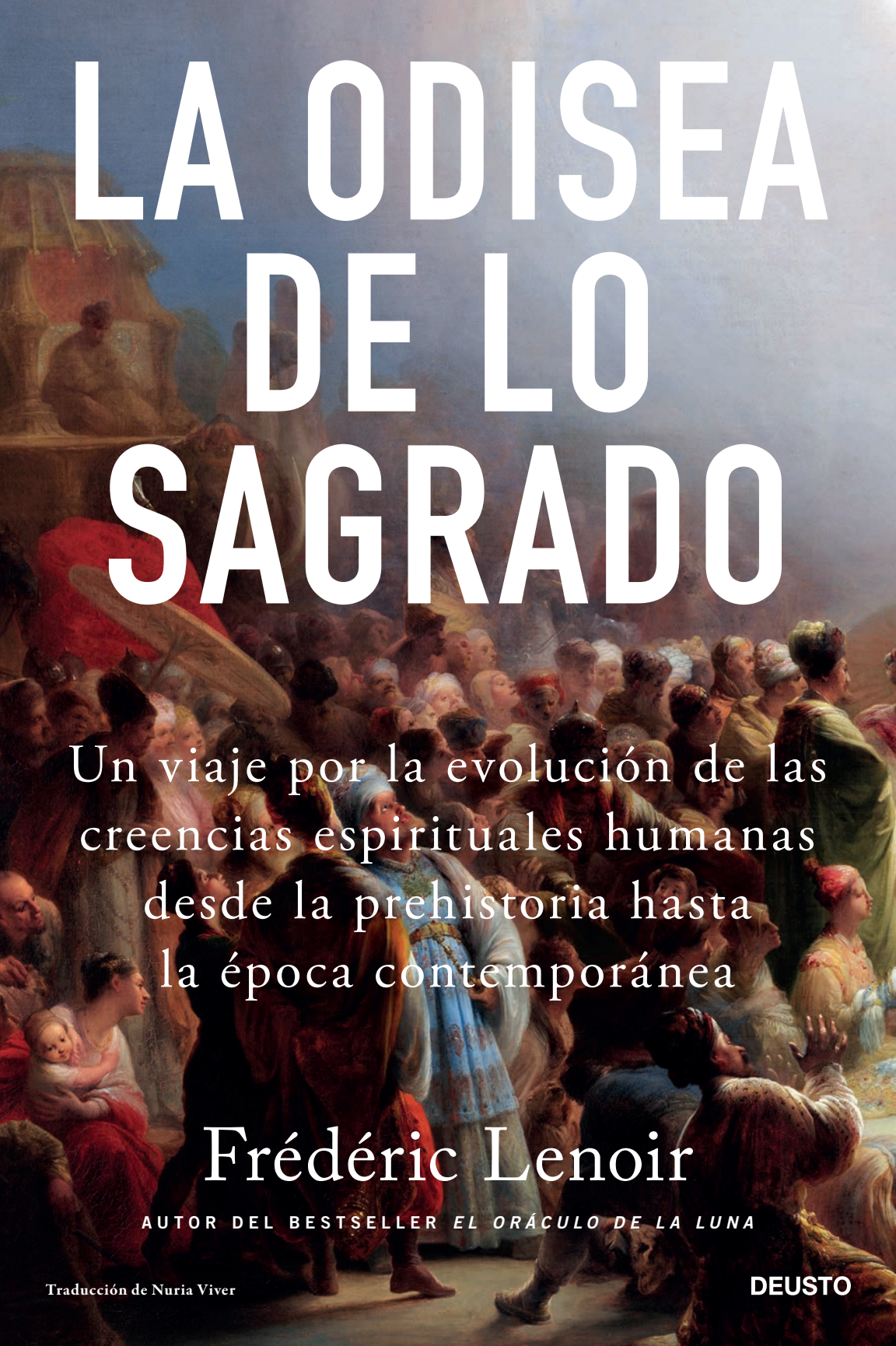




LA ODISEA DE LO SAGRADO

Un viaje por la evolución de las
creencias espirituales humanas
desde la prehistoria hasta
la época contemporánea

Frédéric Lenoir

AUTOR DEL BESTSELLER *EL ORÁCULO DE LA LUNA*

Traducción de Nuria Viver

DEUSTO

La odisea de lo sagrado

Un viaje por la evolución de las
creencias espirituales humanas desde
la prehistoria hasta la época
contemporánea

FRÉDÉRIC LENOIR

Traducción de Núria Viver



EDICIONES DEUSTO

La lectura abre horizontes, iguala oportunidades y construye una sociedad mejor. La propiedad intelectual es clave en la creación de contenidos culturales porque sostiene el ecosistema de quienes escriben y de nuestras librerías. Al comprar este libro estarás contribuyendo a mantener dicho ecosistema vivo y en crecimiento.

En Grupo Planeta agradecemos que nos ayudes a apoyar así la autonomía creativa de autoras y autores para que puedan continuar desempeñando su labor. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

Título original: *L'Odyssée du sacré*

© Éditions Albin Michel, 2023

© Frédéric Lenoir, 2023

© de la traducción, Nuria Viver, 2024

© Centro de Libros PAF, SLU., 2024

Deusto es un sello editorial de Centro de Libros PAF, SLU.

Av. Diagonal, 662-664

08034 Barcelona

www.planetadelibros.com

Diseño de la colección: Sylvia Sans Bassat

Primera edición: octubre de 2024

Depósito legal: B. 15.414-2024

ISBN: 978-84-234-3780-1

Composición: Realización Planeta

Impresión y encuadernación: EGEDSA

Printed in Spain - Impreso en España



Sumario

Introducción	9
--------------------	---

PRIMERA PARTE

La aventura espiritual de la humanidad

1. Prehistoria: los albores de lo sagrado.....	19
2. La inflexión del Neolítico y la protohistoria: el nacimiento de los dioses	43
3. Las religiones del mundo antiguo: mitos, sacrificios y códigos morales.....	67
4. El giro axial: una revolución espiritual	93
5. Magia, brujería y exorcismo.....	145
6. El auge mundial de las religiones de salvación.....	161
7. La inflexión de la modernidad: la creencia despedazada y recompuesta	217

SEGUNDA PARTE

¿Por qué el ser humano es un animal espiritual?

8. Lo divino en nosotros	269
9. Una creencia ilusoria: la crítica materialista	275
10. La experiencia espiritual	291
11. Las neuronas de la fe	313

Conclusión.	339
Bibliografía selecta de Frédéric Lenoir.	361
Créditos fotográficos	363
Agradecimientos	365

Prehistoria: los albores de lo sagrado

¿A partir de cuándo el ser humano desarrolló un sentimiento de lo sagrado o de las creencias y los rituales destinados a vincularlo a un mundo invisible que lo supera? En ausencia de cualquier indicio escrito en el periodo llamado «prehistórico» (se considera que la historia empieza con la invención de la escritura), es muy difícil responder a esta pregunta. Es cierto que la arqueología nos aporta algunos elementos, pero veremos que resulta imposible sacar conclusiones definitivas. No obstante, antes de hablar de esto, conviene recordar las grandes subdivisiones cronológicas de la prehistoria, porque las mencionaremos con frecuencia.

La prehistoria empieza con la aparición del género *Homo* —los australopitecos ya utilizaban herramientas— hace entre 3,3 millones y 2,8 millones de años en África del Este; aproximadamente hace 2 millones de años en China y hace 1,5 millones de años en Europa. Las primeras herramientas utilizadas son cantos rodados tallados. Se designa con el nombre de Paleolítico (edad de la piedra tallada) el largo periodo que se extiende desde la aparición del género *Homo* hasta la gran revolución del Neolítico (unos 8.500 años antes de nuestra era), en la que los humanos cambiaron radicalmente de forma de vida para sedentarizarse y practicar la agricultura y la ganadería. Durante todo el Paleolítico, vivían en pequeños grupos nómadas, o seminómadas, de cazadores-recolectores. Se distinguen cuatro periodos dentro del Pa-

leolítico, en función de la evolución de las herramientas utilizadas. Al Paleolítico arcaico, en el que *Homo* utiliza cantos rodados, le sucede, hace 1,9 millones de años, el Paleolítico inferior, con la aparición de bifaces cortantes, que sirven para cazar animales, preparar los alimentos o confeccionar objetos. El hombre de Neandertal aparece hace unos 450.000 años, y el dominio del fuego se registra en todos los continentes hace unos 400.000 años. El Paleolítico medio empezó hace unos 350.000 años con la aparición de nuevas herramientas, como piedras talladas fijadas a astas de madera, el desarrollo de una artesanía a partir de los huesos de los animales o de marfil, el uso del ocre, etc. El *Homo sapiens* apareció en África probablemente hace unos 150.000 años. Después vino, hace unos 50.000 años, el Paleolítico superior, con la invención de las armas arrojadizas (arcos, azagayas), el desarrollo de la artesanía realizada con cuernos y dientes de animales, la aparición del arte rupestre y las primeras estatuas de Venus. Es también en este periodo cuando el *Homo sapiens* se extendió por todos los continentes y desaparecieron los otros homínidos (como el hombre de Neandertal, unos 35.000 años a. n. e.).

Unos 12.000 años a. n. e., un cambio climático (el final de la era glacial y el ascenso de las aguas) empuja al *Homo sapiens* a salir de las cuevas y construir los primeros pueblos. Este breve periodo transitorio se llama Mesolítico. Después se produce, a partir del 8500 a. n. e., la gran revolución del Neolítico, que impulsa al *Homo sapiens* a cambiar por completo de forma de vida, se sedentariza y empieza a practicar la agricultura y la ganadería. Este cambio, que empieza en Anatolia, se extiende a lo largo de varios miles de años según las regiones del mundo (hacia el 6500 a. n. e. en Grecia, el 5500 a. n. e. en China y el 4500 a. n. e. en América). Aparecen en esta época las herramientas de piedra pulida, el tejido, la alfarería, etc. La población aumenta sensiblemente, los pueblos crecen y se convierten en ciudades, las sociedades humanas aumentan su complejidad y experimentan una jerarquización creciente. Entre el 3300 y 3000 a. n. e., aparece la escritura en Mesopotamia, Egipto y China: es el final de la protohistoria y el principio de la historia. La historia antigua también se divide en dos grandes periodos, que se distinguen según los metales utilizados por los humanos: la Edad del Bronce (hacia el 3000 a. n. e. en Anatolia y el 2000 a. n. e. en China y Europa) y la Edad del Hierro (el 1200 a. n. e. en Anatolia, el 1000 a. n. e. en Europa y el 500 a. n. e. en China). Por último, a veces se califica de «protohistoria» el periodo intermedio que va de la sedentarización a la invención de la escritura (del 8500 a aproximadamente el 3000 a. n. e.).

Los primeros rituales funerarios

De la misma manera, como veremos, que los primeros indicios de creencias en un mundo invisible o sobrehumano son incontestables en el periodo protohistórico, también es difícil tener certezas a este respecto durante el Paleolítico. Algunos historiadores de las religiones y especialistas en la prehistoria estiman que la aparición de las primeras sepulturas en el Paleolítico medio ya constituye la prueba de que los seres humanos prehistóricos creían en la inmortalidad del alma. Pero la mayoría de los especialistas rechazan esta idea o la matizan. Para verlo más claro, conviene distinguir tres cosas: el concepto de sepultura, el concepto de ritual simbólico asociado a la sepultura y el ritual simbólico que refiere a una creencia en la supervivencia del alma después de la muerte.

Recordemos que se han encontrado muy pocos restos humanos que daten del periodo prehistórico. Es lógico, puesto que los cuerpos se abandonaban en su medio natural: los huesos se dispersaban deprisa o eran devorados por los depredadores, como ocurre con todos los animales. El descubrimiento de un esqueleto humano completo tampoco constituye siempre una prueba de la existencia de una sepultura; aunque es raro, un esqueleto puede conservarse y mantenerse intacto si ha sufrido un enterramiento natural (un cuerpo caído en una cavidad estrecha en la que los depredadores no hayan podido devorarlo, por ejemplo). En ocasiones, se descubren también esqueletos de animales prehistóricos que se han conservado perfectamente, sobre todo en zonas heladas.

Hablaremos de *sepultura* cuando exista un acto funerario intencionado, según la definición precisa que da el *Dictionnaire de la Préhistoire*: «Una sepultura es un lugar donde se depositan los restos de uno o varios difuntos y donde subsisten suficientes indicios para que el arqueólogo pueda identificar en este depósito la voluntad de llevar a cabo un acto funerario».⁴ Estos indicios son numerosos: inhumación o cremación, orientación del difunto y colocación de su cuerpo en una posición especial, presencia de vegetales, joyas, ornamentos, ocre, armas, alimentos, objetos, etc. Ninguna sepultura presenta todos estos indicios, pero todas contienen uno o varios. Tienen un significado simbólico: enterrar un cuerpo o quemarlo no significan lo mismo; untarlo de ocre rojo u orientarlo y doblarlo de cierta manera sin duda tienen un significado

4. Leclerc, Jean; y Tarrète, Jacques, «Sépulture», en Leroi-Gourhan, André, *Dictionnaire de la Préhistoire*, Presses Universitaires de France, París, 1994.

particular, al igual que los diversos objetos que se colocan al lado del muerto. Por lo tanto, en el concepto de sepultura, está implicado el concepto de acto funerario que tiene una dimensión simbólica. Esto es lo que nos permite afirmar que sólo existen sepulturas humanas. En efecto, no se encuentra ningún rastro de actos funerarios con esta dimensión simbólica en el resto de animales, ni siquiera en los grandes simios. Los demás animales a veces van a morir a lugares concretos (pensemos en los famosos cementerios de elefantes), pero no entierran ni queman a sus muertos, no los colocan en posiciones específicas, no los cubren de colores ni disponen cosas (piedras, conchas, flores, etc.) a su lado. En suma, sólo el ser humano lleva a cabo ritos funerarios.

Se plantea después la pregunta de saber si estos ritos representan una creencia en la supervivencia del difunto en otro mundo. Para intentar responderla, empecemos por ver rápidamente lo que las excavaciones arqueológicas han revelado sobre las sepulturas de la prehistoria.

Las sepulturas más antiguas

Es difícil datar con certeza la aparición de los primeros ritos funerarios. No cabe duda de que no existe ninguna sepultura del Paleolítico arcaico e inferior. La sepultura más antigua genera debate y dataría de alrededor de 350.000 años a. n. e., es decir, a principios del Paleolítico medio. Se trata de un conjunto de huesos de al menos veintiocho seres humanos encontrados en la cueva de la Sima de los Huesos, en la provincia de Burgos, en España. Las excavaciones, iniciadas en 1976, han demostrado que no se trataba de una vivienda y que los huesos se depositaron allí de manera intencionada. También se encontró una herramienta de piedra: un espectacular bifaz de cuarcita roja veteada que nunca se había utilizado. Si bien la dimensión intencionada de este conjunto de cuerpos no plantea ninguna duda, la dimensión simbólica, por su parte, es pobre: sólo esta herramienta se asocia a los huesos, que están todos mezclados. ¿Nos encontramos en presencia de un simple acto mortuario que pretende deshacerse de unos despojos molestos o de una auténtica práctica funeraria? Es muy difícil decidirlo, y ésta es la razón por la que se considera que las primeras sepulturas verdaderas aparecen más tardíamente, en dos yacimientos de Israel: Mughareh es-Skhul (120.000 años a. n. e.) y Jebel Qafzeh (92.000 años antes a. n. e.). En los dos casos, se trata del *Homo sapiens*, el último género de homínido que apareció en África del Este.

Estamos en presencia de sepulturas en plena tierra de individuos aislados, excepto las de una mujer joven y un niño en el yacimiento de Qafzeh. La posición del adulto parece ser el fruto de una escenificación y se encuentra como en una posición fetal. Otra tumba contiene el cuerpo de un adolescente que fue inhumado con un trozo de asta de cérvido en las manos. En el yacimiento de es-Skhul se encuentra también la tumba de un individuo masculino de edad avanzada, que fue inhumado con una mandíbula de jabalí. La mayor parte de las otras sepulturas del Paleolítico medio que se han descubierto pertenecen a neandertales, sobre todo en Francia y en Irak.



Huesos humanos fosilizados de 90.000 a 100.000 años de antigüedad, cueva de Qafzeh en Nazaret.

Los neandertales enterraban a sus muertos en cuevas o en refugios bajo rocas. En numerosas sepulturas, se encuentran huesos de animales, astas de cérvidos y restos de vegetales. Las sepulturas más antiguas encontradas en Europa se sitúan en Périgord: en la cueva del Roc de Marsal, del yacimiento del Regourdou, en Montignac (a 600 metros de la cueva de Lascaux) y en el gran refugio de la Ferrassie, en Savignac-de-Miremont. Se remontarían a unos 70.000 años a. n. e. Sólo un cuerpo se colocó en posición fetal (en Regourdou). La mayoría se inhumaron con huesos o astas de animales, a veces con objetos, como los tres grandes rascadores que se encontraron en una tumba de la Ferrassie.

Uno de los descubrimientos más conmovedores fue el de la tumba adornada con flores en el yacimiento de Shanidar, en el Kurdistán iraquí (60.000 años a. n. e.). La palinóloga Arlette Leroi-Gourhan ha demostrado la presencia de madera carbonizada, ramitas de efedra, así como una gran cantidad de flores alrededor del cuerpo del difunto (un hombre de entre 30 y 45 años): milenrama, aciano, cardo de san Berna-

bé, *muscari*, malvarrosa y cola de caballo; la mayoría de estas plantas se conocen por sus virtudes medicinales.

Debido a la desaparición del hombre de Neandertal, las sepulturas del Paleolítico superior (a partir del 50.000 a. n. e.) son, sobre todo, de *Homo sapiens* y revelan casi siempre la presencia de numerosos objetos de adorno: cuentas de marfil, conchas, dientes de animales, etc. El yacimiento de Sungir, en Rusia, a 200 kilómetros al este de Moscú, puso al descubierto la sepultura de 26.000 años de antigüedad de dos cuerpos de niños de unos ocho y doce años dispuestos pies contra cabeza. Estaban cubiertos de ocre marrón y rodeados de numerosas armas: nueve venablos, tres puñales y dos lanzas de marfil. Se encontró también una estatuilla de marfil que representa un mamut y otra que reproduce un caballo. Los dos cuerpos están adornados con 250 caninos perforados de zorro polar y 9.900 cuentas de marfil que debían de estar fijadas a las ropas. Teniendo en cuenta que actualmente se necesita más de una hora de trabajo para fabricar una cuenta idéntica, se puede pensar que estos dos niños tenían un estatus social elevado; sin duda, eran los hijos de un jefe de clan importante.



Sepultura de Sungir (26.000 años a. n. e.), Rusia.

¿El hombre del Paleolítico creía en la supervivencia del alma?

Volvamos a la pregunta inicial: ¿las sepulturas de la prehistoria demostrarían la existencia de una creencia en la supervivencia *post mortem*? En su monumental, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, el historiador de las religiones Mircea Eliade afirma: «En resumen, podemos concluir que las sepulturas confirman la creencia en la vida más allá de la muerte».⁵ Esta aserción se basa en tres observaciones princi-

5. Eliade, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, volumen I, Paidós, Barcelona, 1999, p. 33.

pales: el hecho de que numerosos cuerpos estén embadurnados de ocre rojo, color que simboliza la sangre y, por lo tanto, la vida; que algunos cuerpos estén colocados en posición fetal o con la cabeza orientada hacia el este, lo que indicaría la creencia en un renacimiento (el sol sale por el este), y, por último, la presencia bastante frecuente de armas o animales de caza indicaría que los vivos pensaban que el difunto los necesitaría para cazar o alimentarse en otro mundo.

Privilegiando este último argumento, el gran especialista italiano de la prehistoria, Emmanuel Anati, comparte también este punto de vista: «Se puede afirmar sin lugar a dudas que el hombre del Paleolítico medio creía en la supervivencia del alma con respecto al cuerpo».⁶ Cabe señalar que el *Homo sapiens* utilizará después, de manera recurrente, ocre rojo y enriquecerá las tumbas de los difuntos con numerosos adornos, una actitud que refuerza la convicción según la cual nuestros lejanos antepasados creían en una vida después de la muerte. Pero ¿podemos estar seguros? El ocre rojo puede haberse elegido por otras razones: símbolo del amor, color intenso honorífico, etc. Además, la presencia de armas o de alimentos no significa necesariamente que se piense que el difunto los necesitará para cazar o alimentarse en el más allá. También se puede imaginar que estas armas y estos trozos de animales —así como los numerosos adornos, conchas, cuentas, etc.— que manifiestan, sin duda, el afecto de los vivos por el difunto tienen una dimensión honorífica y sentimental.

La colocación en posición fetal de algunos cuerpos sólo concierne a una pequeña minoría de los casos, así como la cuestión de la orientación del cuerpo hacia el este (el sol que reaparece), que es muy aleatoria. Lo innegable es que las sepulturas ponen de manifiesto unos ritos funerarios que indican la importancia que los hombres y las mujeres de la prehistoria concedían a la muerte y el afecto que sentían por sus allegados. También indican la necesidad de un pensamiento simbólico que asocia ciertos elementos (color, objetos) al cuerpo de los difuntos. No obstante, afirmar que este simbolismo es necesariamente de naturaleza religiosa, o que significa forzosamente la creencia en un renacimiento del difunto, sin duda, es ir demasiado deprisa.

Como escribe la arqueoantropóloga y directora de investigación del CNRS, Anne-Marie Tillier: «Si bien las prácticas funerarias indican el carácter eminentemente social de la muerte —dan testimonio, ante

6. Anati, Emmanuel, «Les religions préhistoriques», en Lenoir, Frédéric; y Tardan-Masquelier, Ysé, *Encyclopédie des religions*, volumen I, Bayard, París, 1997, p. 10.

todo, de los usos compartidos por todos respecto a los muertos—, no nos dicen nada de las creencias de los vivos sobre la muerte y un posible más allá».⁷ Opinión compartida por otro especialista, también director de investigación del CNRS, Bruno Maureille, que estima que a partir del año 30.000 a. n. e. «la aparición de ciertas constantes en las posiciones de los cuerpos, la asociación —no sistemática— de ocre, de ciertos objetos, de ofrendas funerarias y de elementos de adorno que tienen valores simbólicos y sociales nos incita a aceptar la idea de que existían rituales funerarios complejos. Y, naturalmente, lo mismo ocurre en el Mesolítico. No obstante, para estos periodos muy antiguos, la hipótesis de que estos rituales se basaban en una creencia en el más allá no compete a las ciencias arqueológicas».⁸ Nada demuestra tampoco que estas creencias no existieran. Entre estas dos posturas opuestas bastante tajantes, tengo tendencia a formular un juicio más matizado: aunque diversos indicios recurrentes (ocre rojo, posición fetal, orientación del cuerpo, presencia de armas o de alimentos) pueden hacer suponer que, a partir del Paleolítico medio, algunos grupos humanos creían en una vida después de la muerte, nada permite, en el estado actual de nuestros conocimientos, asegurarlo con certeza. Aunque la arqueología de las sepulturas no proporcione pruebas sobre esta cuestión, ¿tenemos otros indicios que puedan echar luz sobre las creencias de nuestros lejanos antepasados?

Los cazadores-recolectores y el animismo

Numerosos indicios arqueológicos demuestran que, hasta la transición hacia la agricultura, hace alrededor de 10.000 años, los seres humanos obtenían lo necesario para su subsistencia exclusivamente de recursos salvajes, por medio de la caza, la recolección y la pesca. Estos pueblos nómadas, procedentes de África, se desarrollaron de manera progresiva en todos los continentes. Se desplazaban en función de la caza. Si un territorio no les ofrecía suficientes alimentos o se mostraba hostil (clima extremo, catástrofes naturales), buscaban un entorno más favorable. Sus espacios de vida eran rudimentarios y estaban poco estructurados, tenían que luchar sin cesar para sobrevivir en una naturaleza imprevisible.

7. Tillier, Anne-Marie, *L'Homme et la Mort. L'émergence du geste funéraire durant la Préhistoire*, CNRS Éditions, París, 2009, pp. 7 y 149.

8. Maureille, Bruno, *Les Premières Sépultures*, Le Pommier, París, 2004, p. 122.

Las excavaciones arqueológicas han permitido constatar también que los primeros cazadores-recolectores vivían en pequeños grupos de al menos una decena de personas en cuevas, refugios bajo la roca o cabañas construidas a partir de huesos de mamut. Estos refugios temporales les permitían seguir a los animales de caza y recolectar vegetales según las estaciones del año. Se explotaban todos los recursos naturales a través de la caza, la pesca, la recolección y, a veces, el carroñeo. Es probable que algunas tribus desplazaran su campamento varias veces al año, que otras se agruparan en invierno y se dispersaran en verano, y que otras establecieran un campamento base y desplazaran lejos a un pequeño grupo de cazadores para alimentar al clan.

El clima, demasiado duro durante los diferentes periodos glaciales, impedía que los vegetales crecieran en abundancia. Los alimentos procedían entonces sobre todo de la caza: reno, mamut, caballo, bisonte, uro, foca o caza menor (aves, liebres). Algunos animales también se cazaban por su pelaje, como el oso, el lobo y el zorro. Su piel permitía confeccionar mantas y prendas de vestir. No se desperdiciaba ninguna parte del animal: se utilizaba la carne, la piel, la grasa y los huesos, así como los ligamentos y los nervios para hacer cuerdas. La caza exigía la fabricación de armas: bifaces, lanzas con punta de piedra y jabalinas de madera. Otros materiales de origen mineral, vegetal y animal se transformaban en herramientas o en objetos de arte. Simples pedazos de piedra servían de hachas, se confeccionaban herramientas de filo hechas con lascas trabajadas y se realizaban arcos y flechas.

Como he comentado en la introducción, la evolución de la forma de vida de los seres humanos se correlaciona con la evolución de sus creencias. El primer cambio tuvo lugar con el paso del Paleolítico al Neolítico, cuando el ser humano abandonó su forma de vida tradicional en pequeños grupos de cazadores-recolectores, nómadas o seminómadas, para sedentarizarse y obtener su subsistencia de la agricultura y la ganadería. Esto se correlaciona, como veremos pronto, con una profunda modificación de sus creencias. En ausencia de restos arqueológicos suficientes y fiables, si nos queremos hacer una idea de las creencias de los hombres y las mujeres de la prehistoria, ¿podríamos estudiar poblaciones que vivieran todavía en nuestros días con la misma forma de vida que ellos? Estos pueblos, nómadas o seminómadas, de cazadores-pescadores-recolectores todavía existían a finales del siglo XIX y durante una buena parte del siglo XX. Aunque casi ya no existen en nuestros días, los etnó-

logos han observado durante más de un siglo a estas poblaciones que vivían, sin duda, de manera bastante similar a la de nuestros antepasados de la prehistoria, con algunas excepciones referentes, sobre todo, a la flora y la fauna (ya no hay mamuts, por ejemplo). ¿Nos permitiría el estudio de las creencias de estos pueblos llamados «primitivos» comprender lo que habrían podido ser las creencias de nuestros antepasados lejanos, que vivían más o menos con la misma forma de vida? El ejercicio puede parecer peligroso, pero no deja de ser muy interesante y ofrece una plausibilidad real. Sobre todo, porque los etnólogos con frecuencia han hecho la misma constatación, y esto respecto a tribus que viven en los cuatro rincones del mundo y no tienen ningún contacto entre ellas, de que estos pueblos primitivos comparten una creencia común: el animismo.

El animismo y el chamanismo

El término lo acuñó en 1871 el antropólogo Edward Tylor en su obra *Primitive culture*. Se puede definir el animismo como la creencia según la cual todos los seres vivos, pero también los elementos naturales, están animados por un alma, un espíritu o una fuerza vital invisibles. La tesis de Tylor suscitó un profundo interés, aunque también se criticó, sobre todo por el carácter colonial del científico, que pretendía demostrar que esta creencia «primitiva» había sido superada por el politeísmo y, sobre todo, por el monoteísmo, mucho más racional y adulto. Este juicio de valor acabó con el uso de la palabra *animismo* en la comunidad universitaria y se prefirió emplear otros vocablos para describir la misma realidad, como el de *chamanismo*, al que volveré pronto.

Sin embargo, entre los antropólogos contemporáneos, algunos han intentado rehabilitar y enriquecer el concepto de animismo, como Philippe Descola en su obra *Par-delà nature et culture* (2005). Para él, el animismo se basa en esta afirmación: semejanza de las interioridades y diferencia de las fisicalidades entre humanos y no humanos (animales, vegetales, espíritus, objetos). Aunque su apariencia y sus costumbres sean muy diferentes, los animales, las plantas y los elementos naturales (agua, fuego, aire, rocas, montañas, etc.) poseen un alma o un espíritu y, por lo tanto, una interioridad similar a la de los seres humanos: emociones y sentimientos, conciencia, memoria, deseos, aptitud para comunicarse, etc. Por consiguiente, es posible comunicarse con ellos —hablarles y escuchar sus mensajes—, pero, como no poseen la misma forma de

lenguaje que nosotros, sólo podremos comprenderlos a través de los estados modificados de conciencia, inducidos sobre todo por el trance y la ingesta de ciertas plantas alucinógenas.

Para comprender mejor estas creencias, me basaré aquí principalmente en los trabajos de Roberte Hamayon, una gran etnóloga francesa que ha observado a los pueblos de cazadores-recolectores de Siberia, un lugar frío donde el clima es parecido al de los periodos glaciales del Paleolítico en Europa. «El cazador alimenta a sus *ongon* [objetos que representan a los espíritus de los animales] a título preventivo, para que no perturben el curso de la caza o la pesca, no asusten a los animales y no enmarañen las redes», escribe la etnóloga.

A menudo, los alimentan en silencio; si se pronuncian palabras es en forma de orden, no de plegaria [...]. En caso de claro éxito, el cazador da las gracias a sus *ongon* con alimentos y buenas palabras, los halaga y los distrae para estimular sus buenas disposiciones; en caso de infortunio, redobla sus esfuerzos para hacer presión sobre ellos, pero también, si el infortunio persiste, puede enojarse con el *ongon* que sospecha que no hace caso de su buen trato, lo injuria, lo priva de alimento, lo azota o directamente lo destruye [...].⁹

Esta escena cotidiana entre los evenki, pueblo de cazadores-recolectores del bosque siberiano que pretendían actuar sobre los espíritus de los animales honrándolos, es típica de los pueblos de cazadores-recolectores y de la relación que intentaban establecer con los espíritus de los animales que cazaban. Una de las funciones principales del miembro de la tribu, que tiene capacidades para ver y hablar con los espíritus, consiste en ganarse a los espíritus de los animales antes de la caza y darles las gracias después de la caza. Porque, aunque el cazador-recolector se considera como un igual al animal, igualmente, tiene que matar a sus presas para sobrevivir. Expolia a la naturaleza al recoger plantas y extrae sus recursos naturales. Esta deuda lo convierte en deudor ante los espíritus. Además, se instauran rituales para mantener esta relación de forma duradera, facilitar los intercambios y proteger a los que los realizan de los golpes de la suerte.

Entre los evenki de Siberia, cuya forma de vida tradicional perduró hasta la década de los treinta, el chamán es el intermediario entre el

9. Hamayon, Roberte, *La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Société d'ethnologie, Nanterre, 1990, pp. 407 y 408.

mundo terrestre y el de las «almas». El término *chamán* apareció en 1675 en los escritos de un sacerdote ortodoxo ruso exiliado en Siberia y se expandió a los demás pueblos siberianos antes de propagarse al resto del mundo a finales del siglo XIX. Se formó con verbos que designan movimientos rituales: *agitarse*, *mover los pies* (raíz de la palabra *sama* en lengua tungús), *dar saltos*, *saltar* (en yakuto) o *dar cabezazos* (en buriato). Estos verbos evocan el concepto de juego e ilustran la escenificación del chamán y de los participantes que, durante los rituales, imitan los comportamientos de los animales.

El chamán (o la chamana) negocia con los espíritus para asegurar una buena caza, permitir el nacimiento de un niño o la curación de un miembro de la tribu. La subsistencia del grupo depende de estos intercambios. Se ponen en marcha prácticas codificadas antes de la caza para conseguir animales.

Dejan que el oso se acabe la presa empezada e incluso algunos tunguses evenki llegan a disponer en el suelo las espinas de pescado más finas destinadas a los ratones, como para contribuir a la cadena alimentaria, porque, en cierta manera, vivir de la caza impone integrarse en ella —escribe Roberte Hamayon—. En efecto, la vida de caza se basa en la utilización de medios simbólicos para establecer unas relaciones con las especies animales que justifiquen el consumo humano de su carne. Estas relaciones se conciben a partir del modelo de las relaciones de los humanos entre sí. Son posibles gracias a la idea de que el cuerpo del animal, como el del ser humano, está «animado» por un componente espiritual, que se acostumbra a llamar respectivamente «espíritu» y «alma» [...]. Ser presa para los espíritus de las especies salvajes es el precio de la vida vivida y la garantía de la vida futura de los descendientes. De ahí, la ambivalencia general, ya que todos son unas veces devoradores y otras devorados. El consumo mutuo de los animales salvajes y los humanos aporta la vida y la muerte alternativamente a unos y otros, alternativamente compañeros y objetos de intercambio entre ellos.¹⁰

Los cazadores conceden un valor ritual a los huesos de animales, en especial a los cráneos, que encerrarían las almas. Los huesos de los animales de caza se reúnen y se colocan en un lugar alto para que el espíritu del animal pueda volver a la vida y dar nueva carne, o bien se meten en

10. Hamayon, Roberte, «L'idée de "contact direct avec des esprits" et ses contraintes d'après l'exemple de sociétés sibériennes», *Afrique & Histoire*, 6 (2006), pp. 13 y 14.

una bolsa que se cuelga de un árbol. Se han encontrado numerosos huesos de oso en cuevas paleolíticas, lo cual hace pensar en la posibilidad de ofrendas o rituales.

Los inuit establecen reglas para asegurarse de que la caza se desarrolle bien: la prohibición de cazar durante tres días después del fallecimiento de un ser humano o de consumir simultáneamente animales marinos y terrestres. Si no se respetan las reglas, como la prohibición de entrar en contacto con sangre menstrual, entonces las catástrofes se abaten sobre las tribus: inundaciones, sequías, enfermedades y muerte. Cuando los rituales no son suficientes para calmar la cólera de los espíritus, el chamán toma el relevo. Intenta determinar lo que ha causado esta cólera: un rito de caza no respetado, un tabú transgredido. Recibe ayuda de espíritus auxiliares, el «espíritu animal», «aquél con el que sueña» entre los indígenas de América del Norte, una hembra de alce o de reno en Siberia. En otras sociedades chamánicas, elementos naturales como la lluvia o un arcoíris actúan como auxiliares.

El chamán, mediador en todos los sentidos del término, confiesa, cura a los enfermos y viaja al mundo invisible. Entra en relación con el reino animal por medio de cantos, fórmulas y rituales. Los cazadores-recolectores de Melanesia, Eurasia y Europa Oriental, y los indígenas de California practican la «danza circular» para asegurar la abundancia de caza o calmar el alma de un animal muerto. Todo tipo de espíritus guardianes habitan el imaginario de las tribus, como el «señor de las fieras», que protege al tiempo a los cazadores y al animal de caza. Los evenki de Siberia respetan unos rituales cotidianos para actuar sobre los espíritus que pueblan su entorno. No matan a sus presas sin haber negociado previamente: a cambio de una vida animal, se ofrecerá la fuerza vital de un hombre. De esta manera, el cazador no «mata», «obtiene» una presa que ha negociado con los espíritus animales. Como explica el sociólogo de las religiones Yves Lambert, «se podría hablar de una lógica del “tomador-tomador” en la que se toma antes de tener que devolver, por oposición a la lógica del “dador-dador” que caracteriza a las religiones posteriores, en que se ofrece antes de recibir».¹¹

Estos intercambios recíprocos permiten al ser humano asegurar su subsistencia y, a la vez, expiar su culpabilidad y encontrar un sentido a las grandes cuestiones de la existencia, como el envejecimiento, el nacimiento y la muerte. Según Roberte Hamayon:

11. Lambert, Yves, *La Naissance des religions. De la préhistoire aux religions universalistes*, Armand Colin, París, 2007, p. 58.

Hay que contrarrestar la apropiación de la presa con una donación a cambio, transformarla en un momento de un sistema de intercambio. Este intercambio se concibe de manera muy concreta: igual que los humanos se alimentan de la presa, los espíritus de los animales salvajes se supone que consumen la fuerza vital de los humanos, devorando su carne y chupando su sangre. Por esta razón, los humanos tienen que perder su vitalidad a lo largo de los años y acabar por morir, y por esta misma razón, no se busca a alguien que se ha perdido en el bosque o se ha ahogado en una corriente de agua: se cree que los espíritus respectivos se habrán resarcido ellos mismos por el animal o el pez tomado por los humanos.¹²

Los cazadores-recolectores alimentan unas relaciones muy estrechas con los animales y sus espíritus, cuyas escenas bestiales reproducen, como combates, durante sesiones de trances o danzas. El chamán también puede actuar como si él mismo fuera un animal. Se atavía con una piel de animal, lleva un traje con mangas anchas para recordar las alas de un pájaro, simula el celo o el combate de machos rivales. Entre los evenki de Siberia, los rituales de «renovación de la vida» ponen en escena cazas imaginarias del reno y reproducen los ciclos de la vida. En la selva ecuatorial, los pigmeos ofrecen danzas y cantos a la selva para que se muestre de nuevo benefactora. El concepto de interdependencia es una ley tácita. Estos pueblos comulgan con el mundo sin tener que recurrir a las plegarias o los sacrificios.

Si bien todos los pueblos de cazadores-recolectores comparten la misma concepción del mundo invisible, algunos de ellos se diferencian porque creen en la movilidad de las almas y los espíritus. Por ejemplo, un difunto puede reunirse en el más allá con las almas de los animales sacrificados durante su entierro, como ocurre entre los amerindios wayú, que viven en la frontera de Colombia y Venezuela. El alma de un ser humano muerto puede penetrar el espíritu de un animal y el alma de un animal puede atormentar a un ser humano.

En estas sociedades tradicionales, el éxtasis desempeña un papel importante, como resume Mircea Eliade:

Ello [el éxtasis de tipo chamánico] implica, por una parte, la creencia en un «alma» capaz de abandonar el cuerpo y de viajar libremente por el mundo, y, por otra parte, la convicción de que durante ese viaje el alma puede reco-

12. Hamayon, Roberte, *op. cit.*, p. 14.

nocer a ciertos seres sobrehumanos y pedirles ayuda o bendiciones. El éxtasis chamánico implica además la posibilidad de «poseer» los cuerpos de los seres humanos, es decir, de penetrar en ellos, así como la de «ser poseído» por el alma de un muerto o de un animal, por un espíritu o un dios.¹³

De ahí el papel fundamental del chamán: además de su función de sanador, también es un sacerdote anticipado, un «profeta» que viaja por los otros mundos para comunicarse con los espíritus. Sus poderes son múltiples: puede transformarse en animal, como hemos visto anteriormente, pero también actuar sobre los elementos naturales (calmar el viento, hacer llover) según las necesidades de la tribu. En suma, negociar con los espíritus que rigen la vida de los seres humanos. La familia de un enfermo o de un difunto llama al chamán, o lo convocan los espíritus para corregir un desequilibrio.

Los rituales chamánicos se practican individual o colectivamente, en lugares simbólicos (montaña, lago, bosque) o en la plaza del pueblo. El chamán entra en contacto con los espíritus a través de los cantos y el ritmo de los tambores, pero también por medio de plantas alucinógenas, como la ayahuasca. Su misión consiste en volver a colocar al participante o el enfermo, cuya alma se ha extraviado o le ha sido arrebatada por malos espíritus, en el centro del universo. También puede ocurrir que tenga que visitar a los muertos para recuperar un alma perdida o para acompañar la de un difunto fallecido en condiciones hostiles a los espíritus, asegurándose así de que no regresará para atormentar a los humanos. Para ello, entra en trance, un estado modificado de conciencia causado por el transporte de su alma al más allá, al encuentro de los espíritus que se supone que lo ayudarán. El chamán grita, se agita y se desplaza a la manera del espíritu animal visitado; a veces, sufre convulsiones. En algunos casos, lo atan para garantizarle un regreso entre los humanos. Una vez que regresa de sus «sueños», el chamán ofrece el relato de este periplo a través de visiones o revelaciones, los mensajes codificados de los espíritus que actúan como prescripciones. El trance es la puerta de entrada del mundo invisible: gracias a este viaje cósmico, el chamán pone fin a los trastornos naturales y repara al ser vivo. También es el que dirige el rito del *girkumki* entre los evenki, un ejemplo típico de ritual-simulación, en el que el chamán adquiere la apariencia de un cérvido hembra para atraer a la presa macho. En otros ritos de los evenki, como el rito anual de la «renovación de la vida», se invita a los miembros de la tribu a hacer

13. Eliade, Mircea, *op. cit.*, p. 50.

ofrendas de alimentos o peticiones a figuritas que representan al animal que quieren conseguir.

Dotar a las fuerzas de la naturaleza de poderes espirituales

Como escribe el etnólogo contemporáneo Michel Perrin: «El chamanismo es uno de los grandes sistemas creados por la mente humana, de manera independiente en diversas regiones del mundo, para dar sentido a los acontecimientos y para actuar sobre ellos».¹⁴ Dotar a las fuerzas de la naturaleza de poderes espirituales: esta creencia se encuentra muy probablemente en la mayoría de las civilizaciones prehistóricas, cuya supervivencia depende de la naturaleza. Contrariamente a las sociedades neolíticas, que establecen de manera progresiva una relación de dominación de la naturaleza, en el Paleolítico y el Mesolítico, sin duda, los cazadores-recolectores se perciben como las tribus de cazadores-recolectores que hemos podido observar, como una especie animal entre otras. Para sobrevivir en su entorno, el cazador-recolector desarrolla un conocimiento profundo de la naturaleza: observa los ritmos de las estaciones, las migraciones de las aves y los movimientos de los animales de caza. La naturaleza es valiosa: le permite sobrevivir. «La tierra es nuestra abuela y es sagrada. Cada paso que se da sobre ella debería ser una plegaria», declaró el siux Oglala Black Elk en el siglo XIX. Puesto que todo lo que existe (humanos, animales, plantas, minerales) posee un espíritu o un alma, todos los seres pueden tener interacciones con los humanos, que son simples huéspedes de la naturaleza, de la misma manera que los animales, los vegetales o los minerales. Los elementos naturales dotados de espíritu pueden manifestarse como terriblemente poderosos, incluso maléficos. Sin embargo, siguen siendo iguales a los humanos, con un funcionamiento similar: los espíritus tienen necesidades vitales y emociones. Ellos también tienen que comer, ellos también experimentan sentimientos, buenos o malos, y negocian con los humanos para cubrir sus necesidades. Se establece una interacción perpetua entre los mundos visible e invisible, entre lo natural y lo sobrenatural.

A lo largo de toda la prehistoria, el ser humano se vuelve cada vez más inventivo, pero le faltan conocimientos científicos para explicar el devenir del mundo. ¿Por qué el sol desaparece? ¿En qué circunstancias

14. Perrin, Michel, *Le Chamanisme*, Presses Universitaires de France, París, 1995, p. 5.

se desencadena una tormenta? ¿Qué es lo que provoca la lluvia? Sin duda, para tranquilizarse frente a los avatares de la naturaleza y explicar los misterios que los rodean, los pueblos de cazadores-recolectores dotan de una conciencia a las fuerzas que se les escapan. Dan una sustancia al mundo invisible, atribuyendo poderes sobrenaturales a los seres y los elementos naturales. Pero también parece, al menos en lo referente a los chamanes, que tengan una experiencia particular de ese mundo invisible. Es como si «experimentaran» lo sagrado, mientras que los sacerdotes de las sociedades antiguas lo «harán» a través de los rituales sacrificiales, según la propia etimología de la palabra *sacrificio* ('hacer sagradas las cosas'). Es difícil saber si fueron estas experiencias vividas lo que dio origen a las creencias animistas, o bien a la inversa, ya que ambas están totalmente imbricadas. El caso es que nuestros antepasados alimentaban muy probablemente unas creencias similares a las de los pueblos de cazadores-recolectores más cercanos a nosotros y un mismo vínculo sagrado con la naturaleza, y compartían, sobre todo, tres comportamientos específicos: un sentimiento de unión e interdependencia con la naturaleza; una visión igualitaria entre todos los seres vivos, y unos ritos de identificación-simulación para comunicarse con los espíritus. Consideremos ahora, a la luz de las creencias y las prácticas de los pueblos cazadores-recolectores, los descubrimientos arqueológicos más sobrecogedores del periodo prehistórico: el arte parietal.

Arte rupestre y arte parietal

La expresión *arte rupestre* (del latín *rupes*, 'roca') designa el conjunto de obras de arte realizadas por el ser humano en rocas, generalmente al aire libre. Emmanuel Anati registró en 2003 alrededor de 45 millones de pinturas y grabados en rocas distribuidos en 170.000 yacimientos de 160 países. Dos tercios de ellos proceden de sociedades de cazadores-recolectores y el resto es obra de pastores y agricultores. «Son los archivos más voluminosos que posee la humanidad sobre su propia historia antes de la invención de la escritura», escribe Anati, que no vacila en calificar los yacimientos de arte rupestre, sobre todo las cuevas, de «catedrales» en el sentido religioso del término.¹⁵ Conviene destacar, dentro de este arte rupestre, el arte parietal (del latín *parietalis*, 'relativo a las paredes'), un arte en paredes de cuevas en el interior, que aparece en el

15. Anati, Emmanuel, *Origini dell'arte e della concettualità*, Jaca Book, Milán, 1988.

Paleolítico superior y del que sólo se han descubierto unos cientos de yacimientos. Las pinturas parietales figurativas más antiguas se encontraron en la isla de Célebes, en Indonesia, en la cueva de Leang Bulu Sipong; se han datado con uranio-torio de 43.900 años a. n. e. En Europa, principalmente en Francia y en España, se registran unas 350 cuevas adornadas que datan del Paleolítico superior. Las más antiguas son la cueva del Castillo (40.000 años a. n. e.), en la comunidad autónoma de Cantabria, y la cueva Chauvet, en Vallon-Pont-d'Arc, en Ardèche (36.000 años a. n. e.), y la más conocida por el gran público sin duda es la de Lascaux, en Dordoña (17.000 años a. n. e.).

A pesar de la diversidad de lugares y épocas (*grosso modo* de 40.000 a 15.000 años a. n. e.), este arte parietal prehistórico, que se ha podido preservar gracias a su localización en cavidades profundas y oscuras, presenta numerosos puntos comunes: preeminencia de los animales, sobre todo de grandes especies, bisontes, caballos, renos, etc.; en cambio, muy pocas representaciones humanas, excepto las huellas muy frecuentes de manos; presencia de criaturas compuestas (medio humanas y medio animales); abundancia de signos geométricos y escasez de escenas. Además de los dibujos y las pinturas, se observa también la inserción de esquirlas óseas en las fisuras de las paredes. La recurrencia de estos indicios y su permanencia durante varias decenas de milenios en lugares muy diversos ponen de manifiesto la identidad de las estructuras de pensamiento durante todo el Paleolítico superior, al menos en Europa. ¿Esto nos permite comprender las creencias y los mitos de los que pintaron las paredes de las cuevas? El tema genera un vivo debate entre los prehistoriadores desde hace más de un siglo.

El arte por el arte

La primera teoría, que continúa teniendo partidarios, es la del arte por el arte: estas obras no expresan ninguna creencia, sólo manifiestan el sentido artístico de sus autores a través de un mensaje puramente estético. Esta interpretación se basa en un argumento sólido: la mayoría de las pinturas se nos presentan como bellas y conmovedoras, y traducen un elevado dominio del dibujo, las proporciones y la técnica utilizada.

Por ejemplo, en Lascaux, existe un bisonte pintado en una zona elevada que parece deformarse cuando se mira de frente, pero cuyas proporciones son perfectas visto desde abajo. Esta teoría suscitó con mucha rapidez numerosas críticas: ¿por qué ir a recluirse en el fondo oscuro de

las cuevas, a veces de muy difícil acceso, para pintar unas obras que casi nadie podía ver? Además, ¿por qué no representar escenas de la vida de los humanos y de su entorno (los paisajes están totalmente ausentes)? Por otra parte, las observaciones etnológicas efectuadas a lo largo de los siglos XIX y XX en los pueblos primitivos de cazadores-recolectores mostraron que las representaciones de su arte siempre tenían relación con prácticas culturales, lo cual revelaba sus creencias religiosas. ¿Por qué no ocurriría lo mismo entre los cazadores-recolectores de la prehistoria?



Pinturas murales paleolíticas en la cueva de Chauvet, en Vallon-Pont-d'Arc.

Totemismo y magia de la caza

A esta teoría del arte gratuito, le siguió la del totemismo, práctica que se podía observar en algunos pueblos primitivos: un grupo humano establece una correlación estrecha entre él y una especie animal, que se convierte en su tótem, al que atribuye poderes y al que venera (en especial se abstiene de cazarlo). Esta teoría suscitó tantas objeciones como la del arte por el arte: los animales más representados en algunas cuevas (deberían ser los animales totémicos del grupo que los ha pintado) a veces se muestran heridos por armas arrojadizas y, sobre todo, ninguna cueva importante con pinturas se dedica a una sola especie animal, como se podría esperar en caso de elegir un animal como tótem. Así que

se elaboró una teoría más verosímil, la de la «magia de la caza», según la cual, actuando sobre la imagen, se cree poder actuar sobre el sujeto representado. Como escribía en 1924 uno de sus promotores, Henri Bégouën, partiendo de las observaciones de los etnólogos sobre los pueblos primitivos: «Se puede, pues, admitir que los hombres primitivos creían también que el hecho de representar a un animal ya lo colocaba, en cierta manera, bajo su dominio y que, al adueñarse así de su figura, de su doble, podían apoderarse del propio animal con mayor facilidad».¹⁶

Esta interpretación tiene el mérito de explicar la diversidad de animales representados, puesto que algunos se cazan, y estas pinturas están hechas en el fondo de cuevas oscuras, porque no estaban destinadas a ser vistas, se trataba sólo de influir de manera mágica sobre la realidad a través de la representación. El objetivo habría sido actuar sobre la caza, multiplicar los animales o también eliminar a los animales dañinos. De todos modos, esta teoría, seductora en muchos sentidos, presenta dos inconvenientes importantes. En primer lugar, las excavaciones arqueológicas hechas en las entradas de las cuevas adornadas, en los refugios bajo roca o en las cuevas asociadas a éstos muestran que los animales consumidos no siempre se corresponden con los animales dibujados, como debería ocurrir según la teoría de la magia de la caza. En segundo lugar, esta teoría que pretende ser global no tiene en cuenta en absoluto las otras numerosas representaciones visibles en las cuevas: manos, humanos, animales compuestos, etcétera.

La interpretación estructuralista

Ante todas estas dificultades, a partir de mediados de la década de 1960, se renuncia a encontrar una explicación global. Una amplia mayoría de los especialistas están de acuerdo sobre la dimensión religiosa o mágica del arte parietal, a la vez que renuncian a comprenderla. Surge entonces, en la perspectiva estructuralista dominante de la época, el análisis de las estructuras de la organización de las cuevas, evitando a partir de ahora cualquier comparación con los pueblos primitivos. Bajo el impulso de dos eminentes especialistas, Annette Laming-Emperaire y André Leroi-Gourhan, se clasifican todas las obras según los temas abordados, su distribución espacial, su eventual asociación con otras pinturas, la morfología de

16. Bégouën, Henri, «La magie aux temps préhistoriques», *Mémoire de l'Académie des sciences, inscriptions et belles-lettres de Toulouse*, tomo 2, 12 (1924), p. 423.

las paredes en las que están pintadas, etc. Por primera vez, se recurre a la estadística. Esta clasificación minuciosa y metódica aporta progresos considerables, en especial, la confirmación de que animales y signos no están repartidos de manera aleatoria. Se descubre, por ejemplo, que los grandes bovinos y los caballos dominan ampliamente y con frecuencia están asociados. Algunos ven en ello una lógica simbólica binaria basada en la diferenciación sexual, pero no todos están de acuerdo sobre cuáles, caballos o bovinos, representarían el principio masculino y el principio femenino. La única verdadera conclusión a la que es posible llegar es que se puede considerar, como explica André Leroi-Gourhan, «el conjunto del arte paleolítico como la expresión de conceptos sobre la organización natural y sobrenatural (que sólo podía formar un todo en el pensamiento paleolítico) del mundo vivo».¹⁷ Las creencias y la intención de los autores de estas obras siguen siendo todavía enigmáticas, así como las razones que los impulsaron a pintar en el fondo de cuevas no habitadas.

La hipótesis chamánica

Para intentar aportar una respuesta a esta cuestión, algunos especialistas, en la década de 1950, basándose en la observación de los pueblos primitivos, habían emitido la hipótesis de creencias y rituales chamánicos. Es el caso, en especial, de Mircea Eliade y del arqueólogo de la prehistoria alemán Horst Kirchner. Este último propone una interpretación chamánica de una de las escenas más famosas de Lascaux, la de una galería inferior de muy difícil acceso donde se ve a un bisonte herido que dirige los cuernos hacia un hombre tumbado, aparentemente muerto, que tiene una cabeza de pájaro. Su arma está apoyada contra el vientre del animal. Cerca del hombre, se encuentra un pájaro sobre una pértiga que es idéntico a la cabeza del hombre.

La escena se ha interpretado generalmente como una escena de caza: el hombre ha recibido una herida mortal después de haber destripado al bisonte. Pero ¿cómo explicar que tenga la misma cara que el pájaro que se encuentra a su lado sobre una pértiga? Kirchner propuso ver en ello una escena chamánica: el hombre no está muerto, sino en estado de trance y unido a su espíritu protector (el pájaro) durante su viaje extático, en el que llama al espíritu del bisonte que va a cazar.

17. Leroi-Gourhan, André, *Prehistoria del arte occidental*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1968.



Bisonte herido y hombre con cabeza de pájaro,
cueva de Lascaux, entre 17.000 y 15.000 años a. n. e.

Otros especialistas, como Andreas Lommel, recuperaron esta teoría chamánica, pero no tuvieron mucho eco y hubo que esperar hasta finales de la década de 1980 para que la hipótesis chamánica tomara más cuerpo, con los trabajos del prehistoriador sudafricano David Lewis-Williams. Este arqueólogo especialista en arte parietal estudiaba en paralelo las costumbres de un pueblo primitivo de Sudáfrica, los bosquimanos, y se sorprendió ante los paralelismos entre la expresión artística de este pueblo de cazadores-recolectores y las pinturas de los humanos del Paleolítico superior. Sus trabajos consiguen convencer a uno de los mejores especialistas mundiales de la prehistoria, el francés Jean Clottes, conservador general del patrimonio, presidente del Comité Internacional de Arte Rupestre y primer científico que estudió la cueva de Chauvet. Juntos publican, en 1996, *Los chamanes de la prehistoria*, donde desarrollan la hipótesis chamánica apoyándose en numerosos ejemplos. Según ellos, las pinturas que muestran a los animales no representan a los propios animales, sino a los espíritus de los animales que los chamanes de la prehistoria invocaban y con los que se comunicaban durante los trances rituales, como hacen todavía en nuestros días los chamanes de los pue-

blos primitivos. Esto explicaría la razón por la que estas pinturas se hicieron, no en lugares habitados, o en el exterior, sino en cavidades profundas y oscuras, inaccesibles a los no iniciados, lugares que favorecerían la entrada en trance gracias a la ausencia de estímulos exteriores.

La publicación de esta obra tuvo un eco importante, pero también suscitó nuevas polémicas, sobre todo por parte de los que rechazan, *a priori*, cualquier comparatismo entre los cazadores-recolectores de la prehistoria y los pueblos primitivos observados por los etnólogos. También se ha reprochado a la hipótesis chamánica, como a las anteriores, que no explicara todos los indicios encontrados en las cuevas. Jean Clottes publicó, en 2011, en Gallimard, una obra importante, *Pourquoi l'art préhistorique?*, que recapitula todas las teorías y muestra que, si bien la hipótesis chamánica es la que aporta más argumentos para comprender el arte parietal, no por ello es exclusiva y anula a todas las demás. Aunque los humanos de la prehistoria, sin duda, no practicaban un arte gratuito, no por ello dejaban de buscar una calidad estética y es evidente que los autores de las pinturas habían seguido una formación técnica. Las teorías del totemismo y la magia de la caza tienen plenamente un lugar en el chamanismo, del que son expresiones que se encuentran todavía en todo el planeta, aunque el autor señala, con toda la razón, que el chamán no pretende tanto obligar al animal con el ritual mágico como convencerlo mediante el diálogo.

El estructuralismo, por su parte, se sitúa a otro nivel, el de la búsqueda del «cómo» más que del «por qué», y no contradice en nada la hipótesis chamánica. El autor concluye:

El arte parietal de los tiempos glaciales y las creencias que ocasionaron su realización tal como la conocemos no pueden reducirse a una explicación simple, sea la que sea. Nos enfrentamos a sociedades plenamente humanas, es decir, forzosamente complejas, que se esforzaban por comprender el mundo a su manera y por sacarle el mejor partido. Su originalidad se debe a la explotación que hicieron del medio subterráneo, donde sus obras y sus huellas se han conservado infinitamente más y mejor que en el exterior. Probablemente tenían creencias de tipo chamánico. Éste es un marco explicativo muy amplio. No puede explicar el detalle de las representaciones y su significado preciso, pero justifica una multitud de observaciones que lo hacen creíble y se inserta armoniosamente en el conjunto de las religiones humanas.¹⁸

18. Clottes, Jean, *Pourquoi l'art préhistorique?*, Gallimard, París, 2011, pp. 280 y 281.

Una revolución cognitiva

Aunque los elementos de los que disponemos siguen siendo fugaces y persisten muchas preguntas, parece que nos podemos hacer una idea de la religiosidad de los humanos del Paleolítico superior. Con la aparición del *Homo sapiens*, el ser humano experimentó una auténtica revolución cognitiva: nuevas formas de pensamiento (capacidad de abstracción, de asociación, de simbolización y de síntesis), necesidad de buscar un sentido y de comunicarse con seres inmateriales, etcétera.

Todo parece indicar que esta revolución tuvo lugar en un tiempo corto y en un lugar determinado: alrededor de 70.000 años a. n. e., en África del Este y del Norte, la cuna del *Homo sapiens*. Nadie sabe cómo pudo producirse esta revolución cognitiva, pero es muy probable que fuera la que impulsara al *Homo sapiens* a recorrer el amplio mundo y a llevar a todas partes su modelo cultural y sus creencias.

En su obra *La Religion des origines*, el especialista de la prehistoria Emmanuel Anati escribe:

En lo referente a los orígenes del *Homo sapiens*, los descubrimientos disseminados por varios continentes parecen indicar que, partiendo de su lugar de origen, llevó a cabo una formidable expansión. En unos miles de años, conquistó el mundo. Podemos suponer que, en todos los lugares donde se implantó, se llevó con él sus capacidades y sus exigencias, su bagaje intelectual, su habilidad artística, sus creencias y su capacidad de comunicarse con lo real y lo imaginario. Por lo tanto, las matrices originales de la religión del *Homo sapiens* habrían existido antes de su gran expansión.¹⁹

Ahora bien, esta religiosidad, que el autor está de acuerdo en considerar que era de tipo animista-chamánico, se convirtió en la matriz original de todas las religiones del mundo, les ofreció mitos y arquetipos comunes, antes de verse progresivamente suplantada por las tradiciones religiosas históricas, como ahora vamos a ver. Por supuesto, se trata de una hipótesis entre otras, pero es la que me parece más probable y a partir de la cual voy a continuar mi explicación de la odisea de lo sagrado.

19. Anati, Emmanuel, *La Religion des origines*, Bayard, París, 1999, p. 103.