

Arqueología, religión, interpretación y método. Reflexiones sobre un libro reciente

Archaeology, religion, interpretation and method.
Reflections on a recent book

Francisco Javier GONZÁLEZ GARCÍA

Universidade de Santiago de Compostela
franciscojavier.gonzalez@usc.es

1. INTRODUCCIÓN

La ausencia de escritura provoca que nuestra aproximación al universo simbólico de las sociedades prehistóricas dependa en gran medida del análisis de la cultura material, jugando, dentro de ella, un papel fundamental la iconografía; desde la total dependencia, en el caso de los períodos más remotos de la Prehistoria¹, hasta su combinación con otro tipo de documentación en el estudio de los fenómenos religiosos de las sociedades protohistóricas de épocas cronológicamente más recientes, tal y como sucede, por ejemplo, con la religión gala, área en la que tradicionalmente se combina el estudio iconográfico con las noticias de las fuentes literarias y epigráficas².

En este ámbito de trabajo nunca se han dejado de producir nuevas aproximaciones metodológicas, en busca de mejores y más refinados procedimientos analíticos y estrategias de investigación³ y no sólo para el caso de las sociedades pre y protohistóricas sino también para el de las sociedades antiguas⁴. Una monografía de reciente publicación ha vuelto a poner de actualidad la cuestión de la validez y el alcance de la cultura material como fuente para el conocimiento del ámbito de lo religioso en las

¹ Como sucede en las aproximaciones, ya clásicas, al estudio de la religiones paleolíticas de Leroi-Gourhan 1984, 329ss. y Leroi-Gourhan 1987.

² Método estandarizado tal y como lo atestiguan síntesis cuyas fechas de publicación distan, entre sí, medio siglo o incluso más, como, por ejemplo: Lambrechts 1942 y Deyts 1992.

³ Interesantes consideraciones, a este respecto, en Testart 2006, 23-26. Fruto del interés de esta temática lo ofrecen algunas obras colectivas, generalmente publicaciones de actas de congresos y coloquios, aparecidas en los últimos quince años y centradas, precisamente, en las relaciones entre arqueología y religión, como, por ejemplo, Biehl, Bertemes, Meller «eds.» 2001 o Rocchi, Xella «eds.» 2006.

⁴ Como, por ejemplo, los trabajos recopilados en Tortosa, Santos «eds.» 2003.

sociedades prehistóricas⁵. En las presentes páginas pretendemos ofrecer, al hilo de la presentación de los argumentos expuestos en dicha obra, una serie de reflexiones sobre cómo aproximarse al estudio del fenómeno religioso en la Prehistoria.

2. EL TRABAJO OBJETO DE REFLEXIÓN: CONTENIDO Y VALORACIÓN GENERAL

La obra en cuestión está compuesta, en gran medida, por material previamente publicado⁶ al que se incorporan otros capítulos inéditos, ubicándolo todo ello bajo un título, un subtítulo en este caso (*Arqueologías de la religión*), que pretende dar uniformidad al contenido.

El objetivo fundamental de la obra queda claro desde el inicio de la introducción:

Ofrecer una visión general de las interpretaciones de las religiones de los llamados pueblos sin escritura, tal como se fueron desarrollando a partir del siglo XIX, en la antropología y, como consecuencia de la especial relación de ambos campos de conocimiento, también en la prehistoria y la arqueología⁷.

Proyecto que se pretende desarrollar a través de los seis capítulos y el epílogo del libro, cuyos contenidos pasamos a resumir.

En el capítulo 1, «La interpretación en arqueología: objetos, signos y símbolos»⁸, se realiza, a partir de la constatación de que cualquier intento de reconstrucción de las religiones prehistóricas pasa necesariamente por el estudio de la cultura material, un análisis de la situación en que ésta se encuentra, en la Arqueología actual, de acuerdo con las dos orientaciones fundamentales que presenta dicha disciplina, según se atiende a su vinculación con la Antropología o a su consideración como disciplina histórica. El interés fundamental de la autora radica en desmarcarse de la «inflación de «teoría arqueológica» relacionada con la lengua, o mejor dicho, con la escritura y el texto»⁹, propia del posmodernismo y de su aplicación arqueológica, el post-procesualismo, con su «insistencia en la consideración de la cultura como texto». En opinión de la autora, se hace necesario trazar un camino propio para la investigación de la religión protohistórica y, en general, para la investigación arqueológica que permita clarificar las cosas pues

El mundo de la arqueología no puede ser la noche en la que todos los gatos son pardos y en la que las estrategias de la investigación, de la recogida y publicación

⁵ Llinares García 2012.

⁶ Llinares García 2012, capítulos 3, 5 y 6.

⁷ Llinares García 2012, 7.

⁸ Llinares García 2012, 11-36.

⁹ Llinares García 2012, 11-12. Sorprende que la revisión de teoría arqueológica vinculada con el estudio de la religión se detenga en el post-procesualismo, obviando, así, otras aproximaciones teóricas posteriores, magníficamente presentadas en Oggiano 2006.

de los materiales, de su interpretación, dependen del libre juego de elecciones personales o políticas¹⁰.

Personalmente me resulta sorprendente este desmarque de las hipótesis interpretativas sobre la religión prehistórica vinculadas con la lengua y la lingüística en una obra cuyo título (*Los lenguajes del silencio*) y subtítulo (*Arqueologías de la religión*) parecen establecer la existencia de una relación directa entre ambas.

En el capítulo 2, «Un gran modelo para la interpretación arqueológica: el «matriarcado» y la «diosa»¹¹, tal y como la autora indica:

Una vez expuesta nuestra postura acerca del conocimiento arqueológico y del papel de la teoría en este ámbito, ha llegado el momento de abordar las ideas de «matriarcado» y «diosa madre» (o «diosa» a secas), un asunto que es un ejemplo perfecto de cómo se construye un «hecho» arqueológico a partir de la conversión de un hecho en una realidad supuestamente demostrada por los «datos»¹².

Se ofrece, así, una somera revisión historiográfica del modo en que se procedió a la reconstrucción de las religiones prehistóricas en los dos últimos siglos y, tras una breve presentación sobre la teoría de las supervivencias en Antropología, nos acaba introduciendo en la exposición de la creación de la hipótesis matriarcal por J. J. Bachofen, los azares de la misma con posterioridad a la obra de su creador y su integración, junto con la del concepto de «diosa madre», en las distintas explicaciones que sobre las sociedades y las religiones prehistóricas ha ofrecido, durante el último siglo, la investigación arqueológica, haciendo especial hincapié en la obra de autores como Gordon Childe o Marija Gimbutas¹³.

El capítulo 3, «Las tribulaciones del matriarcado, la ginecocracia de Estrabón y la Prehistoria de Hispania»¹⁴, nos relata la historia de la aplicación de los hipotéticos presupuestos matriarcales a la investigación de la Prehistoria y la Historia Antigua peninsular como consecuencia de la interpretación, desde dicha óptica, de una conocida noticia estraboniana (*Geografía* III, 4, 18). Junto con dicha presentación, el capítulo también revisa la supuesta supervivencia de tradiciones ginecocráticas o matriarcales prehistóricas en las sociedades campesinas tradicionales del Norte de la Península, en especial en Galicia y el País Vasco, retomando una vía ya iniciada por otras autoras españolas¹⁵.

En el capítulo 4, «La hipótesis de las imágenes sin texto: la «diosa» en las reconstrucciones de la religión minoica»¹⁶, se desarrolla una presentación historiográfica de

¹⁰ Llinares García 2012, 35.

¹¹ Llinares García 2012, 37-73.

¹² Llinares García 2012, 37.

¹³ Para otras derivaciones de dicha cuestión más allá de las estrictamente vinculadas con la investigación arqueológica recomiendo la lectura de Paglia 2006, 1-14.

¹⁴ Llinares García 2012, 75-88.

¹⁵ Básicamente: Iriarte Goñi 2002, 161-186, en especial 174ss.

¹⁶ Llinares García 2012, 89-108.

las razones que explican el supuesto arraigo del concepto de «diosa madre» en las distintas hipótesis explicativas de la religión minoica desde Sir Arthur Evans hasta la actualidad.

El capítulo 5, «La interpretación y sus límites en un relieve de la Edad del Hierro»¹⁷, ofrece a partir de un ejemplo del registro arqueológico gallego, el relieve de Formigueiro (Amoeiro, Ourense), «además de plantear otra posible explicación para el citado relieve», una reflexión sobre «los problemas metodológicos que plantea el método comparativo o, mejor dicho, un uso determinado y bastante extendido del método comparativo»¹⁸.

El capítulo 6, «Interpretación y sobreinterpretación en Arqueología: un ejemplo del arte rupestre en Galicia»¹⁹, se mueve en la misma línea que el capítulo anterior para, a partir de un ejemplo tomado de la investigación arqueológica y prehistórica gallega, los petroglifos podomorfos, someter a crítica «varias aportaciones» publicadas desde hace varios años:

En una línea convergente (histórica y arqueológica) sobre el mundo religioso y simbólico de la Galicia prerromana, que pretenden relacionarlo con el ámbito celta clásico²⁰.

La obra se cierra con un Epílogo, «El estudio arqueológico de la religión: una propuesta»²¹, en el que, tras realizar una breve aproximación a la definición de religión, a sus componentes esenciales y a la presentación de las diversas teorías sobre la religión o aproximaciones existentes al fenómeno religioso se ofrecen a modo de decálogo «los pasos que se deben seguir para el estudio arqueológico de la religión»²².

Antes de pasar a analizar algunos de los contenidos y planteamientos del libro, debo señalar que la obra, una vez leída, no alcanza la ambiciosa pretensión indicada por su autora. El libro no cumple en absoluto con la pretensión de «ofrecer una visión general de las interpretaciones de las religiones de los llamados pueblos sin escritura»²³, no siendo, a lo sumo, más que una breve exposición de unos pocos casos concretos, algunos de ellos increíblemente puntuales, que poco tienen que ver con esa pretendida visión general.

La obra, a diferencia de lo que pretende su subtítulo, no es una presentación general de las distintas aproximaciones que desde la arqueología se han hecho al estudio de la religión prehistórica. Sí, en cambio, podría haber sido una metodología para el estudio arqueológico de la religión pues eso, dejando a un lado la valoración de los argumentos que a este respecto presenta la obra, es lo que en ella se nos ofrece: una

¹⁷ Llinares García 2012, 109-119.

¹⁸ Llinares García 2012, 109.

¹⁹ Llinares García 2012, 121-139.

²⁰ Llinares García 2012, 121.

²¹ Llinares García 2012, 141-159.

²² Llinares García 2012, 157-158, cita p. 157.

²³ Llinares García 2012, 7.

serie de pretendidas indicaciones metodológicas sobre cómo afrontar el estudio de la religión a partir del material arqueológico. Considero que el trabajo, de haber sido así planteado, habría ganado en coherencia si el Epílogo, con su decálogo metodológico, se llevase al principio del libro, de tal modo que la obra, además de centrarse en cada capítulo en la revisión y crítica bibliográfica e historiográfica de las distintas aproximaciones a los materiales arqueológicos y a los fenómenos religiosos que tras ellos se esconden, ofreciese además una interpretación, basada en ese decálogo, de dichos materiales y fenómenos y no, tal y como ocurre en el libro, apresuradas hipótesis explicativas que, pese a tener grandes debilidades, se presentan como alternativas más correctas o acertadas que aquellas que se critican.

Si se hubiese optado por esta segunda posibilidad, habría sido necesario reelaborar profundamente parte del material previamente publicado (los capítulos 5 y 6), redactándolo de nuevo, desarrollando muchos de sus puntos de vista de acuerdo con el decálogo metodológico establecido y convirtiendo, por tanto, los textos de partida en algo totalmente distinto. Sin embargo este no ha sido el camino seguido y, simplemente, se ha procedido a adaptar al nuevo formato de libro los textos originalmente publicados como artículos de revista²⁴, realizando «cambios menores» e incorporando «nuevas referencias bibliográficas»²⁵. Adaptación que, en el caso del capítulo 6, ha pasado por alto la corrección de referencias que resultan fuera de lugar en el formato libro, como, por ejemplo, cuando se afirma «como se deduce del título del trabajo, vamos a centrarnos concretamente en los motivos podomorfos»²⁶, afirmación lógica en la redacción original del texto como artículo, en cuyo título sí figuraba dicho término, pero que no tiene sentido conservarla en el libro, al haber desaparecido el mismo del título del capítulo. Modificaciones que, de haberse optado por este replanteamiento de la obra como aproximación metodológica, también habría sido necesario extenderlas a una parte del contenido inédito del libro (capítulo 2) y a otro de los capítulos reutilizados (capítulo 3).

3. SOBRE MÉTODOS E INTERPRETACIÓN

Después de un primer capítulo centrado en la exposición de la cultura material como único medio de acceso al conocimiento de las religiones prehistóricas y en la puesta de manifiesto de los excesos interpretativos que, desde el punto de vista de la autora, han protagonizado dentro de dicho campo las corrientes arqueológicas más recientes como consecuencia de sus devaneos con la lingüística, la obra se abre a la presentación de algunos de esos errores interpretativos que han caracterizado el estudio de las religiones prehistóricas. En este primer capítulo, llama la atención, al margen del acuerdo o desacuerdo que podamos tener con los argumentos que en él

²⁴ Originalmente publicados en *Madriider Mitteilungen* 49, 2008 y *Zephyrus* LXIV 2009 respectivamente.

²⁵ Tal y como se indica en Llinares García 2012, 121 n. 1.

²⁶ Llinares García 2012, 122.

se exponen, la ausencia de algunas importantes contribuciones al conocimiento de la religión prehistórica desde el estudio y análisis de la cultura material²⁷.

Resulta sorprendente que la autora, a modo de primer ejemplo, centre su atención en el matriarcado, cuestión que nada tiene que ver con la información derivada de la interpretación de la cultura material y sí, en cambio, con una lectura e interpretación incorrecta e interesada, desde el punto de vista de los planteamientos teóricos del evolucionismo decimonónico, de determinadas noticias de las fuentes clásicas. Pues aquí radica, como bien sabe la autora, responsable de la introducción y traducción al castellano, hace ya varios años, de una antología de *Das Mutterrecht*²⁸, el origen del *factoide* creado por Bachofen. Dejando a un lado esta inadecuación, el capítulo ofrece una buena presentación sobre el origen de la hipótesis y su posterior éxito en la investigación, temática sobre la que, por lo demás, ya contábamos con buenas síntesis en castellano²⁹.

Idéntica objeción se puede hacer al capítulo 3 en el que, aprovechando material previamente publicado³⁰, se analiza el tema de la difusión de la hipótesis matriarcal en el ámbito de la investigación hispana. Fenómeno que, como bien señala la autora, se produjo a partir de algunas noticias de las fuentes literarias y de determinadas lecturas del material epigráfico del ámbito septentrional de la Península Ibérica pero en el que nada ha tenido que ver la cultura material.

El siguiente ejemplo, que ocupa el capítulo 4, sí tiene que ver con la aproximación al fenómeno religioso en la Prehistoria desde el punto de vista del estudio del material estrictamente arqueológico: la historia de la creación de la diosa madre minoica y de la interpretación de la religión cretense de la Edad del Bronce. Se hace una presentación meramente historiográfica, poniendo de manifiesto los errores y contradicciones de la interpretación tradicional, sin llegar a ofrecer, a cambio, ninguna hipótesis alternativa. Esta situación se agrava debido a una serie de deficiencias en el capítulo. En dicha revisión historiográfica no se cita ninguna de las obras en que Arthur Evans expuso dicha hipótesis, circunstancia que resulta curiosa por dos motivos: primero porque la autora, en su «decálogo»³¹, demanda exhaustividad a la hora de recopilar la información, exigencia que en este caso ella misma no cumple y, en segundo, porque no se puede criticar a otros investigadores por conocer a ciertos autores de oídas o mediante resúmenes³², cuando ese es su comportamiento con una obra clave dentro del análisis historiográfico que está realizando.

También resulta sorprendente, en dicho capítulo, la obstinación por argumentar que la hipótesis de Evans se siguió conservando en la investigación cuando, sistemática-

²⁷ Fundamentalmente: Cauvin 1994; Hodder 2006 o algunos de los trabajos recopilados en Hodder «ed.» 2010.

²⁸ Bachofen 1987.

²⁹ Por ejemplo: Llinares García 1987, 5-13 o Georgoudi 1991, 519-535.

³⁰ Llinares García 2012, n. 1, p. 75.

³¹ Llinares García 2012, 157-158.

³² Llinares García 2012, 141 al hablar sobre el conocimiento de segunda mano de la obra de algunos filósofos por parte de los arqueólogos post-procesuales.

mente, cada uno de los autores y obras que la autora cita (Nilsson, Burkert, Marinatos, Treuil, Dickinson...; la única excepción a este respecto sería Dietrich) han sido, como ella misma indica³³, críticos con dicha hipótesis, matizándola o incluso criticándola.

Desde hace años ya nadie acepta al pie de la letra la hipótesis de Evans sobre la «diosa madre», al igual que otras muchas de sus interpretaciones³⁴. Parece, en conclusión, que el capítulo nos ofrece la historiografía de un problema inexistente, a no ser, claro está, que lo que se esté poniendo en entredicho no sea la hipótesis de la «diosa madre» de Evans sino la posibilidad de que algunas de las iconografías femeninas que aparecen en la plástica minoica sean representaciones de diosas; en ese caso, la autora debería argumentar y justificar dicha hipótesis que, dicho sea de paso, parece contradecir recientes interpretaciones del material arqueológico de Creta en la Edad del Bronce que tienden a señalar la importancia de las divinidades femeninas dentro de ámbitos que rebasan, con mucho, la fertilidad y la naturaleza³⁵.

La revisión de la cultura material que, bien analizada, permitiría, a ojos de la autora, realizar una lectura correcta de la religión minoica abarca las tres últimas páginas del capítulo y ofrece una rápida visión general sobre las interpretaciones alternativas a las hipótesis de Evans que en nada contribuyen a clarificar el problema del significado religioso de esas iconografías femeninas tradicionalmente interpretadas como «diosas madres». Nos encontramos, otra vez, con la cultura material como un referente ausente de la argumentación de la obra. La crítica a la hipótesis de Evans no sólo surge como consecuencia de la revisión de los materiales arqueológicos de Knossos sino también del conocimiento de sus vivencias y su carácter personal y de la teoría antropológica de su época, del evolucionismo propio del siglo XIX, tal y como magníficamente ha señalado MacGillivray³⁶. Por lo demás, cualquier aproximación a la religión minoica a partir del estudio y análisis de la cultura material requiere necesariamente, y esto es algo que la autora no menciona, una revisión de la autenticidad de muchas de las piezas y reconstrucciones que Evans y sus distintos equipos de restauradores llevaron a cabo en Knossos, pues, de no ser así, corremos el riesgo de aventurar hipótesis a partir de materiales falsos³⁷.

En el debe del capítulo también podemos incluir que ni siquiera es novedoso en lo que se refiere al intento de plantear, desde el punto de vista del estudio de la cultura material, una crítica a la hipótesis de la diosa madre, pues se trata de algo que ya realizaron, a finales de la década de los sesenta, autores como Ucko, al que la autora cita, para el Egipto predinástico y la Creta de época neolítica, o Fleming para el ámbito de las sociedades de época megalítica de Europa³⁸.

³³ Llinares García 2012, 97-98.

³⁴ Como su hipótesis sobre la conquista y superioridad de la civilización minoica sobre la Grecia continental, criticada ya desde 1921 por Blegen y Wace: MacGillivray 2006, 435-441.

³⁵ Goodison, Morris 1998, 113-132.

³⁶ MacGillivray 2006.

³⁷ Ver, al respecto, numerosos ejemplos en MacGillivray 2006, 303-330; 451-454 o 462-470 o para el caso concreto de la «diosa de las serpientes»: Lapatin 2002.

³⁸ Ucko 1968; Fleming 1969, 247-261.

En el capítulo 5 la cultura material vuelve a ofrecer una nueva excusa para otra pretendida lección de corrección metodológica. En este caso se ponen de manifiesto las supuestas incoherencias existentes en la interpretación del tema ecuestre que figura en el relieve de Formigueiro, pieza que la investigación sitúa dentro de la tradición cultural que se desarrolló en el territorio de la actual Galicia durante la Edad del Hierro («cultura castrexa»). Dicha interpretación presenta una

Hipótesis acerca del posible significado del relieve, con un simbolismo de raíz indoeuropea quizá relacionado con la importancia de las elites ecuestres en la sociedad y la cultura de la zona; y tal vez el jinete represente «la imagen de un héroe, jefe o guerrero» aunque no pueden negar la posibilidad de que se trate de una divinidad. Las reflexiones que siguen, además de plantear otra posible explicación para el citado relieve, tienen que ver con los problemas metodológicos que plantea el método comparativo o, mejor dicho, un uso determinado y bastante extendido del método comparativo³⁹.

Para no caer en los mismos errores que denuncia, la autora establece, en su texto, tres cautelas metodológicas. La primera, tomada del método iconográfico, establece que

Un tema iconográfico [...] se nos presenta siempre como una serie de imágenes o motivos (atributos, gestos, entornos, etc.) articulados con un contexto. De todos modos, desconocer el contexto completo no quiere decir que se deba renunciar al análisis, pero sí que se ha de proceder de forma que la imagen sea en primer lugar considerada en sí misma y no como una simple ilustración de algo que no nos ha llegado⁴⁰.

La segunda, haciendo propias afirmaciones de Bermejo Barrera sobre la confusión entre identidad y analogía en el método comparativo, le sirve para establecer que

Aplicando esto al asunto que nos ocupa, supone entonces hacer que el motivo de un jinete con unos caballos sea idéntico al motivo de un jinete con armas montado en un caballo con bridas o arreos (cuando como mucho podría ser análogo) y, tomando la parte por el todo, convertir la interpretación del segundo motivo (que puede ser perfectamente válida) en la interpretación del primero (que ya no tiene porqué serlo), haciendo que lo que no se ve sea más que lo que se ve, de manera que la interpretación final puede llegar incluso a negar la evidencia de la que se parte⁴¹.

³⁹ Llinares García 2012, 109.

⁴⁰ Llinares García 2012, 111.

⁴¹ Llinares García 2012, 116.

La tercera es una cuestión, estrictamente hablando, de método, es decir de elección de una metodología que nos permita no caer en los errores denunciados y, para ello, la autora recurre al:

Método que podemos llamar «tipológico», que intenta descubrir en la imagen de la que se parte un tipo iconográfico o un tipo mítico (en sentido muy amplio) que pueda ser coherente con los datos del contexto de los que disponemos [...]. Se trataría entonces de la aplicación de un proceso similar al método histórico-geográfico o finlandés, desarrollado para el estudio del cuento folclórico⁴².

El problema radica en que toda esa cautela no le impide a la autora reproducir, en su hipótesis, los mismos errores que denuncia e incluso caer en graves incoherencias con algunos de los principios de método establecidos en capítulos anteriores de la obra. De acuerdo con la tercera cautela metodológica, la autora se adscribe al método histórico-geográfico como guía para el análisis del motivo ecuestre objeto de estudio. Dicha adscripción resulta sorprendente pues aplica al análisis de la cultura material, un relieve, un método, como el histórico-geográfico o finlandés, que, tal y como lo indicó uno de sus creadores, «es esencialmente una técnica para el estudio de la diseminación de los cuentos orales»⁴³, estrechamente relacionado, por tanto, con formas de expresión lingüística (relatos y cuentos folclóricos) que, para su aplicación, toma como referente los procedimientos de la lingüística comparada indoeuropea⁴⁴. Sorprende, así pues, la adopción de un método de claras afinidades lingüísticas después de haber criticado abiertamente la aplicación de metodologías derivadas de la lingüística para el estudio de la cultura material:

El documento arqueológico no es reducible al documento escrito, puesto que la realidad a la que nos podría dar acceso es una realidad específica: la material, sensorial, «que se enraíza en el cuerpo», una realidad que no puede reducirse de todo a la expresión lingüística⁴⁵.

Las incoherencias de las otras dos cautelas metodológicas necesitan que exponamos la hipótesis, defendida por la autora, para dicha iconografía que la interpreta como una representación relacionada con el prestigio masculino y la realización de hazañas del tipo de las *razzias* en busca de ganado, en especial aquellas vinculadas con la juventud masculina y las acciones que los jóvenes tienen que realizar mientras se prepararan para asumir su papel, básicamente como guerreros, dentro de su sociedad⁴⁶. Hipótesis que la autora pretende reforzar mediante la enumeración de paralelos para este tipo de práctica en otras sociedades.

⁴² Llinares García 2012, 116

⁴³ Thompson 1972, 556.

⁴⁴ Thompson 1972, 551.

⁴⁵ Llinares García 2012, 27.

⁴⁶ Llinares García 2012, 116-118.

Esta hipótesis, pese a lo que la autora pueda pensar, adolece de lo mismo que aquellas que critica, pues vulnera la segunda de sus cautelas metodológicas al confundir identidad con analogía. A partir de los agones hípicas de los pueblos del Norte peninsular que menciona Estrabón (III, 3, 7) y de la noticia de Diodoro Sículo (V, 34, 6) sobre la constitución, entre los jóvenes lusitanos, de bandas que se dedican al pillaje, actividad que, desde hace tiempo, se vincula con procesos iniciáticos, la autora descubre, tras el relieve, «la representación de un joven que ejercita y exhibe sus habilidades en un contexto iniciático»⁴⁷. Pero, en realidad, la práctica de rituales hípicas de iniciación basados en la *razzia* de ganado no está atestiguada en el NO peninsular, si bien resulta lógico que haya existido algún ritual de ese tipo. No obstante, esta hipótesis casa bastante mal con una figura desarmada, como la representada en el relieve de Formigueiro, pues las fuentes (Diodoro) informan sobre el carácter armado de estas bandas de jóvenes. A no ser que la autora sostenga que el relieve no muestra al joven durante la acción guerrera iniciática sino durante esos agones sobre los que habla Estrabón y que cabe suponer que la autora interpreta como entrenamientos para las incursiones bélicas de tipo iniciático y, repito, lo interpreta, pues nada en el texto estraboniano nos indica que se esté describiendo una práctica relacionada con rituales de iniciación. No obstante, si este es el caso, se está falseando la noticia de Estrabón que afirma explícitamente que los lusitanos en dichos agones hípicas llevan armaduras, mientras que nuestro jinete, como la propia autora reconoce, no presenta ninguna indicación de armamento ni ofensivo ni defensivo. El contexto iniciático de dichos *agones* se deduce del hecho de que «para los griegos (y no olvidemos que Estrabón lo era), guerra, caza y agones son actividades totalmente asimilables». Se pone, por tanto, en boca del autor griego cosas que su texto no dice, comportamiento que, según la autora, equivale a hacer

Que lo que no se ve [en este caso lo que no se lee] sea más que lo que se ve [de lo que se lee], de manera que la interpretación final puede llegar incluso a negar la evidencia de la que se parte⁴⁸.

Defender la existencia de este tipo de rituales iniciáticos supone, además, faltar a la primera de sus cautelas metodológicas pues al «reconstruir» un ritual de entrenamiento iniciático a partir de la aplicación, a la imagen, de interpretaciones hipotéticas basadas en textos que no coinciden directamente con la iconografía a estudio, no se ha procedido «de forma que la imagen sea en primer lugar considerada en sí misma» y sí, en cambio, se la ha considerado «como una simple ilustración de algo que no nos ha llegado» (ese supuesto rito de entrenamiento iniciático)⁴⁹.

El capítulo 6 se centra de nuevo en la cultura material: las representaciones de petroglifos con motivos podomorfos del NO peninsular y su posible significado. En

⁴⁷ Llinares García 2012, 118.

⁴⁸ Llinares García 2012, 116. Las indicaciones entre corchetes son aclaraciones de mi autoría [nota del autor].

⁴⁹ Llinares García 2012, 111, para ambas citas.

él se repiten muchos de los errores que acabamos de señalar y que, en este caso, se mezclan con otra serie de críticas que, a diferencia de lo que la autora pretende, nada tienen que ver con la argumentación racional y sí con el prejuicio. En este sentido merece la pena destacar la molestia o incomodidad que a la autora le parece generar que la interpretación que critica pretenda establecer una relación entre el material arqueológico estudiado y «el ámbito celta clásico»:

La interpretación que hacen estos autores de la presencia de rocas con grabados de podomorfos en Galicia es que se trata de la huella material de un rito de investidura de reyes célticos basándose en la « semejanza entre la localización de los paneles con podomorfos en el paisaje gallego y descripciones irlandesas y escocesas de los ritos de investidura de sus reyes» [...]. El punto fundamental obviamente es demostrar la «celticidad del noroeste» ibérico prerromano, lo que haría posible la comparación con esas fuentes escocesas, irlandesas o galesas de la época que sea, según el uso particular que hacen estos autores del método comparativo⁵⁰.

No quiero, ni me corresponde, defender la hipótesis que la autora critica; sin embargo, a la hora de valorar la obra, creo que sí tengo que señalar el doble rasero que la autora utiliza al realizar, a otras hipótesis, objeciones y críticas que también son aplicables a las suyas. Desigual aplicación del rigor metodológico que, en este caso, se combina con el recurso a las medias verdades. Un buen ejemplo de ello lo ofrece esa cautela para con el componente céltico a la hora de explicar la Edad del Hierro gallega. Sin entrar en mayores detalles⁵¹, en la actualidad no se puede dudar de la presencia céltica en la Edad del Hierro del Noroeste peninsular, tal y como parecen indicarlo todo tipo de indicios (lingüísticos, literarios, epigráficos, etc.) y la redefinición arqueológica de lo «céltico» como un fenómeno más variado de lo que permitía suponer el monolítico corsé laténico en que, desde el siglo XIX, éste había sido encerrado. Considero que la autora tendrá poco que objetar desde un punto de vista metodológico a una interpretación de lo céltico que casa perfectamente con las características que, según ella misma indica⁵², nos sirven para identificar una buena hipótesis: dar cuenta de un mayor número de datos que otras, hacerlo de una forma coherente y sin contradicciones, poniendo de manifiesto deficiencias, documentales y argumentales, y contradicciones de teorías anteriores. ¿Cómo es posible, por tanto, que la autora, a la hora de someter a crítica esta interpretación de los petroglifos con podomorfos dude de la celticidad del NO peninsular y, de ese modo, opte por una hipótesis que, según sus principios de método, es peor?

Pese a lo que argumente la autora, ampararse en la celticidad de diferentes áreas geográficas para llevar a práctica la comparación me resulta, a diferencia de lo que

⁵⁰ Llinares García 2012, 129.

⁵¹ Remito al lector a otros trabajos: González García 2007, 9-130, y González García 2011, 117-132.

⁵² Llinares García 2012, 36.

ella parece opinar, una buena cautela metodológica para la aplicación del método o del análisis comparativo y no un capricho, una *boutade* o una prueba evidente de ausencia de rigor. Ahora bien, la aceptación de lo céltico abre la vía al recurso comparativo, método que, como vimos anteriormente al hablar sobre el capítulo 5 de la obra, no parece ser del gusto de la autora pese a que se trata de un procedimiento fundamental a la hora de poder formular hipótesis sobre el simbolismo y la religión de las sociedades ágrafas⁵³.

La autora tampoco acepta la asignación de los grabados podomorfos a la Edad del Hierro⁵⁴. Si no cree, entonces, que tales grabados hayan sido realizados en dicho período ¿por qué contra-argumentar⁵⁵ con otras posibles e hipotéticas interpretaciones en las que se parte de la corrección de dicha datación de tales motivos? Toda la hipótesis criticada se vendría abajo simplemente demostrando, como la autora afirma, que la datación es incorrecta. ¿Por qué no lo hace? ¿quizás porque los criterios cronológicos no son tan claros como ella afirma? ¿estamos, de nuevo ante otro ejemplo del uso de las medias verdades?

La autora también señala y critica ciertos excesos interpretativos, así como la tendencia, por parte de los investigadores criticados, a forzar las noticias de las fuentes⁵⁶, incluso reconociendo que, en ocasiones, no es malo forzar un poco la interpretación pero siempre sin llegar a afirmar «que las fuentes dicen lo que no dicen, de negar lo que sí dicen o de asegurar que el silencio de las fuentes es un silencio a favor del investigador»⁵⁷. Tras estas afirmaciones se esconde, nuevamente, esa distinta vara de medir que la autora aplica a las hipótesis y trabajos de los demás y no a las suyas propias. Simplemente recordemos, a este respecto, el uso que se hace, en el capítulo 5 de la obra, de las noticias de las fuentes para confirmar la hipótesis sobre la existencia de rituales hípicos de tipo iniciático.

Otra de sus críticas se basa en el uso de noticias procedentes del folclore como argumento en apoyo de la hipótesis que critica. En su opinión⁵⁸ este tipo de materiales sólo se puede utilizar si se demuestra la existencia de continuidad cultural o si existen fuentes intermedias que permitan reconstruir los avatares de un hecho; circunstancias, ambas, que no existen en el caso de Galicia. Tras esta negación del uso del material folclórico se esconde en realidad un rechazo, en gran medida más que justificado, a la «teoría decimonónica de las supervivencias»⁵⁹, planteamiento que, como es de sobra conocido y bien ha apuntado la autora en otro momento de su obra⁶⁰, implica una serie de graves errores.

⁵³ Interesantes consideraciones sobre la comparación, dentro del marco de la colaboración entre la Arqueología y la Antropología social, en Testart 2006b, 385-395.

⁵⁴ Llinares García 2012, 128.

⁵⁵ Tal y como sucede en Llinares García 2012, 135-139.

⁵⁶ Llinares García 2012, 129-132.

⁵⁷ Llinares García 2012, 129.

⁵⁸ Llinares García 2012, 132.

⁵⁹ Llinares García 2012, 132-133.

⁶⁰ Llinares García 2012, 47-52.

Pero la realidad es que las supervivencias existen y, pese a lo que opine la autora, merecen ser estudiadas, tanto en donde existe mucha información como en aquellas áreas en las que hay poca. Investigarlas no supone negar ni la historia ni el cambio sino aceptar la existencia de elementos culturales de larga o muy larga duración que, precisamente, se han visto sometidos a la historia y, por tanto, al cambio. Por poner un ejemplo: Dumézil⁶¹ puso de manifiesto la existencia, en las tradiciones folclóricas osetas «contemporáneas» (fines del siglo XIX – inicios del siglo XX), de elementos de gran antigüedad que proceden de un fondo de creencias prehistóricas escitas, pueblo antepasado de los osetas, que encajan a la perfección dentro de los estructuras ideológicas de las poblaciones prehistóricas y antiguas de lengua indoeuropea. Dicha constatación, pese a haber señalado la dependencia genética del folclore de los segundos con respecto a los primeros, no intenta sin embargo convertir a los osetas en escitas, en ningún aspecto, ya sea cultural, religioso, etc.; más bien todo lo contrario, pues el análisis de estas supervivencias ha llegado, incluso, a establecer el influjo de dichas tradiciones sobre poblaciones que lingüísticamente nada tienen que ver con el ámbito indoeuropeo⁶². Se trata simplemente de reconstruir la historia de una creencia, acontecimiento, práctica, etc., sobre la que existen indicios de su gran antigüedad; tema de investigación que considero perfectamente legitimado dentro del ámbito de los estudios históricos.

Tras tanta crítica y rigor, la autora concluye que de todos los ejemplos traídos a colación por los responsables de la hipótesis criticada sólo cumplirían la condición de paralelos:

Las ceremonias de jura o toma de posesión de un señor de las islas en Escocia, de los Macdonalds en Islay, también en Escocia, la jura de un *captain* irlandés (noticia de fines del siglo XVI) o incluso la toma de posesión del alcalde de Brest (noticia del siglo XVIII) [...] El resto de los supuestos paralelos no son tales, sino acciones en las que aparece o bien una roca, o bien algo relacionado con los pies⁶³.

Estos cuatro buenos paralelos (pues cumplen los correctos criterios metodológicos de la autora) se localizan, todos ellos, en áreas de tradición cultural céltica y, por tanto, podemos suponer, en principio, que se puede tratar de «supervivencias» de antiguas tradiciones célticas. A partir de estos hechos, que no considero que impliquen forzar en exceso nuestros datos, y teniendo en cuenta la presencia en el territorio de la actual Galicia de petroglifos podomorfos y de rasgos célticos en época protohistórica, considero sobradamente justificado sostener la hipótesis de que también aquí haya podido existir algún tipo de ritual de toma de posesión de reyes, jefes, etc., equivalente a aquellos que parecen haber existido en otras áreas geográficas con presencia céltica.

⁶¹ Dumézil 1978.

⁶² Charachidzé 1987.

⁶³ Llinares García 2012, 135.

Esta no es, sin embargo, la conclusión de la autora:

Creemos entonces suficientemente demostrado que la conclusión (basándose en paralelos que no son tales) de que los grabados podomorfos gallegos serían la huella material de una ceremonia de investidura real de raíces celtas, institución que existiría en la Galicia prerromana (a pesar de que no existen fuentes para afirmarlo), no es admisible. La «prueba» pasa por adosar noticias recogidas en época moderna en territorios que fueron célticos en la Antigüedad, que pueden ser perfectamente válidas en ese contexto, a rocas de cronología dudosa en una zona cuya «celticidad» es controvertida y donde no se recoge ningún otro tipo de fuentes sobre ellas⁶⁴.

Nos movemos, otra vez, dentro del ámbito de las medias verdades y de la incoherencia entre argumentos. Se afirma que el argumento criticado se basa en paralelos que no son tales cuando, párrafos atrás, se ha reconocido dicho carácter a cuatro de ellos. Se niega ahora uno de los principios establecidos con anterioridad para utilizar el folclore con corrección (la continuidad cultural o la existencia de fuentes intermedias) pues se afirma que Escocia, Irlanda y la Bretaña francesa son «territorios que fueron célticos en la Antigüedad», negando, así, una continuidad lingüística y cultural entre la Antigüedad y los períodos posteriores. Por último, se vuelva a poner en duda, sin mayor argumentación o justificación, la presencia céltica en la protohistoria del NO peninsular.

Finalmente la autora expone a vuelapluma, en apenas tres páginas, sus hipótesis alternativas para este tipo de motivos⁶⁵; hipótesis que se resumen en que se puede tratar de elementos relacionados con iniciaciones, que pueden ser exvotos (para lograr o agradecer la curación de un pie o servir como ofenda final de una peregrinación) o elementos relacionados con juramentos o promesas⁶⁶.

Ninguna de estas posibilidades cuenta con justificación documental (literaria, epigráfica o arqueológica) para el ámbito del NO peninsular. No se trata, por tanto, de hipótesis sino de simples y meras especulaciones. La vinculación entre grabados de pies e iniciaciones no aparece constatada en las noticias antiguas en que se fundamenta la creencia en la existencia de ritos iniciáticos entre las poblaciones prerromanas de estas regiones. La diferencia entre esta hipótesis y aquella que la autora critica radica en que, en el caso de esta última, sus responsables han llevado a cabo una investigación comparativa, ya sea más o menos correcta, dentro de un mismo contexto cultural en busca de posibles hipótesis explicativas, mientras que la autora simplemente remite a unas vagas referencias bibliográficas que, en su mayor parte, dan cuenta de ejemplos tomados del mundo griego antiguo, ámbito cultural que nada tiene que ver con el NO peninsular y que, sin embargo, no le plantea, a la autora, ningún problema a la hora de usarlo como referente comparativo.

⁶⁴ Llinares García 2012, 136.

⁶⁵ Llinares García 2012, 136-139.

⁶⁶ Llinares García 2012, 136-137.

La hipótesis que los interpreta como exvotos se mueve dentro de los mismos supuestos especulativos. Nada, en las fuentes, nos permite justificar dicha suposición. Una revisión de la documentación arqueológica que da cuenta de ciertas prácticas rituales del NO peninsular en época prehistórica y antigua, como el culto a las aguas, permite constatar que aquí, a diferencia de otras áreas de la Europa atlántica⁶⁷, no existen indicios del uso de exvotos, ni con formas de partes del cuerpo ni de otro tipo⁶⁸. Con respecto a la vinculación huellas de pies-peregrinaciones, primero habrá que documentar la práctica de este tipo de manifestación religiosa en la protohistoria del NO, hecho que, por el momento, todavía está por realizar.

La tercera hipótesis, la vinculación entre los grabados de pies y los juramentos y promesas, es, de hecho, la misma que la autora ha venido criticando, dada la estrecha relación que existe entre toma de posesión y juramento. Buena prueba de ello la ofrece el hecho de que tres de los cuatro ejemplos que, para la autora, ofrecen buenos paralelos para el posible ritual galaico, aparecen designados como toma de posesión o juramento. La alternativa que propone la autora es, en el fondo, la misma que critica, a no ser que, como parece pretender, amplíe la noción de juramento más allá del simple ritual de toma de posesión y la extienda a otro tipo de ritos pero, en ese caso, ¿cuáles? y ¿qué testimonios nos atestiguan su presencia en el NO de la Península? A este respecto, de nuevo, silencio absoluto, simplemente una breve exposición de un par de párrafos sobre el carácter del juramento, la vinculación entre el acto de jurar y el hecho de jurar por algo que se toca, con referencias a ejemplos griegos y romanos, pero nada que nos lleve a pensar que dicha hipótesis pudo ser aplicable al área geográfica estudiada.

Nos volvemos a encontrar, por tanto, con el mismo comportamiento que en el capítulo 5: se ha realizado una crítica a las interpretaciones existentes y, a la hora de ofrecer alternativas, no sólo se cae en las mismas incoherencias sino que se ofrecen hipótesis nada trabajadas y, en la mayoría de las ocasiones, mucho más especulativas que aquellas que se critican.

Existe una afirmación de la autora con la que estoy totalmente de acuerdo:

Como historiadores y arqueólogos, ya no podemos creer que podemos captar la totalidad del pasado tal como fue realmente, pero sí sabemos que hay métodos, teorías y conjeturas mejores o peores porque:

1. unas teorías dan cuenta de un número de datos mayor que otras;
2. lo hacen de una forma coherente y sin contradicciones internas;
3. son capaces de sacar a la luz las deficiencias documentales y argumentales y las contradicciones de otras teorías anteriores⁶⁹.

Sin embargo, creo preciso indicar que la única forma por la que un método, hipótesis o conjetura puede demostrar que es mejor que otra es a través de su aplicación

⁶⁷ Como, por ejemplo, la Galia: Romeuf 1986, 65-89; Aldhouse-Green 1999.

⁶⁸ Díez de Velasco 1998, 121.

⁶⁹ Llinares García 2012, 36.

práctica (empírica) y esto es lo que la autora, pese a lo que pueda creer, no ha hecho en su obra. Una vez leído el libro y ante la ausencia de aplicación intensiva de su método al material arqueológico, seguimos sin saber si éste da «cuenta de un número mayor de datos» y si lo hace «de forma coherente». El tema de la «ausencia de contradicciones internas» del método defendido en la obra creo que ha quedado claro, a lo largo de las presentes páginas, con la enumeración de algunas de las incoherencias que hemos podido detectar en sus planteamientos. Hay, eso sí, algo que al lector le resultará muy evidente y es la facilidad, no sé si del método o de la autora, para «sacar a la luz las deficiencias documentales y argumentales y las contradicciones de otras teorías anteriores»; no obstante, teniendo en cuenta las deficiencias, tanto documentales como de otro tipo, descubiertas en el libro y aquí enumeradas, el método de la autora, si a él se deben dichas deficiencias, no parece mejor que muchos de los criticados en su obra. También es cierto que no podemos decir que sea peor, pues la falta de aplicación del mismo al análisis y estudio de casos concretos nos impide saberlo.

Sólo, como ya indiqué, la aplicación práctica y el contraste de resultados permiten medir la superioridad de un método-hipótesis-teoría... sobre otra y esta vía es la que, en la obra, se nos ha negado. Ahora bien, otra cosa distinta es si partimos del supuesto de que la fiabilidad y superioridad de un método sobre otro se basa en cuestiones de fe o respeto hacia una supuesta ortodoxia. En ese caso cada uno puede considerar superior aquello en lo que cree, planteamiento que, ante la imposibilidad de ser contrastado, nada tiene que ver con la ciencia o con las formas racionales de adquisición del conocimiento.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN: ¿CÓMO ES POSIBLE UNA ARQUEOLOGÍA DE LA RELIGIÓN?

Creo firmemente que, en el caso de las sociedades pre y protohistóricas, se puede hacer una arqueología de la religión o de determinados aspectos arqueológicamente detectables que tienen que ver con la religión, como es el caso, por ejemplo, del culto o de las prácticas rituales⁷⁰. Dicha arqueología, a mi entender, pasa necesariamente por el recurso, entre otros procedimientos, a la comparación, el estudio de las supervivencias en aquellos casos en que se detectan y por la necesaria interpretación de los restos arqueológicos como un material que, por nuestro distanciamiento cronológico y cultural con las sociedades estudiadas, resulta necesario traducir para poder llegar a comprender. Se trata, a fin de cuentas, de convertir a la arqueología, de la religión o del culto en este caso, en una disciplina verdaderamente histórica en tanto que capaz de llevar a la práctica la labor que Cassirer⁷¹ había asignado, dentro de una Antropología filosófica, a la Historia: hacer inteligible el universo simbólico de las

⁷⁰ Matiz que provoca que haya autores que prefieran hablar de una arqueología del culto: Demoule 2001; Oggiano 2006.

⁷¹ Cassirer 1967, 293-297.

sociedades pasadas, traducir su ideología a nuestra forma de ver el mundo. Desde esta perspectiva, por tanto, considero fundamental la aproximación lingüística a la labor de interpretación del pasado, al entender que los códigos simbólicos de las culturas prehistóricas y antiguas se pueden comprender, metafóricamente, como lenguas que es preciso conocer y traducir para poder interpretar. Planteamiento aplicable, en mi opinión, al material arqueológico en tanto que materialización, al igual que otras creaciones humanas, de ideas; ideas que nos pueden ayudar a intuir las formas de pensar del pasado y a traducir dichas ideas a nuestras propias pautas de pensamiento⁷². Se trata, por lo demás, de una traducción para la que el análisis arqueológico de la cultura material se encuentra perfectamente capacitado, al ser el mismo método de análisis que le permite inferir información sobre otros aspectos de la vida humana⁷³.

Para dar respuestas a esa serie de preguntas que la cultura material plantea en aquellas cuestiones relacionadas con la religión es preciso, por tanto, tratar a la documentación arqueológica como auténtica documentación histórica, contextualizándola dentro de su entorno histórico y cultural, convirtiendo, de ese modo, a la arqueología en Historia Cultural⁷⁴. Este proceso, en el caso de la arqueología prehistórica y con mayor razón en el caso de la arqueología de la religión o del culto, pasa por el recurso a la comparación, no sólo con otros períodos históricos sino también con otros ámbitos culturales; aspecto, este último, en el que el recurso a la etnología se vuelve fundamental pero evitando la comparación burda y simplista, que prima la simple analogía, para utilizarla, conjuntamente con el imprescindible y fundamental estudio del material arqueológico, como herramienta que permita elaborar hipótesis interpretativas⁷⁵, que haga posible traducir su simbolismo a nuestra comprensión del mundo. Traducción que, en muchas ocasiones, también pasa por refinar o revisar las categorías y conceptos utilizados, ajustándolos a otras realidades culturales distintas a las nuestras⁷⁶.

Intentaré aclarar estos presupuestos mediante el ejemplo de un yacimiento en cuya interpretación los aspectos religiosos y culturales han jugado un papel fundamental desde el momento de su descubrimiento y primera excavación: Çatalhöyük. La aplicación de estos principios de método ha hecho posible que, en este caso, se

⁷² Keane 2010, 212: «Society may be impossible without ideas, but people cannot read minds. Their access to other's ideas, and thus the possibility that ideas become socially distributed and historically durable, depends on some materialization, some words, bodily gestures, artifacts, transformed environments and such».

⁷³ Bertemes, Biehl 2001, 16: «In order to develop a theoretical framework for the archaeology of cult and religion, we need to rely on some sort of method to analyze and interpret material culture. At the risk of being redundant, let us stress again that we see no difference in analyzing data relating to spiritual-religious and the material [...] There is no difference in the degree of speculation when we make inferences and identify data representing and/or reflecting social complexity, trade, exchange etc. and ritual, cult or religion. The steps in archaeological analysis of material culture are identical for both the material and the ideological-spiritual sphere».

⁷⁴ Sobre esta consideración de la arqueología: Morris 2007, 23-73.

⁷⁵ Testart 2006b, 386. Véanse también, al respecto, las afirmaciones de Demoule 2001.

⁷⁶ Ver, al respecto, los comentarios de Xella 2006, 10-11 acerca de las nociones de sagrado y profano o las puntualizaciones de Testart 2004, 29-34 sobre determinadas prácticas rituales que, erróneamente, han venido siendo interpretadas como sacrificios.

hayan podido superar las antiguas hipótesis que, desde los trabajos de Mellaart⁷⁷, interpretaban algunas de sus construcciones, aquellas caracterizadas por presentar complejos programas decorativos, como santuarios dedicados al culto de las dos divinidades principales: la gran diosa madre y el dios toro. Estas dos divinidades, cuya existencia se justificó a través de la oposición femino-masculino, detectada para Mellaart en las decoraciones plásticas, la escultura y los restos animales, ha quedado en entredicho, en primer lugar, por el hecho de que las oposiciones que, a la luz de dichos restos materiales, se detectan en Çatalhöyük tienen que ver mucho más con la dicotomía naturaleza-cultura, ejemplificada a través de los animales salvajes (sobre todo bóvidos y leopardos) que son los representados con más frecuencia en las decoraciones y en la escultura, y los animales domésticos, aquellos que, por sus restos orgánicos, sabemos que eran los más consumidos pero que, en cambio, apenas aparecen en las representaciones iconográficas⁷⁸. Esta oposición, conjuntamente con los principios de manifestación o de ausencia, permite la realización de una aproximación a la lógica que parece haber regido la realización de dichos programas decorativos⁷⁹.

Estudios recientes han hecho descender el rango de la gran diosa madre de Çatalhöyük a una simple, pero importante, divinidad femenina que, a juzgar por sus representaciones, estaría vinculada con el leopardo, animal que podría haber servido como su auxiliar, ayudante o que, simplemente, estaba asociado con ella pero que, en sí mismo, no sería una representación del principio femenino⁸⁰. El supuesto dios toro no sería nada más que una simple invención, desarrollada a partir de la necesidad de compensar dentro de ese par de opuestos al principio femenino y de la omnipresencia de representaciones de toros y bucráneos, reales o esculpidos, en los «santuarios» del yacimiento.

El único motivo para considerar como tales a los «santuarios» de Çatalhöyük derivaba fundamentalmente de su abundante decoración plástica y pictórica, a base principalmente de representaciones de animales (bóvidos, leopardos, buitres, etc.), de la presencia de enterramientos o restos humanos y de sus largas perduraciones temporales, manifestadas a través de toda una serie de múltiples reformas y transformaciones vividas por dichas construcciones. El análisis arqueológico vino a poner de manifiesto que se trataba de casas y no de «santuarios»; viviendas que, a juzgar por la decoración y la interpretación que se puede dar a algunos de los elementos que las configuran, como los bucráneos, se deben de interpretar como «*history houses*»⁸¹ o «lugares de memoria»⁸², es decir, viviendas en las que se concentran recuerdos pasados, en ocasiones de gran profundidad temporal, y que, a juzgar por las remodelaciones que han vivido, interesa conservar vivos. Paralelos etnográficos permiten pensar, por ejemplo, que la acumulación de bucráneos en estas casas puede ser el recuerdo de múltiples

⁷⁷ Mellaart 1967, caps. VI y VII.

⁷⁸ Hodder 2006.

⁷⁹ Keane 2010.

⁸⁰ Testart 2006, 48-49.

⁸¹ Hodder, Pels 2010.

⁸² Testart 2006, 47-48.

y numerosos sacrificios bovinos, realizados incluso durante generaciones, actos de culto que, además, están dejando constancia de la riqueza e importancia de la casa⁸³.

En el ejemplo que acabo de presentar, las hipótesis antiguas han podido ser superadas, única y exclusivamente, gracias a la realización de análisis y estudios que han aplicado criterios metodológicos serios y transparentes. Sólo así podemos hacer posible que la arqueología no se convierta, como teme Llinares García, en esa «noche en la que todos los gatos son pardos»; deseo que yo mismo comparto, como espero que también lo hagan muchos de los posibles lectores de estas páginas. Ahora bien, de lo que se trata es de introducir luz en esa noche de gatos pardos y no en administrar la oscuridad y la luz para lograr que sean pardos, o no, aquellos gatos que a nosotros nos interesen.

5. BIBLIOGRAFÍA

- Aldhouse-Green 1999: M.J. Aldhouse-Green *Pilgrims in stone. Stone images from the Gallo-Roman sanctuary of Fontes Sequanae*, Oxford, 1999.
- Bachofen 1987: J.J. Bachofen, *El matriarcado. Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, Madrid, 1987.
- Bertemes, Biehl 2001: F. Bertemes, P.F. Biehl, «The Archaeology of Cult and Religion: An Introduction», en P.F. Biehl, F. Bertemes, H. Meller «eds.» *The Archaeology of Cult and Religion*, Budapest, 2001, 11-24.
- Biehl, Bertemes, Meller «eds.» 2001: P.F. Biehl, F. Bertemes, H. Meller «eds.» *The Archaeology of Cult and Religion*, Budapest, 2001.
- Cassirer 1967: E. Cassirer, *Antropología Filosófica. Introducción a una Filosofía de la Cultura*. México, 1967.
- Cauvin 1994: J. Cauvin, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture. La Révolution des symboles au Néolithique*, Paris, 1994.
- Charachidzé 1987: G. Charachidzé, *La mémoire indo-européenne du Caucase*, Paris, 1987.
- Demoule 2001: J.-P. Demoule, «Archaeology of Cult and Religion: A Comment, or How to Study Irrationality Rationality», en P.F. Biehl, F. Bertemes, H. Meller «eds.» *The Archaeology of Cult and Religion*, Budapest, 2001, 279-284.
- Deyts 1992: S. Deyts, *Images des dieux de la Gaule*, Paris, 1992.
- Díez de Velasco 1998: F. Díez de Velasco, *Termalismo y religión. La sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el norte de África en el mundo Antiguo*, Madrid, 1998.
- Dumézil 1978: G. Dumézil, *Romans de Scythie et d'alentours*, Paris, 1978.
- Fleming 1969: A. Fleming, «The Myth of the Mother-Goddess», *World Archaeology* 1/2 (1969) 247-261.

⁸³ Paralelos etnográficos indonesios: los Toradja (Testart 2006, 44-47), los Sumbaneses (Keane 2010, 200-205).

- Georgoudi 1991: S. Georgoudi, «Bachofen, el matriarcado y el mundo antiguo: reflexiones sobre la creación de un mito», en P. Schmitt Pantel «dir.» *La Antigüedad. Historia de las mujeres en Occidente. Bajo la dirección de Georges Duby y Michelle Perrot*, Tomo I, Madrid, 1991, 519-535.
- González García 2007: F.J. González García, «Celtismo e historiografía en Galicia: en busca de los celtas perdidos», en F.J. González García «coord.», *Los pueblos de la Galicia céltica*, Madrid, 2007, 9-130.
- González García 2011: F.J. González García, «Los célticos de Gallaecia: apuntes sobre etnicidad y territorialidad en la Edad del Hierro del Noroeste de la Península Ibérica», *Complutum* 22/1, (2011) 117-132.
- Goodison, Morris 1998: L. Goodison, Ch. Morris, «Beyond the «Great Mother»: The Sacred World of the Minoans», en L. Goodison, Ch. Morris «eds.» *Ancient Goddesses. The myths and the Evidence*, Londres, 1998, 113-132.
- Hodder 2006: I. Hodder, *The Leopard's Tale. Revealing the Mysteries of Çatalhöyük*, Londres, 2006.
- Hodder «ed.» 2010: I. Hodder «ed.» *Religion in the emergence of civilization. Çatalhöyük as a case study*, Cambridge, 2010.
- Hodder, Pels 2010: I. Hodder, P. Pels, «History houses: new interpretation of architectural elaboration at Çatalhöyük», en I. Hodder «ed.» *Religion in the emergence of civilization. Çatalhöyük as a case study*, Cambridge, 2010, 163-186.
- Iriarte Goñi 2002: A. Iriarte Goñi, *De amazonas a ciudadanos. Pretexto gineocrático y patriarcado en la Grecia antigua*, Madrid, 2002.
- Keane 2010: W. Keane, «Marked, absent, habitual: Approaches to Neolithic religion in Çatalhöyük», en I. Hodder «ed.» *Religion in the emergence of civilization. Çatalhöyük as a case study*, Cambridge, 2010, 186-219.
- Lambrechts 1942: P. Lambrechts, *Contributions à l'étude des divinités celtiques*, Brujas, 1942.
- Lapatin 2002: K. Lapatin. *Mysteries of the Snake Goddess. Art, desire and the forging of history*, Cambridge, 2002.
- Leroi-Gourhan 1984: A. Leroi-Gourhan, *Símbolos, artes y creencias de la Prehistoria*, Madrid, 1984.
- Leroi-Gourhan 1987: A. Leroi-Gourhan, *Las religiones de la Prehistoria*, Barcelona, 1987.
- Llinares García 1987: M. Llinares García, «Introducción», en J.J. Bachofen, *El matriarcado. Una investigación sobre la gineocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, Madrid, 1987, 5-13.
- Llinares García 2012: M. Llinares García, *Los lenguajes del silencio. Arqueologías de la religión*, Madrid, 2012.
- MacGillivray 2006: J.A. MacGillivray, *El Laberinto del Minotauro. Sir Arthur Evans el arqueólogo del mito*, Barcelona, 2006.
- Mellaart 1967: J. Mellaart, *Çatal Hüyük. A Neolithic Town in Anatolia*, Londres, 1967.
- Morris 2007: I. Morris, *Historia y cultura. La revolución de la arqueología*, Barcelona, 2007.

- Oggiano 2006: I. Oggiano, «Archeologia del culto: questioni metodologiche», en M. Rocchi, P. Xela «eds.» *Archeologia e religione*, Verona, 2006, 25-45.
- Paglia 2006: C. Paglia, «Erich Neumann: Theorist of the Great Mother», *Arion* 13/6 (2006) 1-14.
- Rocchi, Xela «eds.» 2006: M. Rocchi, P. Xela «eds.» *Archeologia e religione*, Verona, 2006.
- Romeuf 1986: A.-M. Romeuf, «Les ex-voto en bois de Chamalières (Puy-de-Dôme) et des Sources de la Seine (Côte-d'or): essai de comparaison», *Gallia* 44/1 (1986) 65-89.
- Testart 2004: A. Testart, *Les morts d'accompagnement. La servitude volontaire I*, París, 2004.
- Testart 2006: A. Testart, «Interprétation symbolique et interpretation religieuse en Archéologie. L'exemple du taureau á Catal Höyük», *Paléorient*, 32/2 (2006) 23-57.
- Testart 2006b: A. Testart, «Comment concevoir une collaboration entre anthropologie sociales et archaéologie? À que prix? Et pourquoi?», *Bulletin de la Société Préhistorique Française*, 100/2 (2006) 385-395.
- Thompson 1972: S. Thompson, *El cuento folklórico*, Caracas, 1972.
- Tortosa, Santos «eds.» 2003: T. Tortosa, J.A. Santos «eds.» *Arqueología e iconografía. Indagar las imágenes*, Roma, 2003.
- Ucko 1968: P.J. Ucko, *Anthropomorphic Figurines of Predynastic Egypt and Neolithic Crete with Comparative Material from the Prehistoric Near East and Mainland Greece*, Londres, 1968.
- Xella 2006: P. Xella, «Archeologia e Storia delle Religioni. Riflessioni sulla terminología e il suo método», en M. Rocchi, P. Xela «eds.» *Archeologia e religione*, Verona, 2006, 3-23.