

ARQUEOLOGÍA DE LAS RELIGIONES PRIMITIVAS Y ARQUEOLOGÍA DE LAS RELIGIONES ORGANIZADAS. UNA REFLEXIÓN

Enrique Cerrillo

En esta comunicación se hacen una serie de reflexiones acerca del fenómeno religioso y su observación mediante el conocimiento arqueológico, porque existe la posibilidad, desde el punto de vista epistemológico de la arqueología, de observar ciertos fenómenos que no aluden a los aspectos propiamente materiales de una cultura, sino que por el contrario hacen mención a aquellos otros aspectos asociados a fórmulas firmemente asentadas en el interior de la mente humana, es decir, factores de tipo psicológico y emocional, a los que se había negado la posibilidad de acceso por parte de ciertos arqueólogos en el pasado (Redman, 1978), pero progresivamente se han incorporado al campo disciplinar de la arqueología artificios metodológicos y analíticos que permiten ensayar una reconstrucción de los segmentos de una cultura y que dado su carácter inmaterial, difícilmente puede accederse, por lo que quedaban fuera del estudio tradicionalmente trazado por el arqueólogo, pero que pueden ser recuperados con una apertura multidisciplinar.

Mediante tales artificios que la arqueología ha desarrollado y a los que hay que unir los préstamos recibidos de otras disciplinas afines, como es el caso de la Antropología y del uso de modelos e hipótesis de trabajo, se puede penetrar un poco más en ciertos comportamientos compartidos por una comunidad determinada, de modo que pueden ordenarse, analizarse y explicarse. No vamos a considerar aquí las diversas teorías acerca del origen y desarrollo de la religión primitiva (Evans-Pritchard, 1984), puesto que la intención es la de mostrar una evolución de las formas religiosas y de su evidencia material, pero lo cierto es que se está comúnmente de acuerdo en admitir que los aspectos religiosos de cualquier socie-

dad no pueden dissociarse de otras actividades económicas, sociales, políticas y psicológicas de ella, y, a partir de esta asunción, ya se podrá aplicar el análisis que se desee para interpretar su origen en función de la magia, de un determinado estado emocional del individuo que pueda transmitirse al resto de la colectividad, o como la creación de un profundo surco entre el mundo profano y el mundo sagrado, una profunda oposición entre dos realidades creadas por el hombre.

La aproximación puede realizarse en varios planos. Uno relativo a la información acerca de los aspectos religiosos de cada cultura en el terreno evolutivo, y una segunda aproximación que consiste en tratar en qué consiste el sentimiento religioso. El tercero a cerca de qué artefactos, qué representaciones pueden considerarse religiosos, y por último, los aspectos que el arqueólogo puede inferir acerca de la religión a partir de los espacios destinados a este fin.

La información

Un rasgo que caracteriza a cualquier sistema religioso es el carácter redundante de su información (Clarke, 1978), que se convierte en cíclica, tanto en el tiempo como en el espacio, y contribuye a crear una especie de domesticación del calendario estacional, y crea también una red de sitios destinados a experimentar con más fuerza la presencia de la divinidad. Por tanto arqueológicamente cabría esperar un reparto de objetos idénticos en un área determinada y su asociación iterativa, puede considerarse ya como un rasgo enteramente religioso, pero desde

otro punto de vista informativo existe a lo largo del tiempo cubierto por el método y la técnica arqueológica, una profunda dicotomía en el modo en que el sentimiento religioso se evidencia a través de la cultura material. Las religiones consideradas prehistóricas o primitivas y aquellas otras que poseen un mayor grado de organización interna, en las que a la vez se observa una mayor complejidad ritual paralela a la de las restantes instituciones seculares. Esta dicotomía se hace especialmente patente no en la ausencia de información de las primitivas, sino en la ausencia de la monumentalidad que rodea al fenómeno religioso en momentos posteriores. El caudal informativo, por tanto, es mayor, pero también el arqueólogo puede con mayor facilidad discernir aquello que es religioso de aquello que no lo es, mientras que en las primeras corre el riesgo de clasificar como ritual o religioso ciertos rasgos que pertenecen a otros campos de actividad humana.

Para periodos relativamente recientes (religiones de los antiguos imperios orientales, Grecia, Roma, cristianismo, etc.) resulta fácil trazar el panorama de la religión, como aspecto emocional de la cultura, pero tal información proviene de textos aunque también sea necesaria la de la cultura material que la religión ha generado, porque sin duda el apartado religioso de cada cultura es el que más cultura material proporciona y que más duradera, sin contar la parcela de la misma relativa a la escatología, es decir todo lo relativo al mundo de los muertos.

Unas veces esto se debe a los caracteres de gran monumentalidad presentes en los edificios de este tipo, y otras a rasgos diferenciales en cuanto a los materiales constructivos empleados en la obra. En otros casos se debe a la misma consideración de «obra de arte» que para generaciones posteriores significó junto al concepto de «antigüedad» que poseen intrínsecamente. Los restos arquitectónicos relativos a las religiones de grupos culturales extintos constituyen con cierta frecuencia los únicos restos que permanecen visibles de las mismas, cuando los relativos a los restantes rasgos de tipo doméstico o funcional han desaparecido, se han transformado o remodelado, y en nada se parecen ya a los originales. Los monumentos religiosos parecen gozar de un cierto respeto para gentes de las culturas posteriores.

Por ello cuando se tienen textos de acceso a las cosmovisiones de cada cultura resulta cómodo establecer de forma descriptiva al menos la relación existente entre el marco espacial (santuario), el rito y la advocación particular de ese templo, ya sea deidad,

fuerza natural personificada, o ente abstracto. Pero la cuestión cambia de modo radical cuando nos enfrentamos a comunidades o momentos culturales de los que apenas existen menciones de tipo directo, es decir, no hay teología o teogonía no sólo porque no han desarrollado todavía ningún sistema de escritura, o porque las menciones textuales que existen de ellos son demasiado indirectas, sino porque la complejidad social y religiosa no ha hecho necesaria todavía la creación y recopilación de un cuerpo propio de relación de creencias más o menos oficiales y las correspondientes normas de comportamiento ético válidas para regular las relaciones sociales de esa comunidad. Ello conduce a una serie de aspectos muy concretos acerca del modo de considerar el sentimiento religioso y a marcar una serie de diferencias entre las religiones primitivas y las más elaboradas.

Aspectos evolutivos y de cambio

Una primera aproximación consiste en aislar el concepto del fenómeno religioso, y si dentro de él damos cabida a cualquier experiencia individual más tarde aceptada por el grupo, o si por religión van a entenderse aspectos cosmogónicos, cosmovisiones, y normativas éticas que sean las reguladoras de la sociedad, y de un modo jerárquico esas relaciones humanas con las fuerzas superiores. La religión es un fenómeno colectivo y universal que requiere un mínimo de abstracción, conceptualización y organización paralelo al de otras esferas de la cultura humana, como la complejidad organizada de la misma comunidad, pero la religión carece en las formas preorganizativas de la sociedad, al menos, de una normalización canónica y no la logra totalmente hasta tanto no se adquiera ese rasgo por las restantes estructuras.

La evolución de la experiencia religiosa arranca de una experiencia individual y camina a través de un lento proceso hacia una mayor complejidad de tipo acumulativo, como ha señalado Wallace (1966). Desde los cultos *individualistas*, en los que la experiencia religiosa viene determinada por la acción de cada individuo de la comunidad y es expresada por él directamente, sin la necesidad de que existan otras personas que actúen de intermediarios con la divinidad, se pasa a los de tipo *chamanista*, donde existe ya una cierta especialización a través de ciertos individuos mejor dotados para lograr la comunicación en-

tre ambos polos. Las religiones *comunitarias* son un estadio acumulativo en el que la experiencia religiosa se realiza ya esporádicamente en función del status de ciertos individuos por su procedencia de linaje, su edad, y sexo, hasta llegar por fin a las *eclesiásticas* en las que el individuo es un mero sujeto pasivo de la experiencia mediatizada por una casta de profesionales y por la burocratización del sentimiento religioso.

Las dos primeras fórmulas serían encuadrables dentro de la evolución de las culturas de la Península Ibérica, en los momentos más antiguos, fórmulas sociales propias de bandas y tribus, dentro del Paleolítico, y Neolítico-Bronce (Sahlins, 1972), mientras que la tercera entraría ya de lleno dentro de las fórmulas de jefatura propias de las culturas prerromanas, dentro del esquema propuesto por Service. Las últimas, las eclesiásticas, exceden ya del tema de este Coloquio.

Las raíces de toda religión parten de una experiencia individual, como fase de sensibilización previa a la de ritualización y por ello los elementos materiales observables podrán poseer una menor homogeneidad, o si ésta aparece, estarán bastante circunscritos a áreas geográficas restringidas a pesar de que podrán existir rasgos coincidentes dentro de límites geográficos diferentes, lo que equivale a una amplia gama de sentimientos religiosos independientes entre sí, pero con un punto en común que sería el código representacional de esas emociones. Ese sentimiento evoluciona mediante diversas fórmulas hacia la complicación ritual, como señala Hocart (1975) y la misma complicación ritual no es más que una pérdida de la emoción primitiva e individual que es sustituida por una nueva emoción, «pero no por eso cabe decir que esté hecho de emoción» (p. 75). Ello es fruto de una evolución basada en un claro distanciamiento entre la experiencia individual y la mediatizada por ciertos especialistas, que tiene claras repercusiones en los espacios sagrados.

Con la aparición de la fórmula matrimonial entre política y religión como fórmula de mútuo equilibrio expansionista y la creación de un cuerpo social dedicado a estas funciones, la clase sacerdotal, será posible hablar ya no sólo de un ejército destinado a ampliar los límites territoriales, sino también de otro de santones cuya misión será la de difundir el cuerpo de creencias, es decir, la existencia de un grupo de auténticos «misioneros» dedicados a estas funciones específicas. Ello contribuye a dotar a toda una o varias zonas geográficas de caracteres homogéneos propios de las religiones de tipo expansionista mediante una difusión de tipo *démico*, persona a persona.

Cultura material

Arqueológicamente es necesario poder aislar primero, para analizar y explicar después, cuales son los artefactos o representaciones pictóricas, escultóricas o incluso arquitectónicas que se produzcan dentro de cualquier cultura que correspondan a las funciones religiosas y cuales pertenecen a otras actividades cotidianas, porque muy bien pudiera ocurrir que un instrumento sea catalogado inicialmente dentro del tipo de los de uso litúrgico, cuando en realidad responde a funciones muy diferentes y totalmente opuestas a las religiosas. Existe, pues una gran dificultad para separar los objetos domésticos de los rituales. Lo religioso suele definirse como aquello que carece de una función doméstica precisa, y ello se debe a la presencia de un mayor número de rasgos idiosincráticos que funcionales, lo cual puede convertirse en un aserto aplicable a este campo con cierta frecuencia. Al contrario, cualquier objeto de tipo doméstico está cargado de atributos funcionales, del mismo modo que los artefactos de prestigio añaden a los atributos funcionales otros de tipo idiosincrático, los rituales poseen una carga de atributos meramente idiosincráticos, mientras que los funcionales están mínimamente representados. Otro aspecto diferencial es el reparto de los mismos dentro de cualquier asentamiento y la frecuencia con que aquellos aparecen repartidos en el interior de éstos, lógicamente en proporción menor respecto a los de tipo doméstico o de uso común.

La presencia de símbolos materializados en objetos rituales o en representaciones unas veces concretas y otras abstractas de forma, tamaño y color, basados en mínimos rasgos de tipo opositivo como limpio/sucio y otros similares (Douglas, 1973) significa ya un primer elemento de expresión de la idea religiosa que significa tanto como separar lo sagrado de lo profano (Eliade, 1967), o la interpretación de Leroi-Gourhan, pero sobre todo estos rasgos constituyen un primer elemento convencional de comunicación y de transmisión de información para aquellos miembros de una o varias comunidades iniciados en esa idea y que han sido hechos partícipes de la clave de ese lenguaje simbólico codificado en que se expresa ese sentimiento religioso en ciernes (Hodder, 1982)

La cultura material que ofrece la religión es de dos tipos. Por una parte de tipo espacial, o lugar de culto y por otra el utillaje ritual mueble.

Es preciso valorar la idea de *santuario*. En un primer momento el santuario es un espacio «domes-

ticado», sacralizado, y que puede llegar a sacralizar a aquellos otros que le rodean. Existen lugares, según Otto, en los que se hace más perceptible la experiencia religiosa, y con ello se marca una profunda oposición entre lugares sagrados y profanos, oposición estructural que arranca según algunas concepciones de los orígenes de la religión. Del primitivo lugar, cueva, bosque, altura, aquel en el que la emoción se hace «sentir» con más fuerza, se pasa a un edificio totalmente racionalizado en el que están presentes sólo algunos de los rasgos primitivos pero a través de símbolos que puede recordar el lugar en el que se hacía presente mejor la divinidad.

El lugar destinado al templo dentro de los asentamientos suele ser una posición central próxima a los edificios principales de carácter laico, en zonas de cierta amplitud, a modo de plaza, aspecto que todavía no ha sido detectado con claridad en asentamientos prerromanos de la Península de raíces autóctonas pero, dentro de su exotismo, en la construcción de Zalamea de la Serena (Maluquer de Motes, 1981-1983), puede observarse la fórmula de *palacio-santuario*, con posibles almacenes, típico de modelos no autóctonos, sino propios de Oriente, como sugieren los hallazgos muebles.

Los santuarios surgen como una clara jerarquización del espacio interno. Una parte actúa de residencia de la divinidad en la tierra, aunque cuantitativamente es la más reducida, mientras que la destinada a los fieles goza de mayor amplitud en función del carácter comunitario o no comunitario del mismo que obliga a que la mayor parte de la comunidad esté presente durante las acciones litúrgicas diarias, semanales, jubileos, etc., mientras que en las no comunitarias la presencia del fiel se limita a actos individuales o cuya presencia en el interior del templo no sea absolutamente necesaria (Cerrillo, Ongil, Saucedo, 1984).

Con frecuencia se observa dentro de algunas religiones un cierto carácter arcaizante, una escasa movilidad y potencia evolutiva y un raro margen de posibilidades de cambio, y cuando éstos llegan a producirse, se deben más bien a la incorporación previa de elementos ya en uso por la colectividad, pero no aceptados de forma oficial, por lo que los sincretismos no son demasiado frecuentes ni aceptados por la jerarquía sacerdotal como garantía del orden. Ese conservadurismo se manifiesta sobre todo en el mantenimiento de fórmulas estilísticas arquitectónicas o representacionales o en el mismo mobiliario que pudiera denominarse litúrgico, porque lo que pudiera suponer un elemento de ruptura o de disloque de ese

orden celosamente guardado y destinado a mantener a veces al misma cohesión del grupo social.

La fase de grandes construcciones escapa ya a los límites de este Coloquio y es paralela a la organizativa y de creación del ritual, de homogeneización de normas canónicas y de aparición de la institución política central, es decir, del estado. Por esta razón la aparición de lugares centrales desde el punto de vista administrativo, es también un síntoma de la presencia de una organización religiosa igualmente centralizada que crea templos a modo de «sucursales» de santuarios primitivos bajo advocaciones idénticas y sobre las que se basa con posterioridad la creación de ciudades y de ciudades-estado (Renfrew, 1984).

Bibliografía

- CERRILLO, E.; ONGIL, M. I. y SAUCEDA, M. I., 1984, Espacio y religión, aproximación a una arqueología de la religión, *Arqueología espacial*, I, Teruel.
- CLARKE, D. (1968): *Analytical Archaeology*, Londres.
- DOUGLAS, M. (1973): *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid.
- ELIADE, M. (1967): *Lo sagrado y lo profano*, Madrid.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1984): *Las teorías de la religión primitiva*, Madrid.
- HOCART, A. M. (1975): *Rito, ritual y costumbre. Ensayos heterodoxos*, Madrid.
- HODDER, I. (1982): *Symbols in action. Ethnoarchaeological studies of material culture*, Cambridge.
- LAMING-EMPERAIRE, A. (1962): *La signification de l'art rupestre paleolithique*, París.
- LEROL-GOURHAN, A. (1976): *Les religions de la Préhistoire*, París.
- MALUQUER DE MOTES, J. (1981-83): *El santuario protohistórico de Zalamea de la Serena, Badajoz*, Programa de Investigaciones Protohistóricas, IV y V, Barcelona.
- OTTO, R. (1966): *Lo Santo*, Madrid.
- REDMAN, CH. (1978): *Social archaeology: the future of the past*, en REDMAN et alii eds, *Social archaeology, Beyond subsistence and dating*, *Studies in archaeology*, New York.
- RENFREW, C. (1973): «Monuments, mobilisation and social organisation in neolithic Wessex», en RENFREW ed *The explanation of culture change. Models in prehistory*, Londres, págs. 539-558.
- RENFREW, C. (1984): *Approaches to social archaeology*, Edinbourg.
- SAHLINS, M. (1972): *Las sociedades tribales*, Barcelona.
- WALLACE, A. (1966): *Religion. An anthropological view*, New York.