

LA DIMENSION RELIGIOSA DE LOS GRABADOS PREHISTÓRICOS DEL MONT BÉGO (FRANCIA)

Por J.M. VÁZQUEZ VARELA

Departamento de Historia I
Universidade de Santiago

Resumen: A partir del análisis de los petroglifos del Calcolítico y de la Edad del Bronce del Mont Bégo (Francia) se realiza una revisión de sus interpretaciones religiosas y de la metodología propuesta por C. Renfrew para la arqueología de la religión, y se presentan nuevas propuestas interpretativas.

Palabras clave: Monte Bégo, Arte rupestre, Religión, Calcolítico, Edad del Bronce.

Abstract: On the basis of the analysis of Calcolithic and Bronze Age rock carvings on Mont Bégo (France), their religious interpretations and the methodology of C. Renfrew for the Archaeology of Religion are reviewed. New interpretative hypothesis are proposed.

Key words: Mont Bégo, Rock Art, Religion, Calcolithic, Bronze Age.

1. INTRODUCCIÓN

A través del análisis de los grabados prehistóricos del Mont Bégo, en los Alpes Marítimos, Francia, y de su contexto geográfico e histórico se examinan diferentes aspectos religiosos de la sociedades circundantes en un momento avanzado del Calcolítico y del comienzo de la Edad del Bronce.

Se parte de la idea elemental, pero que conviene repetir por lo a menudo que se olvida, de que todo elemento de una cultura, aquí los grabados, sólo adquiere pleno significado dentro de ésta, en este caso las del entorno de los Alpes Marítimos franceses al final del Calcolítico y el comienzo de la Edad del Bronce.

De acuerdo con el principio metodológico expuesto se utilizan los petroglifos como un medio de conocer diversos aspectos de la religión de su época por entender que aquel tipo de manifestaciones, que en nuestra cultura denominamos arte, son un vehículo privilegiado para acceder al mundo simbólico del pasado.

El método de estudio consiste en situar los grabados en su contexto geográfico e histórico y aplicar para su interpretación diferentes hipótesis procedentes de modelos etnográficos e históricos de diferentes culturas (VAZQUEZ, 1998, 1999).

Los grabados prehistóricos se consideran dotados de significados y funciones religiosas en la inmensa mayoría de las investigaciones desarrolladas hasta la fecha (LUMLEY, 1992; 1995), (DUFRENNE, 1997), (VAZQUEZ, 1998).

Este trabajo tiene un triple objetivo: revisar las interpretaciones actuales y tradicionales sobre el significado y la función religiosa de los grabados, contrastar

la validez de algunas metodologías para el estudio de las religiones prehistóricas, en especial las de C. Renfrew y P. Bahn (1993) y C. Renfrew (1994), H. de Lumley (1992, 1995) y R. Dufrenne (1997) y por último proponer nuevas lecturas para una serie de temas representados en el Mont Bégo.

Para ello se toma como base la reciente síntesis de H. Lumley (1995) que resume la labor de catalogación y estudio ulterior de los grabados realizada desde 1967 hasta esa fecha.

2. ESTADO DE LA CUESTIÓN

El estudio de los 32387 grabados protohistóricos significativos inventariados en las diferentes regiones del Mont Bégo se pueden resumir a grandes rasgos según el autor (LUMLEY, 1995) en los siguientes puntos:

Entre el año 2500 y el 1700 antes de Cristo, en los altos valles montañosos situados todo alrededor del monte Bégo, en los Alpes Marítimos franceses, poblaciones del Calcolítico y de la Edad del Bronce Antiguo han realizado miles de grabados compuestos por los siguientes tipos principales: corniformes y tiros de bóvidos, armas y útiles, figuras geométricas, antropomorfos y figuras no representativas. Los más abundantes son los corniformes con algo más del 70 % de los petroglifos representativos. Las figuras geométricas forman el 12%, después las armas y los útiles con el 7%. Los antropomorfos representan menos del 1% de las figuras representativas.

Las figuras corniformes simbolizan el buey o el toro y su gran abundancia es indicativa de que se practicaba el culto al toro de antiguas raíces mediterráneas.

Las figuras geométricas y algunas antropomorfas evocan los campos, es decir la la diosa-tierra o la diosa-madre también de honda raigambre mediterránea.

En la montaña sagrada del Bégo se rindió culto a una pareja divina primordial igualmente de tradición mediterránea.

Se veneraba al dios tauomorfo, dueño del rayo y dispensador de la lluvia fertilizante que fecunda a la gran diosa, diosa madre o diosa-tierra para que aporte la abundancia a los humanos.

El santuario del Bégo coincide con la religión primordial de los pueblos agricultores y pastores del Mediterráneo.

En un paisaje grandioso cubierto por la nieve gran parte del año, accesible solamente durante algunos meses de verano y de otoño, donde hay muchas tormentas, los sacerdotes del Calcolítico y la Edad del Bronce Antiguo subían a la montaña sagrada donde fascinados estaban cara a cara con dios. Aquí los sacerdotes como Moisés en el Sinaí grababan en la piedra los símbolos que les permitían controlar las fuerzas cósmicas e inscribir el destino de los hombres en el del universo, pero en el Mont Bégo el mensaje no emana de los dioses sino que va hacia ellos (LUMLEY, 1995).

3. REFLEXIONES CRÍTICAS

En el monumental trabajo de H. Lumley (1992, 1995) se aceptan parte de las hipótesis tradicionales sobre la religión en el Mont Bégo a la vez que se incorporan otras lecturas personales y se ofrece una amplia panorámica de conjunto estructurada.

Su metodología, a pesar de que no se alude a ella de un modo explícito con detalle, es rica y variada pues emplea desde los paralelos iconográficos tradicionales hasta la toponimia y el folklore.

A continuación se presentan una serie de reflexiones críticas sobre los métodos empleados por el autor:

A. Toponimia

Existe una cierta confusión en la interpretación de los topónimos pues en alguna ocasión una misma palabra es leída por el hebreo, por diversas lenguas de tipo indoeuropeo, por lenguas de los pueblos sumerios y babilonios o incluso por el vasco entre otras.

Aunque el resultado de la interpretación de la toponimia fuese seguro su valor es reducido, pues no se puede saber con seguridad en que época del pasado tenían ese significado, y por que y como se ha generado el topónimo. Por ejemplo, deducir de los topónimos alusivos al toro que existió un culto al mismo en la época de los grabados es arriesgado, pues los nombres de lugar de origen latino, ha podido originarse en momentos posteriores a la realización de los grabados y por diferentes motivos que no tienen porque ser religiosos. En el caso de las alusiones al toro en topónimos de origen latino en última instancia podía tratarse de una referencia relacionada con el pastoreo de estos animales, el nombre de un pueblo, con un accidente orográfico, la presencia de grabados fácilmente reconocibles como bóvidos, etc. sin que nada de ello tenga porque implicar una significación religiosa heredada de la Prehistoria.

Algunas de los topónimos son difíciles de interpretar de un modo concreto y preciso. Por ejemplo es posible que el tan citado «Infern», que para el autor (LUMLEY, 1995) tiene dimensión religiosa sea equivalente al sentido que tiene el término «inferno» en algunos topónimos gallegos, derivados del latino «infernus», que aluden a la posición topográfica inferior, de abajo, del lugar, como Val do Inferno que significa Valle de abajo, y desde luego no parece aludir a nada religioso.

B. La interpretación iconográfica

En una línea muy al estilo de la fenomenología de M. Eliade, que por su carácter anhistórico y ucrónico no es la más adecuada para la lectura de unas imágenes situadas en un contexto muy preciso en el espacio y bastante concreto en el tiempo, acude a cada momento a los paralelos más variados en el tiempo.

po, el espacio y la cultura. Para la interpretación de alguna figura emplea paralelos de Creta, Israel, India, etc.

Supone la existencia de un eterno panteón neolítico sin cambios y que en el Mont Bégo se reflejan una gran variedad de creencias con lo cual lo convierte en una especie de museo de historia de las religiones.

Se da a entender, desde el punto de vista religioso la existencia durante la Prehistoria de un Mediterráneo homogéneo en el tiempo y en el espacio, con una igualdad absoluta de las creencias independientemente de la geografía, la cronología y el contexto cultural concretos al que pertenecen las imágenes.

La interpretación religiosa se basa en un número muy reducido de figuras, y es de tipo unilateral y arriesgado. Algunas imágenes aisladas son interpretadas por textos de los Vedas de la India, con los riesgos que esta actitud encierra pues aún en el mejor de los casos, que no es el presente, en que las interpretaciones fuesen seguras, no se pueden valorar las funciones y significados religiosos de un conjunto de 32.387 hechos a lo largo de 700 años (LUMLEY, 1995) a partir de poco más de media docena de figuras.

C. El folklore

Los argumentos basados en el uso de los datos del folklore local son, al menos, parcialmente cuestionables, pues hace pasar como específicos y probatorios del culto a la montaña, si es que este término tiene algún sentido real, ritos y creencias ampliamente extendidos por Europa en torno a las mismas, en la inmensa mayoría de las cuales no hay grabados prehistóricos de bóvidos.

Las competiciones de toros y otras manifestaciones festivas cíclicas relacionadas con la vida pastoril a comienzos de primavera o verano son un hecho común en amplias zonas de Europa, como por ejemplo el norte de Portugal y España (DIAS, 1948), (LORENZO, 1962) y por tanto no aportan nada en concreto al conocimiento de las religiones prehistóricas del Mont Bégo.

Aún en el hipotético caso de que se pudiese demostrar que algún ritual folklórico tiene un origen prehistórico surge la dificultad, aparentemente insalvable, de saber a que horizonte concreto del pasado se remonta. Otra cuestión y no de menor importancia es la dificultad de saber hasta que punto los significados y funciones actuales del ritual o la creencia son representativos o significativos de los que pudo tener en el pasado

4. APLICACIÓN DE LOS PRINCIPIOS DE C. RENFREW A LOS DATOS DEL MONT BÉGO

De los 16 principios señalados por C. Renfrew (RENFREW y BAHN, 1991), (RENFREW, 1994) para considerar como religioso algún dato arqueológico se cumplen con cierta claridad los siguientes:

Lugar especial o llamativo. Asociado con una montaña en su zona más alta.

4. Reiteración de los símbolos en el área sagrada.

5. Situación pública de los rituales.

Se pueden cumplir, pero sin saber a priori si este criterio es válido con seguridad como indicativo de la naturaleza religiosa del hecho, los siguientes:

7. La presencia de una deidad se puede reflejar en imágenes culturales representativas un modo abstracto.

8. Los símbolos rituales ofrecen iconografías relacionadas con las deidades veneradas y los mitos asociados. El simbolismo animal puede usar figuras con animales particulares relacionados con deidades o poderes específicos.

10. Participación y ofrenda. El culto implica oración y movimientos especiales, gestos de adoración, que pueden reflejarse en el arte o iconografía de la decoración o imágenes.

La operatividad del método para el caso que nos ocupa se reduce en el cumplimiento seguro de tres puntos, 1, 4 y 5, de los 16 señalados, y al posible cumplimiento, no exento de dificultades de comprobación, de otros tres más, 7, 8 y 10.

Los tres primeros no tienen un carácter inequívoco pues cabe la posibilidad de que se tratasen, como se documenta para otras épocas y territorios de los cuales se conoce bien el contexto histórico o etnográfico, de los grabados fruto de divertimentos de pastores adultos o niños. En el mismo monte Bégo, en los grabados de época histórica, de los cuales la mayoría son de talante profano, se cumplen los principios 1 y 5, y para algunos temas también el 4. Es evidente que resultaría absurdo hablar del culto a los barcos marinos en el monte Bégo en los siglos XVIII y XIX de nuestra era porque los grabados que los representan cumplen los principios citados.

Es necesario tener presentes estos ejemplos para entender la validez y las limitaciones del método, que resulta por ello de aplicación limitada.

Los puntos 7 y 8 presentan el grave problema de que a priori e incluso a menudo a posteriori no hay forma de demostrar que las imágenes sean culturales. De nuevo paralelos históricos y etnográficos, e incluso los grabados históricos del Mont Bégo nos recuerdan la dificultad de señalar el carácter sagrado o no de iconografías descontextualizadas de los restantes elementos de la cultura que las realizó.

En el caso de las representaciones de animales el problema es el mismo, y también resulta muy difícil establecer que tipo de relación existe entre ellas y la divinidad con la que pueden relacionarse. El estudio de los exvotos de animales dentro del catolicismo popular de los países latinos e hispanoamericanos resulta particularmente revelador de la variedad de posibilidades existentes al respecto, pues hay muchos santos que reciben los mismos exvotos, de los más importantes animales domésticos. Por ello la supuesta relación no resulta a priori demasiado valiosa.

5. UNA NUEVA PERSPECTIVA

Vistas las limitaciones de los principios explicitados por C. Renfrew (1991, 1994), y teniéndolos presentes con sus posibilidades y limitaciones, se procede

para la lectura de los grabados del Mont Bégo a la aplicación de los principios básicos de las religión según la antropología (WALLACE, 1966). De este modo se revisan a las propuestas de H. Lumley (1992, 1995). Se indica en cada una de ellas en primer lugar la interpretación del citado investigador y sus argumentos; a continuación se valoran esas y otras posibilidades.

El dios solar

El autor (LUMLEY, 1992, 1995) emplea paralelos prehistóricos, etnográficos e históricos de diferentes culturas para interpretar como prueba de la existencia de culto al dios Sol de un número reducido de representaciones, posiblemente solares, que a nuestro parecer aún resulta demasiado amplio, pues con un criterio estricto sólo un conjunto muy pequeño se pueden considerar como tales.

Hay que tener en cuenta que la representación de una figura no tiene porque ser de naturaleza religiosa, y aún en el caso de que lo fuese podría tratarse de la representación de una creencia, de un mito, sin que por ello se pudiese hablar de culto, que incluso podría no ser al sol sino a alguna figura religiosa que de alguna manera estuviese vinculado con este astro.

El dios celeste

Para el autor (LUMLEY, 1992, 1995) hay en la montaña un cierto número de representaciones de un dios del cielo que controla las estaciones, anuncia la primavera, dispensa la lluvia y fertiliza la tierra. para el que existen numerosos paralelos indios, indoeuropeos, mesopotámicos, etc. A su entender el dios del Bégo aparece representado por una serie de figuras tales como: la conocida como «El brujo», que con sus manos levantadas en las que enarbola puñales parece evocar las manos engendrando el fuego del Rigveda. El antropomorfo con los brazos en zigzag es el dios manejando el rayo, y evoca a Indra, el dios de los brazos de relámpago de la religión védica. En esta religión, como en la del Irán antiguo, el fuego o la energía cósmica deriva de la cabeza primordial. En la región de Fontanalba aparecen en cuatro rocas personajes asociados con el rayo. También se puede citar la presencia de dos pares de puñales idénticos que aparecen al lado de la figura conocida como «El jefe de la tribu». En este caso se trata de dos puñales afrontados por la empuñadura, que a veces interpreta como símbolos del rayo basándose en paralelos en el mundo clásico (LUMLEY, 1995).

Resulta arriesgado el interpretar algunas figuras, ya de difícil y problemática lectura a nivel iconográfico, a base de textos de la India.

Si bien hay algunas escasas figuras con rasgos formales que recuerdan al rayo no hay suficientes argumentos para hablar de una divinidad de la tormenta, pues ésta y aquel son elementos que pueden aparecer asociados a diferentes figuras religiosas que tiene otros muchos atributos y una naturaleza más compleja, como se verá al plantear la posible semejanza de la ideología que se manifiesta en los grabados del Mont Bégo con la de las sociedades indoeuropeas.

El dios toro

Para el citado autor la figura conocida como «El jefe de la tribu» es maestro del rayo y la tormenta, compuesto por un montaje de cinco corniformes. El dios tauomorfo está representado por grabados más o menos esquemáticos y por simples corniformes (LUMLEY, 1992, 1995).

Es difícil saber, salvo por el contexto, si los corniformes son toros, símbolo del dios tauomorfo, o si evocan la vaca o el buey, antítesis simbólica del toro asociado a los cultos agrarios y símbolo de la diosa madre. A las figuras con varios pares de cuernos les busca paralelos en Asiria y el corniforme antropomorfizado evoca al profeta Ezequiel con el ser que une el hombre y el toro (1.9). También emplea como argumentos en el mismo sentido los nombres que evocan el toro tanto en la toponimia como en gentilicios de poblaciones protohistóricas más o menos próximas (LUMLEY, 1995).

Los datos folklóricos basados en ritos relacionados con el ganado vacuno en los pastos de montaña, de los que cita una larga serie de la zona alpina son idénticos, a los de España y Portugal (DIAS, 1948), (LORENZO, 1962).

En el trabajo de H. de Lumley (1992;1995) se identifica a los corniformes como representaciones de toros y constituyen un elemento de gran peso en la teoría de que se realizaba en el Mont Bégo un culto al dios toro.

Si bien un elevado número de ellas por representarse autónomos, al margen de cualquier indicio de la acción humana pudieran ser toros, caben otras posibilidades interpretativas. En primer lugar las representaciones aisladas tanto pudieran ser de toros, en el sentido de los machos no castrados de la especie doméstica *Bos taurus* L., como de uros, *Bos primigenius* L., o de vacas o de bueyes. No hay argumentos metodológicos claros para discriminar las representaciones en un sentido u otro, salvo los prejuicios previos, de que son toros porque hay un culto al toro, con lo cual entramos en un tipo de argumentación circular tautológica del tipo de la pescadilla que se muerde la cola.

Resulta mejor hablar de corniformes e interpretar éstos como representaciones de bóvidos que precisar sin base que se trata de toros.

En cuanto a las representaciones de corniformes que aparecen asociadas a la figura humana cabe señalar que un cierto número de las mismas aparecen como parejas unidas o como grupos de dos y cuatro corniformes que aparecen arrastrando el arado, a menudo empuñado por una figura humana. En estos casos está claro que lo más lógico es que se trate de animales domésticos, vacas o bueyes, que son empleados como animales de tracción en las faenas agrícolas. Desde este punto de vista, y ya que las representaciones de los bóvidos domésticos son idénticas a las que aparecen al margen de la intervención humana, resulta insostenible asegurar que éstas son de toros puesto que las únicas identificadas con un mínimo de seguridad no lo son. Decir que todas son de bóvidos domésticos sería otro error de generalización del mismo orden y sentido contrario.

Otro argumento, que exige prudencia a la hora de valorar el conjunto de corniformes como testimonio del culto al toro, es el hecho de que, en contra de lo

que afirmado por C. Renfrew (1987), no tiene por que haber una relación directa entre las imágenes de los exvotos que se ofrecen y la naturaleza del ente de tipo religioso que los recibe (VAZQUEZ, 1994), de modo que si fuesen exvotos de toros o de bóvidos domésticos el destinatario no tendría por que tener naturaleza de toro. Hechos de este tipo son frecuentes en diversas religiones, como por ejemplo en la católica popular de los países latinos e hispanoamericanos.

La diosa tierra

La representación de un antropomorfo en posición orante, acéfalo, corniforme, de sexo femenino es interpretada como la diosa tierra de acuerdo con un elevado conjunto de paralelos de diferentes culturas, tiempos y lugares. Frente al antropomorfo de los brazos en zigzag que simboliza el dios del rayo, ella levanta los brazos para recibir la simiente del cielo que viene a fertilizar la tierra, casi siempre representada por las retículas que evocan las parcelas de los campos de cultivo y retículas corniformes a veces antropomorfizadas como la figura conocida como «El Cristo».

La tierra puede ser simplemente simbolizada por un corniforme que evoca la vaca o el buey (LUMLEY, 1992, 1995).

Toda la interpretación tiene un aire altamente especulativo, de imposible comprobación, basado en unas pocas figuras de muy difícil lectura ya a nivel simplemente iconográfico.

La pareja divina primordial

La pareja divina primordial está representada por el dios de la tormenta con los rayos y el corniforme que está a su lado.

También en la estela conocida como «El jefe de la tribu» la retícula simboliza la diosa madre.

La pareja divina puede estar simbolizada por un puñal colocado entre los cuernos de un corniforme.

Las escenas de arado evocan la diosa madre inseminada por el dios del cielo (LUMLEY, 1992, 1995).

Esta interpretación para un reducido número de figuras de difícil lectura iconográfica, está fundamentada en numerosos paralelos de distintos espacios, tiempos y culturas.

6. OTROS ASPECTOS DE LA RELIGIÓN

El agua

Se venía a implorar al dios tauomorfo, dispensador de la lluvia, para que repartiase las aguas fertilizantes sobre los campos de los humanos quemados por el sol.

La labor de la tierra

Las parejas de bóvidos tirando del arado evocan los ritos para hacer la tierra fértil.

El dios sacrificado

El tema del dios sacrificado se puede observar en «El jefe de la tribu». El antropomorfo de los brazos en zigzag lleva igualmente a su costado derecho una figura geométrica ovalada arrimada a su cabeza que está asociada a una punta de flecha dirigida hacia ella. Algunos de los pequeños personajes que blanden armas, uno un hacha, otro una alabarda, al lado de un corniforme pueden representar el sacrificio del toro, la fiesta del toro (LUMLEY, 1995).

En estos tres apartados los argumentos se basan en paralelos selectivos sacados de su contexto de diferentes tiempos, culturas y lugares, aplicados a figuras de difícil interpretación iconográfica, al tiempo que se omiten otras muchas posibilidades interpretativas empleando el mismo tipo de comparativismo descontextualizado.

Por otra parte tanto en estas últimas lecturas, como en las restantes, está presente la falacia de «Homo religiosus», que viene a establecer como axioma, por tanto indemostrado e indemostrable, que los humanos en todo tiempo y lugar han sido y son religiosos, y que por tanto cualquier manifestación cultural, especialmente las de tipo artístico, en las que no se aprecia una funcionalidad evidente e inmediata son de naturaleza religiosa.

De acuerdo con este principio se tiende a considerar que cualquier grabado de función no explícita y claramente profana es de tipo religioso. Dejando aparte la cuestión de que esta diferencia, profano/sagrado no se da en todas las culturas, y de que en varias de ellas no hay el concepto de religión como algo distinto o disociado de otros aspectos de la cultura, no deja de ser problemática, por indemostrable, la tendencia a considerar que todo es religioso.

Los sacerdotes de la Edad del Bronce

Algunas pequeñas figuras antropomorfas dudosas, de orantes, y otras asociadas con el rayo o a los toros, que tienen paralelos en las corridas de éstos, son representaciones de sacerdotes (LUMLEY, 1995).

Hay otros argumentos, quizás más rigurosos, que apoyan la idea de la existencia de especialistas de lo sagrado, tema del que se tratará en el apartado sobre las representaciones de armas.

Espacios ceremoniales

Algunas figuras están asociadas a espacios con buena visibilidad, para ver desde ellos un panorama más o menos amplio o para ser vistos, tales como al pie del pico, en un camino de tránsito, o en una estela, y son usadas como estrategia para definir espacios ceremoniales (LUMLEY, 1995). En el apartado relati-

vo a la función de las representaciones de armas se presentaran algunas teorías explicativas de estos posibles espacios rituales.

7. NUEVAS INTERPRETACIONES

A partir del análisis del contexto geográfico y cultural en el que se realizaron los grabados, y usando los paralelos globales controlados de sociedades próximas desde el punto de vista cultural, cronológico y geográfico, se presentan otras interpretaciones, en parte alternativas a las hasta aquí examinadas.

A. Los grupos de guerreros

Las investigaciones clásicas sobre los pueblos indoeuropeos han descubierto la existencia de grupos o cofradías de guerreros (DUMEZIL, 1939, 1969, 1971). Recientes investigaciones sobre el tema han puesto en evidencia instituciones sociales de este tipo en territorios poco estudiados desde esta perspectiva, como el Noroeste de la Península Ibérica, especialmente Galicia y Norte de Portugal, que encajan muy bien con las propias del mundo céltico continental e insular y con los pueblos indoeuropeos en general (GARCIA, 1991). Sus rasgos generales son los siguientes:

Se trata de grupos de guerreros autónomos, o integrados en la tribu, que a menudo tienen un carácter marginal y practican la caza y la guerra. Esta suele ser de pillaje y de ostentación para adquirir estatus. Están vinculados con una divinidad guerrera a la que ofrecen sacrificios, a veces en lugares sagrados específicos como grandes rocas en zonas marginales, en la tierra de nadie, en los límites de comunidades, donde se celebran asambleas, fiestas religiosas, ritos iniciáticos y a veces reuniones sociales, administrativas, jurídicas y económicas.

Hay grupos que viven gran parte del año en los lugares marginales donde hacen la guerra, cazan y celebran ritos iniciáticos y otros, y a veces se integran en los poblados bajo la autoridad superior.

Algunos colectivos tienen carácter marginal y antisocial. Así, por ejemplo, en la literatura irlandesa Fión recibe una educación marginal e iniciática, vive al aire libre en la montaña donde caza y lleva un tipo de vida en la que lo bélico se une con lo heroico y lo mágico (GARCIA, 1991).

Aunque estos rasgos de guerrero se detectan durante la Edad del Hierro en Europa Occidental y bastantes de ellos son comunes a las comunidades de guerreros indoeuropeos, no se puede extrapolar la existencia de este conjunto de rasgos con toda seguridad al final del Calcolítico y comienzo de la Edad del Bronce del territorio que nos ocupa, pero sí es posible usarlos como hipótesis de trabajo para analizar las rocas con grabados de armas, y ver hasta que punto pueden reflejarse en ellas algunas de las características citadas.

En algunas rocas se observan un conjunto de atributos que parecen reflejar bien el modelo descrito de comportamiento de los guerreros:

1. Roca de buen tamaño con grabados de un conjunto de armas que parecen reflejar, de un modo metafórico, mediante la metonimia de la parte por el todo, una reunión de guerreros.

2. Su posición en una zona marginal con relación a las tierras más aptas para la producción de alimentos que desde la montaña se divisan.

3. Su situación en un área en la que muy posiblemente se desarrolló actividad de tipo religioso, tal como señalan la inmensa mayoría de los autores que se ha ocupado de los grabados del Mont Bégo (LUMLEY, 1992, 1995).

4. Su posición en un lugar de comunicación, la vía de paso natural del valle a lo más montañoso, marginal, e improductivo del territorio.

5. Zona con posibilidades para la caza y la ganadería.

6. Un área de montaña que puede servir como límite entre las comunidades que se asientan en el fondo de los valles que se divisan desde allí.

Este conjunto de atributos encaja bien con el escenario y las prácticas de las cofradías de guerreros indoeuropeos prerromanos, con el modelo irlandés, en el que incluso se graban temas simbólicos en las rocas, que constituyen lo esencial de los lugares sagrados (GARCIA, 1991) y con el modelo indoeuropeo en general (DUMEZIL, 1939, 1969, 1971). Por esto se puede considerar que algunas rocas con grabados de armas han podido servir de lugar de reunión de grupos de guerreros como los aludidos.

Teniendo en cuenta lo expuesto, y aunque los grabados no estuviesen hechos por gentes de cultura indoeuropea, al menos algunas de sus características generales podrían ser coincidentes con las de ellos (VAZQUEZ, 1998).

B. Los autores de los grabados

Un cierto número de grabados, y en especial los de las estaciones singulares de buen tamaño, muestran un grado de complejidad, que indica que son el resultado de la experiencia en la expresión de imágenes.

A los diversos recursos estilísticos empleados se une la idea de la conceptualización del espacio natural de la piedra, que implica su elección con una forma y en un lugar concreto, y la articulación cuidadosa de los temas, de modo que el conjunto da la idea de una exposición narrativa global integradora de las imágenes.

Desde el punto de vista de la sociología del arte resulta de interés tratar de determinar el papel de los grabadores.

La abundancia de recursos estilísticos y su acertada aplicación, que dan como resultado un conjunto altamente expresivo, logrado con un mínimo de recursos técnicos y conceptuales, implica que quienes lo hicieron era gente con oficio, experiencia, destreza y conocimiento, no sólo técnico sino también del valor simbólico de las representaciones.

El grado de buen oficio que exige habilidad, un don personal que se puede cultivar sólo en parte, y experiencia, que sí se puede obtener a base de trabajo, implican que el grabado de calidad muy probablemente estuvo al alcance de un número reducido de personas, quienes lo ejercían con cierta continuidad.

Estos atributos suelen ser propios de especialistas, sin que ello implique que tipo de dedicación deben de tener al tema. En numerosas comunidades etnográficas el artista es una persona práctica en este menester, al que se dedica de un modo parcial, y que comparte con el resto de los miembros de su comunidad otros quehaceres más cotidianos, como la producción de alimentos y otros bienes.

En varias culturas etnográficas e históricas, quienes realizan las manifestaciones artísticas de temas simbólicos son personas que de un modo u otro están relacionadas con este mundo, tales como magos, curanderos, chamanes, sacerdotes, etc., lo cual plantea la posibilidad de que los grabadores hayan tenido un estatus de este tipo, especialistas no sólo en el aspecto artístico sino en el religioso, estando los dos estrechamente unidos (VAZQUEZ, 1998).

Esta hipótesis que atribuye la autoría de los grabados a este tipo de especialistas refuerza la interpretación tradicional del carácter simbólico, muchas veces religioso, de gran parte de los petroglifos. Si bien esta teoría es algo tautológica, ya que se fundamenta parcialmente en la hipótesis previa de que los grabados son de tipo simbólico, sí tiene cierto valor por cuanto parece fuera de toda duda que los grabados son expresión de una ideología.

La propuesta aquí defendida, la existencia de especialistas religiosos que en el transcurso de un rito graban, tiene paralelos etnográficos abundantes y puede ser apoyada por el posible carácter ritual al que estaban vinculados estos grabados.

El poder de los especialistas en el arte les viene de su relación con el dominio de lo religioso que tratan en beneficio propio y de la comunidad. Esto les da gran fuerza pues en los ritos y en los mitos se explica y mantienen el orden cósmico y social y el experto en religión puede hacer, mantener, rehacer y cambiar el orden social influyendo profundamente en la sociedad y en el dominio de lo político. Su fuerza puede ser enorme pues sus propuestas vienen apoyadas o legitimadas por el más grande de los poderes: el religioso (VAZQUEZ, 1998)

C. Escenario de ritos iniciáticos vinculados con el mundo del hombre

La idea fundamental es la de que la roca ha sido el soporte para transmitir por sí sola, o bien como escenario o fondo de actividades sociales, un conjunto de valores y creencias relacionados con las armas, el mundo del varón, la agricultura y la ganadería.

Este conjunto de valores y creencias coincide con el que se suele transmitir en los ritos iniciáticos, para pasar de adolescentes a adultos. Es allí donde se comunican conocimientos religiosos y saberes simbólicos y prácticos relacionados con el nuevo status al que se va a acceder.

Los temas grabados, han podido actuar como símbolos o como instrumentos nemotécnicos para reforzar la idea y apoyar la memoria. Su explicación serviría a la hora de exponer estos valores a la comunidad de iniciados.

Esta hipótesis se ve avalada porque en las rocas se contiene la ideología del varón y porque algunas por su posición geográfica en un emplazamiento de

buena visibilidad que domina un espacio relativamente llano, donde puede acomodarse con holgura un colectivo más o menos numeroso sin perder de vista los temas grabados.

Hay abundante información etnográfica e histórica sobre la celebración de ritos iniciáticos en lugares marginales, lejos de los puntos más frecuentados en la vida cotidiana. En este caso la situación de los grabados en un área alejada de los campos de cultivo en plena montaña, reúne las características de algunos de los lugares de iniciación, distantes del ager, el lugar de la zona donde se hace palpable la cultura a simple vista y se instala en el saltus, el dominio de la naturaleza, de lo salvaje, el espacio tan usual en las manifestaciones religiosas.

De acuerdo con estos datos y consideraciones y en el estado actual de la investigación, cabe señalar que no se pueden dar por seguras algunas de las características de los lugares de iniciación, pero también es claro que sí aparecen otras. Así pues se puede considerar como una hipótesis probable el que algunas rocas haya sido en algún momento de su historia testigo de la celebración de rituales iniciáticos (VAZQUEZ, 1998).

D. Otras funciones posibles

Es posible que las funciones anteriormente citadas se complementasen con las de límite del territorio e indicativa de alguna restricción para el acceso o uso de los recursos de la zona a determinados grupos de gente (VAZQUEZ, 1998).

E. La cuestión indoeuropea

Para los petroglifos de diferentes zonas del macizo alpino se han postulado desde hace algún tiempo por diversos autores una influencia de tipo indoeuropeo (ANATI, 1968, 1990), (DUMEZIL, 1983), (PIANTELLI, 1983), (LUMLEY, 1992, 1995), (DUFRENNE, 1997).

En el caso concreto de los grabados del Mont Bégo en la década de los noventa se ha postulado un reflejo de la ideología indoeuropea, en este caso religiosa, que tendría su principal manifestación en algunas figuras que podrían interpretarse mediante la ayuda de textos védicos (LUMLEY, 1992, 1995), (DUFRENNE, 1997). Si esto, en teoría es posible, lo que es cierto es que la aplicación de un texto muy concreto a la interpretación de una imagen singular en diferentes contextos, separados por el tiempo y el espacio, encierra grandes riesgos.

Teniendo en cuenta las dificultades del tema, y por tanto dando como muy problemática la validez de la metodología aplicada, ya que con cierta habilidad y un repertorio de narraciones míticas y rituales es posible encontrar aquello que se busca, se ha optado por otro tipo de interpretación más simple.

Los principales temas figurativos identificables son las armas, los corniformes y algunos antropomorfos. Uno de éstos, próximo a un arma, muy esquemático, que lleva unas líneas quebradas verticales terminadas en manos a ambos lados del tronco y parece apoyarse sobre una rejilla, ha sido interpretado como una

figura divina vinculada con el rayo, que sería muy semejante a Indra (LUMLEY, 1992, 1995), (DUFRENNE, 1997), con lo cual vendría a ser una representación de un poder divino celeste. Si esto fuese así, lo cual no deja de ser una hipótesis de trabajo pues caben otras lecturas del tema, tendríamos representados aspectos relacionados con el dominio celeste, la guerra y la agricultura con lo que se podría pensar en el reflejo de una mentalidad de tipo indoeuropeo, con el clásico esquema social y religioso tripartito, con grupos sociales con funciones vinculadas con el sacerdocio y el poder, la guerra y la agricultura (LUMLEY, 1995), (DUFRENNE, 1997).

La ausencia, o extremada escasez, en el conjunto de los grabados de claros testimonios de la primera de las funciones contrasta con las posibles y reiteradas presencias de la segunda, las armas que son metáfora de los guerreros, y la tercera, los bóvidos que junto con el arado representan a los campesinos. La aparente falta de claras manifestaciones del dominio de la soberanía, la primera función, debilita el argumento sobre la posible presencia de la ideología indoeuropea en los petroglifos de la región (VAZQUEZ, 1998).

Puede que alguna de las funciones quede en cierto modo solapada con otra como por ejemplo ocurre en el mundo germánico donde la primera y la segunda quedan en cierto modo asumidas en Thor y Odín y que, como sostienen algunos investigadores (DUMEZIL, 1984) los puñales puedan en cierto modo estar metafóricamente vinculados con el rayo. En todo caso y pese al tópico sobre el dios de la tormenta en Mont Bégo los testimonios de lectura unívoca que indiquen de un modo claro las alusiones a las tormentas son muy escasos o inexistentes. Por ello la lectura indoeuropea a partir del análisis de contenido de la generalidad de las representaciones no resulta totalmente segura.

A mayores de los problemas citados hay que considerar que hay muchas culturas no indoeuropeas que presentan rasgos en común con ella, como se aprecia en el estudio comparativo de Linconl (1981) entre los Nuer del Alto Nilo y los pueblos Inodirianos. En efecto hay muchos grupos humanos que manifiestan sus creencias en un dominio de los celeste y en los de la guerra y la fecundidad de los principales medios de producción. Por tanto aunque los datos permitiesen establecer con cierto grado de probabilidad la existencia de algunos aspectos de la mentalidad indoeuropea esto no supondría una gran diferencia con otro tipo de sociedades.

8. BALANCE

A través del análisis de los grabados rupestres se puede considerar que desde el punto de vista religioso es probable que sean ciertos los siguientes puntos:

1. El monte Bégo, la parte superior de una montaña, ha sido escenario durante el Calcolítico y la primera parte de la Edad del Bronce de las plasmación de una serie de figuras de tipo simbólico, que muy posiblemente en gran parte son de tipo religioso. Su realización, reflejo de creencias, ideas y valores de éste tipo,

ha podido estar relacionada con prácticas rituales, oraciones, exvotos y ritos iniciáticos, entre otros. Es posible que parte de los petroglifos hayan sido realizados por especialistas en lo religioso.

2. Es muy probable que la montaña, al menos en las cotas de altitud donde se encuentran los grabados y por encima de ellas, haya sido considerado un lugar sagrado al que acudirían, muy posiblemente en los meses de primavera avanzada y verano, gentes de las comarcas del entorno desde las que era visible el Mont Bégo.

3. Las representaciones de armas pueden estar relacionadas con los rituales de iniciación y agregación de guerreros y vinculadas con alguna divinidad, una de cuyas expresiones tiene carácter bélico. Al tiempo han podido servir como afirmación del dominio territorial, de un modo real y simbólico, de los grupos de guerreros o de las comunidades a las que pertenecen.

4. Algunas de las representaciones de bóvidos, así como de la figura humana en cuyo esquema compositivo se hace presente el diseño de los cuernos de estos animales, conocido como «el jefe de la tribu», tienen una dimensión religiosa, sin que nos atrevamos a apostar sobre una de ellas a causa de la existencia de múltiples posibilidades interpretativas igualmente probables.

5. Las representaciones iconográficas claramente vinculables con el rayo son muy escasas. Puede que alguna de ellas esté relacionada con alguna divinidad asociada con la tormenta.

6. Las teorías de Wallace (1996) sobre la antropología de la religión resultan por su amplitud de perspectivas más útiles en su aplicación a la Prehistoria que las de C. Renfrew, que son de alcance más corto por tener una fundamentación antropológica más limitada.

7. Parece muy difícil comprobar la aplicación de la lectura de textos védicos concretos a algunos de los grabados tal como ha propuesto Dufrenne, tema sobre el cual ya se había manifestado con anterioridad Dumezil en sentido negativo, e igualmente aceptar sin más el carácter inequívocamente indoeuropeo de las expresiones religiosas del Mont Bégo.

La dificultad de comprobar la última propuesta no quiere decir que deba desecharse la posibilidad de que en los grabados se pueda reflejar alguna concepción religiosa del tipo señalado. En este sentido se puede indicar la vinculación entre los guerreros y los bóvidos, y la de las divinidades en que se une la dimensión de la tormenta y la de la guerra, como sucede en el panteón germánico y el védico.

También es posible que las armas y los bóvidos, estos últimos en especial en las escenas que indican faenas agrícolas y ganaderas, sean indicativos de la segunda y tercera función respectivamente del mundo indoeuropeo, y que la primera estuviese simbólicamente asumida por la montaña y las escasas figuras en las que aparece el rayo.

Desde luego nada parece terminante en el sentido de que se documente una religión de tipo indoeuropeo pero, tal como se ha señalado, sí está claro que en los grabados hay algunas ideas coincidentes con las de las religiones indoeuropeas, pero que también se hacen presentes en otras.

8. Sólo el detenido análisis espacial de los grabados y la prospección intensiva de la comarca para localizar los yacimientos arqueológicos sincrónicos, y su posterior excavación, permitirá situarlos en un contexto cultural definido, sin el cual las ideas expuestas no dejarán de ser hipótesis de trabajo a la espera de poder ser contrastadas. Urge por ello continuar la labor de contextualización histórica del arte rupestre para lograr un mayor grado de comprensión de sus funciones y significados.

BIBLIOGRAFÍA

- ANATI, E. 1968 Arte prehistorica in Valtellina
1990 «The alpine menhir-statues and the indo-european problem», BCSP 25-26:13-44.
- DIAZ, J. 1948 Vilarinho da Furna. Uma aldeia comunitaria. Lisboa.
- DUFRENNE, R. 1997 La Vallée des Merveilles et les mythologies indo-européennes. Essai d'interprétation des gravures rupestres de la région du mont Bègo. Studi Camuni, XVII.
- DUMEZIL, G. 1939 Mythes et dieux des germains. P.U.F. Paris.
1969 Heur et Malheur du guerrier. Paris.
1971 Los dioses de los Indoeuropeos. Seix Barral. Barcelona.
1983 La courtisane et les seigneurs colorés. Gallimard. Paris.
- ELIADE, M. 1978 Historia de las creencias y de las ideas religiosas. I. Cristiandad. Madrid.
- GARCIA FERNANDEZ-ALBALAT, B. 1990 Guerra y religión en la Gallaecia y la Lusitania Antiguas. Edición do Castro. Coruña.
- LINCONL, B. 1991 Sacerdotes, guerreros y ganado. Un estudio sobre la ecología de las religiones. Akal. Madrid.
- LORENZO FERNANDEZ, X. 1962 Historia da Galiza. II. Etnografía: Cultura material. Buenos Aires.
- LUMLEY, H. de 1992 Le Mont Bego. Vallées des Merveilles et de Fontanalba. Ministère de la Culture. Imprimerie nationale. Editions. Paris.
1995 Le grandiose et le sacré. Edisud.
- PIANTELLI, M. 1983 L'interpretazione di uno schema iconografico rinvenibile nelle stele monumentali camune e valtelinesi, BCSP 20:33-54.
- RENFREW, C. 1985 The archaeology of cult. The sanctuary at Phylakopi. London.
1994 The archaeology of religion, in C. Renfrew y E. Zubrow (Eds) The ancient mind. Elements of cognitive archaeology. C.U.P. Cambridge.
- RENFREW, C. y BAHN, P. 1993 Arqueología. Teorías, métodos y práctica. Akal. Madrid.
- VAZQUEZ VARELA, J. M. 1994 Ritos y creencias en la Prehistoria de Galicia. Xuntanza Editorial. La Coruña.
1995 Antepasados, guerreros y visiones. Diputación Provincial de Pontevedra. Pontevedra.
1997 El petroglifo de Auga da Laxe I (Gondomar, Pontevedra) y la sociedad del comienzo de la Edad del Bronce en el Noroeste de la Península Ibérica, Gallaecia, 18:201- 220.
1998 Significados y funciones de los grabados rupestres prehistóricos del Mont Bègo (Francia), Gallaecia, 17:73-88.
1999 Ideología, imagen y sociedad en el inicio de la Edad del Bronce en el Occidente de la provincia de La Coruña. Diputación Provincial de A Coruña. La Coruña.
- WALLACE, A. 1966 Religion: An Anthropological View. MacGraw-Hill. New York.