ARQUEOLOGÍA E ICONOGRAFÍA

INDAGAR EN LAS IMÁGENES



«L'ERMA» di BRETSCHNEIDER

Consejo Superior
de Investigaciones Científicas
Escuela Española de Historia
y Arqueología en Roma

MINISTERO DE EDUCACION,
CULTURA Y DEPORTE

DIRECCION GENERAL
DE POLÍTICA CIENTÍFICA

TRINIDAD TORTOSA y JUAN A. SANTOS
Editores

ARQUEOLOGÍA E ICONOGRAFÍA

INDAGAR EN LAS IMÁGENES

«L'ERMA» di BRETSCHNEIDER

Arqueología e iconografía : indagar en las imágenes / Trinidad Tortosa y Juan A. Santos, eds. – Roma : «L'Erma» di Bretschneider, 2003. – 246 p. : il. ; 30 cm. – (Bibliotheca Italica. Monografías de la Escuela Española de Historia y Arqueología ; 26). – ISBN 88-8265-244-0.
1. Arte antiguo-Iconografía. I. Tortosa, Trinidad, ed. II. Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma.
7.04

TRINIDAD TORTOSA y JUAN A. SANTOS (Editores)
Arqueología e iconografía.
Indagar en las imágenes

NIPO: 403-02-125-0
© Copyright 2003 Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC)

© Copyright 2003 «L'ERMA» di BRETSCHNEIDER
Via Cassiodoro 19 – 00193 Roma

Proyecto gráfico:
«L'ERMA» di BRETSCHNEIDER

Todos los derechos reservados. Se prohibe la reproducción
de textos e ilustraciones sin el permiso por escrito del Editor.

Comité Organizador:
XAVIER DUPRÉ RAVENTÓS
RICARDO OLMOS ROMERA
ARTURO RUIZ RODRÍGUEZ
JUAN A. SANTOS VELASCO
TRINIDAD TORTOSA ROCAMORA

Congreso celebrado en Roma, del 16 al 18 de noviembre de 2001, organizado por la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma (CSIC), con la colaboración del Ministerio de Ciencia y Tecnología (Acción Especial PGC2000-2646-E). El presente volumen ha sido editado gracias a una Acción Especial (BHA2002-10035-E) concedida por la Dirección General de Investigación del Ministerio de Ciencia y Tecnología.

ÍNDICE

Presentación
XAVIER DUPRÉ RAVENTÓS (Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma - CSIC) ..... Pag. VII

El escurridizo Proteo: indagar en las imágenes
RICARDO OLMOS (Instituto de Historia - CSIC - Madrid) ..... » IX

Naves y puertos en la investigación iconográfica
TRINIDAD TORTOSA ROCAMORA (Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma - CSIC)
J.A. SANTOS VELASCO (Universidad de La Rioja) ..... » XIII

PREHISTORIA

Los símbolos desde la Antropología social
MARÍA CÁTEDRA TOMÁS (Universidad Complutense, Madrid) ..... » 3

Formas de representar, mirar e imaginar: metodología para el estudio de la decoración geométrica en la Prehistoria Reciente
ISABEL COBAS FERNÁNDEZ (Universidad de Santiago de Compostela) ..... » 17

Las imágenes en el Arte macroesquemático
MAURO S. HERNÁNDEZ PÉREZ (Universidad de Alicante) ..... » 41

El Arte rupestre levantino y la imagen del modo de vida cazador: entre lo narrativo y lo simbólico
BERNAT MARTÍ OLIVER (Servicio de Investigación Prehistórica, Valencia) ..... » 59

PROTOHISTORIA

Combates singulares: lenguajes de afirmación de Iberia frente a Roma
RICARDO OLMOS ROMERA (Instituto de Historia - CSIC - Madrid) ..... » 79

El tiempo y el espacio en la escultura ibérica: un análisis iconográfico
TERESA CHAPA BRUNET (Universidad Complutense, Madrid) ..... » 99

Signa Deorum*: comparación y contexto histórico en Hispania y Galia*
FRANCISCO MARCO SIMÓN (Universidad de Zaragoza) ..... Pag. 121

La cultura de los espacios y los animales entre los príncipes iberos del Sur
ARTURO RUIZ Y ALBERTO SÁNCHEZ (Centro Andaluz de Arqueología Ibérica, Jaén).... » 137

La función de la imagen entre los iberos
JUAN A. SANTOS VELASCO (Universidad de La Rioja) ..... » 155

Algunas reflexiones sobre la iconografía de la cerámica ibérica de época helenística
TRINIDAD TORTOSA ROCAMORA (Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma - CSIC) ..... » 167

GRECIA Y ROMA

Histoire sociale et image: guerre et guérriers dans l'imagerie grecque
FRANÇOIS LISSARRAGUE (Centre Louis Gernet, París) ..... » 183

Image et politique: étude comparée de quelques cas
FRANÇOISE-HÉLÈNE MASSA-PAIRAULT (CNRS, Roma) ..... » 191

Genre et sacrifice dans l'Athènes classique: quelques réflexions sur les répresentations iconographiques attiques
FRANCINE VIRET BERNAL (Université de Lausanne) ..... » 207

Escultura tusculana y sociedad
FABIOLA SALCEDO GARCÉS (Universidad Complutense, Madrid) ..... » 225

PRESENTACIÓN

XAVIER DUPRÉ RAVENTÓS *

El presente volumen da a conocer los resultados de una reunión científica celebrada en la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma en el invierno del año 2001 que, con el sugestivo título de *Arqueología e iconografía: indagar en las imágenes*, permitió a una serie de investigadores de diversos países debatir en común y compartir los avances en sus respectivos campos de especialización.

Este congreso es, en cierta manera, consecuencia de una primera reunión (*Iconografía ibérica e iconografía itálica: propuestas de interpretación y de lectura*) que, en 1993, sentó en torno al mismo foro de debate a especialistas italianos y españoles y cuyos resultados fueron publicados hace ya algunos años[1]. Desde la Escuela Española no podemos más que sentirnos satisfechos de haber sido, en ambos casos, los anfitriones y promotores de dichos congresos, especialmente por la valía de quienes en ellos han intervenido y el indudable interés científico de los resultados alcanzados.

El Prof. Ricardo Olmos reflexiona en su bellísimo prólogo sobre el cambio substancial en el enfoque de ambas reuniones. La primera parecía "oponer" a dos mundos casi desconocidos: la iconografía ibérica y la itálica; el planteamiento de la segunda, ocho años más tarde, es más integrador y parte de un conocimiento mutuo. Ello me da pie para hablar, brevemente, de uno de los objetivos prioritarios de nuestra Escuela: contribuir a promover los contactos científicos entre la investigación española y los colegas de otros países – no sólo italianos – desde Roma, indudablemente la capital mundial de la Arqueología Clásica.

Si bien las décadas centrales del siglo XX, finalizada la II Guerra Mundial, vieron nacer iniciativas internacionales de gran envergadura cuyos objetivos eran recuperar y promover el contacto científico entre investigadores mediante la organización de congresos multitudinarios[2], ya a finales del siglo pasado comenzó a cuestionarse la validez de dichas iniciativas. Los grandes congresos de amplia temática sobreviven, pero se alcanzan objetivos más concretos en pequeñas reuniones especializadas cuyos resultados se materializan en volúmenes monográficos que, inmediatamente, se convierten en obras de referencia.

Desde principios de los años 90, primero bajo la dirección del Prof. Javier Arce y, desde 1997, del Prof. Manuel Espadas, la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, un

* Vicedirector de la Escuela Española de Historia y Arquelogía en Roma - CSIC.

[1] R. Olmos y J.A. Santos (eds.), *Iconografía ibérica e iconografía itálica: propuestas de interpretación y de lectura* (Roma, 11-13 noviembre 1993), Varia 3, UAM, Madrid, 1997.

[2] En 1945 se crea la *Associazione Internazionale di Archeologia Classica (AIAC)* que, desde 1958, organiza, cada cinco años, los Congresos Internacionales de Arqueologia Clásica, equivalentes a los de la *Union Internationale des Sciences Préhistoriques en Protohistoriques (UISPP)*, en ámbito prehistórico. Otras iniciativas similares, por ejemplo, son los Congresos Internacionales de Archeología Cristiana (*Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana*), inciados en 1932, o los Congresos Internacionales de Epigrafia Griega y Latina que, desde 1947, organiza la *Association Internationale d'Épigraphie Grecque et Latine (AIEGL)*.

centro de investigación pequeño pero dinámico, ha impulsado todas aquellas iniciativas que, propuestas por investigadores de reconocido prestigio, se planteaban como objetivo el progreso en el conocimiento científico de un tema monográfico de interés mediante la organización, en Roma, de una reunión en la que debatir y compartir experiencias con colegas de otros países.

En estos años, muchos y diversos han sido los temas analizados, precisamente para poder cubrir los más variados campos de la investigación (metodología, arqueología, iconografía, epigrafía, historia de las religiones, historiografía, etc...) y así contribuir a reforzar los lazos de colaboración entre el mayor numero de profesionales[3].

La reflexión del Prof. Ricardo Olmos constituye un ulterior estímulo para seguir insistiendo en dicha línea en el futuro, siempre – como hasta ahora – en colaboración con el mundo académico español e italiano y con aquellas instituciones que, como la *École Française de Rome*, la *British School at Rome* o el *Deutsches Archäologisches Institut*, por poner algunos prestigiosos ejemplos, desarrollan una labor gemela a la que modestamente realiza la Escuela[4].

No me resta que felicitar a los organizadores del congreso, en manera particular a los editores de este espléndido libro, a los autores de las distintas ponencias y a todos aquellos que con su trabajo han permitido la materialización de esta obra que, con gran satisfacción, hemos incluido en nuestra casi centenaria colección *Bibliotheca Italica. Monografías de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma*. La edición de este volumen ha sido posible gracias al apoyo del Departamento de Publicaciones del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, de la Dirección General de Política Científica del Ministerio de Ciencia y Tecnología y a la profesionalidad de la editorial "L'Erma" di Bretschneider. A todos ellos, en nombre de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, mi más sincero agradecimiento.

Roma, julio de 2003

[3] Obras que recogen las actas de congresos y seminarios organizados, en colaboración con otras instituciones, por la EEHAR-CSIC en los últimos años: M. Barceló y P. Toubert (eds.), *«L'incastellamento». Actas de las reuniones de Girona (26-27 noviembre 1992) y de Roma (5-7 mayo 1994)*, Bibliotheca Italica, Monografías de la EEHAR 22, Roma 1998; R. Olmos y J.A. Santos (eds.), *Iconografía ibérica e iconografía itálica: propuestas de interpretación y de lectura* (Roma, 11-13 noviembre 1993), Varia 3, UAM, Madrid, 1997; J. Arce (ed.), *Centcelles. El monumento tardorromano. Iconografia y arquitectura* (Roma, 22 noviembre 1995), Bibliotheca Italica. Monografías de la EEHAR 25, Roma, 2002; F. Guidobaldi. C. Pavolini y. Ph. Pergola (eds.), *I materiali residui nello scavo archeologico* (Roma, 16 marzo 1996), Collection de l'École Française de Rome 249, Roma, 1998; X. Dupré y J.A. Remolà (eds.), Sordes urbis. *La eliminación de residuos en la ciudad romana* (Roma, 15-16 noviembre 1996), Bibliotheca Italica. Monografías de la EEHAR 24, Roma, 2000; J. Arce y P. Delogu (eds.), *Visigoti e longobardi* (Roma, 28-29 abril 1997), Firenze, 2001; C. Cristallini (ed.), *Carta del Rischio del Patrimonio Culturale. La standardizzazione dei datti. Atti del Seminario Italo-Spagnolo* (Roma, 20 enero 2000), Pomezia, 2001; A.M. Reggiani (ed.), *Villa Adriana. Paessaggio antico e ambiente moderno: elementi di novità e ricerche in corso* (Roma, 23-24 junio 2000), Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Roma, 2002; D. Segarra (ed.), Trascorrere e percorrere: spazio e tempo nelle religioni del mondo classico (Roma, 16-17 febrero 2001), Serie Histórica 3. Roma (en prensa); T. Tortosa y J.A. Santos (eds.), *Arqueología e iconografía. Indagar en las imáges* (Roma, 16-18 noviembre 2001), Bibliotheca Italica. Monografías de la EEHAR 26, Roma, 2003; J. Beltrán, B. Cacciotti, X. Dupré y B. Palma (eds.), *Illuminismo e Ilustración. Le antichità e i suoi protagonisti in Spagna e in Italia nel XVIII secolo* (Roma, 20 noviembre - 2 diciembre 2001), Bibliotecheca Italica. Monografías de la EEHAR 27, Roma, 2003; J.R. Brandt, X. Dupré y G. Ghini (eds.), *Lazio e Sabina I* (Roma, 28-30 enero 2002), Lavori e Studi della Soprintendenza per i Beni Archeologici del Lazio 1, Roma, 2003; D. Segarra (ed.), *La filigrana sacrale dell'alimentazione nel mondo classico* (Roma, 7-8 junio 2002) (actas en preparación); P. Xella y J.A. Zamora (eds.), *Epigrafia e storia delle religioni: dal documento epigráfico al problema storico-religioso* (Roma, 28 mayo 2002), Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente 30 (2003), Roma (en prensa).

[4] Para el otoño de 2004, está prevista la celebración del congreso "*Saturnia tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, punico, iberico e celtico*", en colaboración con el *Istituto di Studi sulle Civiltà Italiche e del Mediterraneo Antico (ISCIMA)* del CNR y la *École Française de Rome*.

EL ESCURRIDIZO PROTEO: INDAGAR EN LAS IMÁGENES

RICARDO OLMOS*

Ocho años, o más precisamente ocho otoñales noviembres, han fluido y separan hoy dos encuentros sobre iconografía que reunieron a investigadores de diversos países en el marco acogedor de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma (CSIC): Noviembre de 1993, Noviembre de 2001.

La secuencia plantea, ante todo, una cuestión de historicidad, de continuidades o discontinuidades, de similitudes o disimilitudes, de herencias o de rupturas. La repetición, en ciencia, es una querencia del pensamiento y esconde raíces de muy diversa índole. Una de las motivaciones, la del reencuentro, puede no estar exenta de nostalgia o de afectividad, ingrediente – el de la empatía – habitual y necesario en esta actividad nuestra, más bien solitaria. Se reanudan las conversaciones con el otro, con el que durante aquellos días nos vimos asociados a través de múltiples discursos transversales, en ese cierto proyecto común que es – o debe ser – todo Coloquio científico. A veces, estos reencuentros lo son también de la rutina o de la decepción, no podemos negarlo. Como el que pretende hallarla sanción del trabajo propio con el apoyo de la autoridad ajena, en el asentimiento del otro, el foráneo. Hay que estar en guardia. Ocho años pueden ayudar no sólo a encanecer las sienes sino, lo que es peor, las ideas. ¿Cómo ejercer entonces la crítica, cómo tomar distancias ante uno mismo, objetivación imposible en cualquier tarea humana? ¿O tiene harta razón Michel Serres: sustituyamos los congresos por nuevos claustros de recogimiento y productiva soledad?

Por eso los organizadores de este encuentro, que participaron igualmente en la organización y debates del anterior, han querido marcar las distancias, las diferencias.

Hablemos, pues, de contrastes y de títulos. El Coloquio de 1993 se denominaba *Iconografía ibérica, iconografía itálica. Propuestas de interpretación y lectura* (Madrid, 1997). Trataba de poner en relación dos corrientes – o mejor, una multiplicidad de corrientes – que corrían paralelas, sin apenas encuentros. El título nos enfrentaba a dos polos, geográficos, de lectura. Hacer confluir pensamientos es afirmar a un tiempo las búsquedas comunes y las diferencias. Los procesos históricos tenían entonces en común el ámbito histórico del Mediterráneo antiguo, prerromano, y era atractivo contrastar análisis y métodos aplicados a situaciones históricas locales con un punto en cierta medida común, pues un nexo sutil, todo lo genérico que se quiera, une a las sociedades de los hombres en el devenir del tiempo compartido. Pero había más. Desde uno de los dos espacios de lectura, el ibérico, más marginal y virgen, necesitaba mostrarse, darse a conocer, asegurarse en sus pasos primeros por el bosque de las interpretaciones y de las lecturas ambiguas. Se habían reunido materiales, se delineaban

* Instituto de Historia, CSIC.

códigos particulares de lenguaje, se planteaban hipótesis interpretativas. La motivación del Coloquio, su excusa, era evidente y primaria: crear un puente que superara la ignorancia y desconocimiento mutuo. Conocer de cerca quién es quién y su discurso inmediato. Atisbar, con ello, modos de lectura, metodologías nuevas. Y establecer relaciones, hilos que luego apenas se reencuentran en la madeja de la vida. En definitiva, una forma de autoconocimiento – y de soledad – en el espejo de esa alteridad reflejada. El conocimiento establece inseguridades y límites, fundamental en ciencia. Tal es mi desleída lectura, hoy, de aquella tímida iconografía ibérica contrastada a aquella, más florida, iconografía itálica.

Hablemos del Coloquio que nos ha reunido de nuevo en Roma en el año 2001. No se puede negar, en los que hemos repetido hoy algunos pasos de entonces, cierta continuidad cognoscitiva y afectiva, a la que me refería más arriba. Pero los organizadores nos plantean otra forma diferente de dialogar, algunos de los otros modos posibles de un encuentro. El título *Arqueología e Iconografía: indagar en las imágenes,* parece de sopetón excesivamente amplio, inagotable, impreciso. ¿Qué quiere decir? Hablar de imágenes es hablar del hombre que las construye: ¿dónde, Trinidad Tortosa y Juan Antonio Santos, han querido situar los límites? Aparentemente, en ningún sitio. *Arqueología* e *Iconografía* figuran ambas con mayúsculas, diosas absorbentes de nuestro pensamiento. No aparecen contrapuestas – como Iberia e Italia en el anterior Coloquio – sino hermanadas por la conjunción copulativa. Ello quiere decir que una y otra se nutren y acompañan. No hay límites precisos ni en el tiempo ni en el espacio de la historia propuesta. El subtítulo es igualmente expansivo, es mar, no arroyo o río. El mar de las imágenes en el proceso de su navegante, que es indagar, ¿a dónde? Sencillamente, indagar, nuestra más pura actividad.

Creo que está clara la apertura de horizontes que los coordinadores nos proponen en este relevo generacional. Diez años escasos han sido suficientes para ir dándonos cuenta de que la investigación, antes tan parcializada, durante tantas décadas separada de la pluralidad de los otros pensamientos y de la vida, se puede agotar en sí misma (ensimismarse) si no busca participar de la globalidad. La visión holística, integradora, antropológica, que trate de integrar el conocimiento de la aldea humana, es el reto principal de las búsquedas futuras. Nos lo dice hermosamente Edgar Morin en su librito, encargado por la UNESCO, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro,* publicado en francés en 1999. Hay que reconsiderar el conocimiento, derribar las barreras tradicionales de las disciplinas "y concebir una manera de reunir lo que hasta ahora ha estado separado". Sospecho que algo similar, a través del ámbito de la imagen, han querido indicarnos hoy en nuestro diminuto ámbito escolar los organizadores del nuevo Coloquio.

La imagen en este libro trata de devenir antropología, antropología social que abarca también nuestro discurso del pasado, obligadamente antropológico si efectivamente tratamos de comprenderlo. La imagen trasciende también el tiempo hacia atrás, pues la "longue durée" de los procesos icónicos es, obligadamente, transcultural y no muestra ya reparos en asomarse al sistema de signos, por ejemplo, construidos en un lejano proceso de neolitización o en la invención de un territorio – territorio simbólico y de convivencia – a través del arte macroesquemático. La transculturalidad ha de ser rica en matices y en diferencias. La misma aldea de la imagen clásica o ibérica, que domina mayoritariamente estas páginas, se abre a análisis de categorías más abstractas, como la del espacio y el tiempo en las fórmulas de la representación, o en atisbar códigos específicos, como las señales que anuncian a los dioses – *signa deorum*–, los signos del reino femenino en un espacio de sacrificio, o los juegos del lenguaje interno a un

sistema de represetaciones como son los del oficio del guerrero y su mirada. Cruza, repetidamente, el coloquio esa constante de la imagen en su articulación social y territorial. Signos múltiples, de valencias inagotables, encerrados en soportes, como el recipiente cerámico que deviene microcosmos de un espacio, de una comunidad, o de un determinado grupo social. Todo ello, y mucho más, en este proceso-mar del indagar en las imágenes.

Pero ¿dialogan realmente nuestras palabras entre sí? Los textos ahora escritos, tal vez representen esa vuelta de cada uno de nosotros a la soledad (la escritura es, obligadamente también, monólogo y soledad) y han podido perder ese encanto o esa chispa que aquí y allá, en determinados momentos del encuentro del pasado mes de noviembre de 2001, pudo atisbarse en tal voz, en tal diálogo cruzado, en tal o cual sugerencia o palabra, que en la página impresa no aparece, pero que ha podido quedar sembrado y oculto en el imaginario más íntimo de nosotros mismos. Simiente que puede, en el momento más inesperado, brotar de nuevo y aflorar.

¿Una necesidad, un acierto el ampliar las perspectivas y habernos propuesto un título del Coloquio tan oceánico y tan abierto?: *Arqueología e Iconografía? Habent sua fata libelli.* Cada encuentro tenga también su destino. Solo dentro de unos años podremos ver con perspectivas cuál fué, en esos días de noviembre de 2001, nuestro proceso icónico del "indagar". Entretanto, siguen ahí las imágenes, inasequibles y huidizas. Afortunadamente no nos pertenecen. No se dejan, como el originario y metamórfico Proteo, fácilmente atrapar.

Madrid, octubre de 2002

NAVES Y PUERTOS EN LA INVESTIGACIÓN ICONOGRÁFICA

TRINIDAD TORTOSA ROCAMORA * y J.A. SANTOS VELASCO **

La convocatoria de esta reunión se debe, en primer lugar, a la intención de dar continuidad a la celebrada en 1993 en la misma sede que en esta ocasión, la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma del CSIC. La iconografía prerromana ocupó aquella cita, en la que se pusieron en contacto estudiosos de la imagen, dedicados a diferentes ámbitos culturales de las penínsulas itálica e ibérica[1]. Se trataba de contrastar ideas, métodos y resultados en una disciplina que, si bien contaba ya con una fuerte tradición en países como Italia y Francia, seguía resultando todavía novedosa en España. El núcleo de la discusión fue el contraste entre los *corpora* de imágenes etrusco-itálicas e ibéricas, vinculadas en ocasiones por determinados rasgos morfológicos que comparten un tronco común de origen mediterráneo.

Todos somos conscientes de que el paso del tiempo y los avances en la investigación van cerrando unos interrogantes pero van abriendo otros. Ésta es otra de las razones del por qué de esta nueva reunión. Pero además queríamos encuadrarla en el marco de las actuales líneas de renovación teórica y metodológica de la Arqueología, que se están dando tanto dentro como fuera de España, a partir del eje central de la Iconografía, tratando de recoger, entre otras cosas, el impacto, por un lado, de la Historia social y, por otro, de la Antropología social y cultural. La escuela materialista italiana ha tenido mucho que ver en todo esto y, en este sentido, la elección de Roma como sede de las reuniones no es en absoluto casual. En Italia han surgido propuestas sin las cuales es imposible entender ni la concepción actual de la Arqueología ni la de la imagen de los *objetos artísticos* antiguos. Frases como*"La historia de las artes debería ir acompañada de una historia de las formas de la producción artística"* de Andrea Carandini[2] encierran un nuevo modo de entender la iconografía de la Antigüedad que se ha ido consolidando en las últimas décadas en Europa, que en este caso arranca de la ruptura con la tradición *winckelmanniana* y de la necesidad de integrar la *obra de arte* en unos contextos históricos y culturales determinados, como ya planteara Bianchi Bandinelli[3].

En otro orden de cosas, también habría que citar los trabajos de Hodder y de la autodenominada Arqueología postprocesual[4]. Es cierto que han tenido severas críticas desde muchos ámbitos de la investigación, la mayoría de ellas absolutamente acertadas, por la esencia idealista que representan en la manera de abordar la interpretación de los hechos históricos. Sin embargo, más de una década después de la aparición del llamado *postprocesualismo* es posible rescatar de él, al menos, una cuestión: la investigación arqueológica de los años ochenta había olvidado casi por completo todo aquello

* Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma - CSIC.
** Universidad de La Rioja.

[1] R. Olmos y J.A. Santos (eds.), *Iconografía ibérica e iconografía itálica: propuestas de interpretación y de lectura*, Madrid, UAM, Varia 3, 1997.

[2] A. Carandini, *Arqueología y Cultura material*, Barcelona, 1984, p. 46.

[3] R. Bianchi Bandinelli, *Introducción a la Arqueología Clásica como Historia del Arte Antiguo*, Madrid, 1982, ed. italiana, 1976.

[4] Ver entre otros, I. Hodder, *Interpretación en Arqueología: corrientes actuales*, Barcelona, 1998.

que se refiere a la superestructura ideológica, a la religión o la política, que no dejan de ser otros aspectos de la Cultura, a través de los cuales podemos comprender mejor nuestro pasado. La Arqueología postprocesual, primero, y la Arqueología cognitiva[5], después, han sido un toque de atención sobre aquel gran *olvido historiográfico*; algo que nos interesa destacar, ya que la Iconografía es una de las grandes fuentes para el conocimiento de las ideologías por la información que contiene sobre los ámbitos de referencia de la representación simbólica, aunque otra cuestión sea poder llegar a desvelar el código que estructura esa información.

Llegado este punto, hablar de representación simbólica es hablar de todos aquellos conceptos con los que trabajan la Antropología social, la nueva Historia del Arte, el Estructuralismo lingüístico y, como no, la Arqueología: signo, significado, atributo, identidad, metáfora, propaganda, persuasión. Se puede afirmar que es, en buena parte, por culpa de ellos por los que, los que tratamos la Iconografía prehistórica y antigua, estamos abocados a *descubrir* los engranajes que vinculan todas esas formas de conocimiento de imprescindible complementariedad. En especial cuando en la actualidad encontramos autores que reivindican que la investigación del pasado no puede compartimentarse, que sólo existe una Ciencia Social, cuyo objeto de conocimiento es el Hombre y la Cultura, utilizando para ello metodologías diversas (Arqueología, Antropología, Historia)[6]. En este sentido, juzgamos necesario apostar también por la Iconografía, y ésta es otra de las ideas que subyace en la convocatoria de este Coloquio.

Los objetivos de las Actas que presentamos difieren bastante de los de la cita de 1993, como indica su propio título: *Arqueología e Iconografía: indagar en las imágenes*. Título que puede parecer excesivamente vasto e inabarcable. En efecto, hemos ampliado las dimensiones históricas de la imagen en el espacio y en el tiempo para observar sus métodos y las formas de aproximación a cada conjunto iconográfico. El interés radica ahora en conocer cómo se trabaja para comprender los mecanismos que intervienen en diferentes grupos culturales en la creación, composición y descodificación de las imágenes. La finalidad de la reunión está en conocer propuestas metodológicas más que interpretativas, lo que por otra parte nos permite entender este Coloquio como complementario de aquel del año 1993, así como la opción de reclamar la presencia de determinados investigadores.

Optamos por comenzar las sesiones desde la Antropología Social y Cultural para situarnos adecuadamente en los resbaladizos terrenos de ciertos términos y conceptos, que desde la Arqueología usamos con regularidad pero de los que en ocasiones se nos escapa la riqueza de matices de sus significados.

En orden cronológico, la imagen prehistórica, que cuenta con una gran tradición historiográfica, está presente. Al carecer de textos escritos necesita de apoyos en la Antropología, el Simbolismo y, por supuesto, en los contextos arqueológicos y espaciales. Leroi-Gourhan fue el gran precursor de un sistema de trabajo que enlaza el Arte parietal con el estructuralismo lingüístico[7]. En nuestro caso, los significados del espacio aparecen en las comunicaciones sobre el Arte Levantino y el Arte Macroesquemático de Bernat Martí y Mauro Hernández. Siempre en la Prehistoria pero en el ámbito atlántico, las investigaciones de la Universidad de Santiago sobre imagen, paisaje y mentalidades desde los años ochenta hasta la actualidad[8] nos sitúan en un ambiente muy preciso teórico y metodológico de la investigación española, que nos presenta Isabel Cobas.

En cuanto a los mundos ibérico y céltico prerromanos, su rica iconografía ha pasado de ser patrimonio exclusivo de la Estética y de la Historia del Arte, basada en criterios puramente formales, a

[5] C. Renfrew y W. Zubrow, *The ancient mind. Elements of Cognitive Archaeology*, Cambridge, 1994.

[6] L. F. Bate, *El proceso de investigación en Arqueología*, Barcelona, 1998.

[7] A. Leroi-Gourhan, *Préhistoire de l'art occidental*, París, 1971.

[8] Ver por ejemplo, F. Criado, R. Fábregas y M. Santos, Paisaje y representación en la Edad del Bronce. La descodificación del arte rupestre gallego, en *La Edad del Bronce, ¿primera Edad de Oro de España? Sociedad, economía e ideología*, coord. Mª L. Ruiz-Gálvez, Barcelona, 2001.

dar un gran salto cualitativo desde finales de la década de los ochenta, que en la actualidad nos permite comprender mejor sus representaciones figuradas, al tiempo que hace posible indagar en sus bases ideológicas, en los mensajes cifrados que se articulan bajo las formas. En ese contexto hay que situar las aportaciones de Teresa Chapa, Francisco Marco, Ricardo Olmos y Arturo Ruiz.

Los modos de interpretar las iconografías griega y romana difieren sustancialmente de los de la prehistórica, por contar con información literaria sobre sus contenidos míticos, religiosos o profanos. Esta gran diferencia faculta al estudioso para establecer múltiples conexiones entre parcelas muy diferentes de la historia y de la cultura de la Antigüedad, que enriquecen notablemente las lecturas iconográficas, abriendo nuevas puertas de análisis para aquellos que nos dedicamos a la Pre y Protohistoria. Los trabajos de Françoise-Hélène Massa-Pairault, Fabiola Salcedo, Francine Viret y François Lissarrague son ejemplo de ello.

Para terminar, podemos decir que los estudios sobre la Iconografía, si bien han experimentado grandes cambios en los últimos decenios, mantienen abiertas algunas cuestiones como hemos podido ver a través de las comunicaciones. Por ejemplo, la valoración de las fuentes textuales frente a las iconográficas[9]. La relación entre iconografía y sociedad o qué tipo de *imagen* nos transmiten las representaciones artísticas; ¿hasta qué punto actúan éstas como un espejo de la sociedad que las crea, cuando reflejan sólo una parte del imaginario social?[10]. Asimismo, los iconos nos transmiten en la mayor parte de los casos la ideología de los grupos dominantes y contienen muchas veces una clara intencionalidad política y de propaganda[11]. ¿Qué hacer frente a todo esto?. Con sus limitaciones, de cualquier modo, la imagen es el nexo visible entre nosotros, los observadores, y complejos procesos de producción, difusión y consumo de un tipo de objetos en cuyo resultado final convergen parámetros económicos, sociológicos e ideológicos de índole muy diversa, que, aunque tan sólo podemos intentar desentrañar en parte, están cargados de posibilidades tan ricas en matices que el esfuerzo merece la pena.

Como comentábamos al principio de estas líneas, el hecho de haber elegido la misma sede que en 1992 y que ésta sea Roma no deja de ser más que otro elemento simbólico a tener en cuenta. Desde aquí queremos expresar nuestro más sincero agradecimiento a todos los miembros de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma del CSIC por su amable y afectuosa acogida, a su director, D. Manuel Espadas, al vicedirector, D. Xavier Dupré, quien impulsó directamente esta iniciativa, a los encargados de la Biblioteca y de la Administración, a los becarios, y por supuesto nuestro especial reconocimiento a todos los participantes que aceptaron nuestra invitación[12].

[9] Ver S. Goldhill y R. Osborne, *Art and text in ancient greek culture*, Cambridge, 1994.

[10] Entre otros ver, L. Braun, *Iconographie et philosophie*, Estrasburgo, 1994.

[11] P. Zanker, *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid, 1992, ed. alemana 1987.

[12] Queremos asimismo agradecer su apoyo al Ministerio de Ciencia y Tecnología por la financiación tanto de la reunión como de la publicación de las Actas.

PREHISTORIA

LOS SÍMBOLOS DESDE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL[1]

MARÍA CÁTEDRA TOMÁS*

RESUMEN:

Este ensayo analiza formas de simbolismo animal desde la antropología social. Tras una revisión somera de las teorías sobre el símbolo. Se analizan formas de tratar el simbolismo animal y más concretamente se esboza la zoología cultural de los vaqueiros de alzada asturianos. La clasificación de los animales proporciona modelos de categorías sociales y diferencias significativas entre distintos modos físicos y metafísicos de existencia.

ABSTRACT:

This essay analizes different examples of animal symbolism from Social Anthropology. Following a brief revision of symbol theory, it focus on animal symbolism and more precisely on a draft of the cultural zoology from the Vaqueiros de alzada (Asturias). The classification of animals gives a model of the social world and the specification of physical and metaphysical categories.

El simbolismo se ocupa del significado de los actos y pensamientos humanos[2]. En estas páginas voy a ensayar una revisión de los símbolos desde la antropología social. Lo haré brevemente en la primera parte de mi exposición para pasar a analizar algunas formas de considerar los símbolos animales en la segunda. He elegido este ángulo por mi trabajo previo y por que me ha parecido puede interesarles a Vdes. ya que los animales han acompañado al hombre durante miles de años.

La antropología simbólica se ha dedicado al estudio de unidades complejas de significado en la cultura, principalmente símbolos pero también metáforas, metonimias, tropos, y otras unidades que condensan conocimiento y emoción. Se intenta descubrir el significado más allá de la referencia literal, estudiando aquellas estructuras complejas donde el pensamiento figurativo es central (como el mito, ritual, arte, creencias, humor etc.) mediante análisis holísticos y contextuales[3]. El

* Universidad Complutense, Madrid.

[1] Agradezco a Juan Santos su amable invitación a participar en la viva y cordial reunión de Roma y a Trinidad Tortosa su cálida acogida en la ciudad. A los colegas arqueólogos participantes sus interesantes comentarios a este texto. Mi agradecimiento incluye además a mi buen amigo Les Freeman a quien primero acudí para acercarme a los debates de la iconografía en arqueología. Dos de los textos que me envió fueron de mucha ayuda (L.G.Freeman y otros 1987 L.G.Freeman & J.Gonzalez Echegaray 2001)

[2] Y dejo de lado el hecho de que «significado» es uno de los términos más controvertidos y complejos en cualquier idioma tal como demostraron C.K. Odgen y I.A. Richards en 1923.

[3] J.W.D. Dougherty & James W. Fernandez (1981). Esta solo sería una definición, si bien de las más significativas y aceptadas, de la antropología simbólica cuyos diversos contenidos varían dependiendo del enfoque u orientación de sus practicantes. Carlos Reynoso es uno de los más críticos y alude a siete enfoques o paradigmas de lo simbólico (cognitivo, expresivo, posicional, semiótico, hermeneutico, sociológico y holístico) (1987).

concepto de «símbolo» plantea de partida un problema de definición ya que las diferencias terminológicas y de contenido son, en ocasiones, bastante radicales y el término se ha usado para cubrir una gran variedad de conducta aparentemente distinta. Pero no creo que sea demasiado importante (ni posible) una definición nítida y carente de ambigüedad del símbolo (como de la propia cultura) si tenemos en cuenta que el símbolo no es una «cosa» sino mas bien la unidad dinámica de un «proceso», la plasmación de una capacidad humana y, en definitiva, un concepto heurístico. Sin embargo, y pese a su estatus problemático, el análisis simbólico no es trivial en su objeto puesto que pone de manifiesto los asuntos más importantes de la expresión humana, si bien sus métodos se han considerado a menudo intuitivos y poco rigurosos.

El estudio de los símbolos de un modo explícito es un desarrollo reciente en antropología aunque de un modo implícito se describen símbolos ya desde los primeros autores evolucionistas. El movimiento romántico con su gran símbolo de la vuelta a la naturaleza y el estudio de la mitología clásica marcan momentos de especial interés que atraen la atención de teólogos, críticos literarios, historiadores y otros especialistas. El enfoque antropológico estudia comparativamente los símbolos en diferentes culturas[4]. Freud y Durkheim, proporcionan el ímpetu inicial del simbolismo, desde el psicoanálisis y la sociología del conocimiento respectivamente, con sus obras: La interpretación de los sueños y Las formas elementales de la vida religiosa. Las teorías de ambos autores se han considerado[5] como oposiciones complementarias: Durkheim está interesado en el simbolismo de grupo, mientras Freud en el simbolismo individual; para el primero hay un interés teórico (un ejercicio abstracto de interpretación) y en el segundo un interés práctico (la solución de problemas clínicos). Así, sus resultados divergen: para Durkheim los símbolos expresan consonancia del individuo con su sociedad mientras que en Freud los símbolos expresan disonancia, falta de armonía con su sociedad (es decir, la familia concretamente). La relación que plantean ambos autores entre realidades colectivas y realidades personales y símbolos públicos/privados ha continuado hasta hoy mismo con la misma validez de antaño. La obra de Durkheim sobre el totemismo australiano es la culminación de la dimensión social del simbolismo[6]. Durkheim indica que los símbolos son modos de expresión, una especie de lenguaje, producen emoción e incitan a la acción. Freud en su trabajo sobre la neurosis interpretó el significado oculto de las formas simbólicas en que sus pacientes expresaban ansiedades, principalmente en sueños. Freud indicó que la naturaleza simbólica aparece en el mito, humor, poesía, religión, arte, etc. y que, en su comprensión, podría ser útil la interpretación del simbolismo de los sueños[7]. Entre los autores influenciados por la lingüística y la teoría freudia-

[4] Otras perspectivas claves son la lingüística estructural y la semiótica o teoría de los signos (Peirce, Morris, De Saussure, por ejemplo), la filosofía (E. Cassirer, Whitehead). Para una discusión más amplia sobre el simbolismo, véase, M.Cátedra (1996).

[5] Firth, R. 1975: 130.

[6] Tiene como antecedentes a Fustel de Coulanges (su análisis de la comensalidad en La Ciudad Antigua) Marcel Mauss (su orientación simbólica del Ensayo sobre el don) y Robertson-Smith (en su trabajo sobre el sacrificio, símbolo intermediario entre la sociedad y la divinidad en The Religion of the Semites). La dimensión social del simbolismo y el énfasis en su aspecto expresivo continua a través de Radcliffe-Brown y Malinowski.

[7] Aunque los antropólogos de su tiempo se cuestionan la utilización del psicoanálisis en el material etnográfico (y concretamente su análisis en Totem y Tabú) , la teoría freudiana y especialmente La interpretación de los sueños ha tenido un sólido efecto en antropología: por ejemplo, su concepto de motivaciones inconscientes, profundas y los de ambivalencia, resistencia y represión han cuestionado la validez de los aspectos superficiales al interpretar la conducta cultural. A partir de Freud las contradicciones en la cultura se han convertido en una fuente de información. Sin embargo la teoría freudiana plantea un problema desde el momento en que los símbolos se definen como el producto de actitudes de identificación inconscientemente reprimidas. Más que de símbolos Freud habla de «síntomas» desde su posición clínica. Además , si los símbolos son un producto de la represión y Freud intentaba librar a sus pacientes de ésta al comprender los motivos que les llevan

na sobresale E. Sapir, con un pequeño y modélico artículo de 1934 en el que destaca que el símbolo es siempre sustituto de algún tipo de conducta intermedia (su significado no puede ser derivado directamente de la experiencia) y además su capacidad de condensación de energía (por ser una forma muy condensada de conducta que permite una liberación inmediata de la tensión emocional de manera consciente e inconsciente). Esta noción de símbolos de condensación con su cualidad emocional, su potencia e incluso peligro, ha sido retomada por investigadores mas modernos como Turner y Douglas. Desde otra perspectiva el neoevolucionista L.White (1982, 1975), distingue radicalmente la distinta naturaleza de la comunicación humana y animal. Para White, el símbolo es la unidad básica de la conducta humana y su significado solo se puede descubrir por medios simbólicos y no por medios sensoriales. La forma simbólica de expresión más importante es el lenguaje; este hace posible la comunicación de ideas, la tradición, la acumulación de información y, en definitiva, el progreso y la civilización.

Frente a esta inclusiva teoría otros autores plantean las dificultades del análisis de símbolos e incluso su imposibilidad, entre ellos S.F. Nadel y M. Wilson[8]. Según Nadel, aquellos símbolos artificiales que no pueden explicar los propios actores por ser sutiles e inconscientes no deben ser objeto de investigación social. Si los símbolos tienen efectos sociales gracias a su capacidad de comunicación, si no comunican nada ¿para qué estudiarlos?. M. Wilson (1957, 1959) destaca el mismo punto, mostrando que la interpretación de los símbolos puede suponer un sistema intelectual propio de cada cultura. Este sistema debe ser aprendido por el antropólogo sino quiere especular irresponsablemente sobre un simbolismo ajeno; cualquier análisis que no se base en la traducción de los símbolos nativos es poco fiable.

La influencia del trabajo de Mónica Wilson, en antropólogos posteriores ha sido muy notable; sus críticas han producido un mayor refinamiento de la teoría simbólica y por consiguiente definiciones y sistematizaciones del símbolo, como se puede apreciar en M. Douglas y V. Turner y también en C. Geertz y James W. Fernández. Estos cuatro autores junto con Sperber y Schneider son claves en el enfoque moderno del simbolismo. A Victor Turner (1980) debemos una formulación explícita del símbolo dentro del proceso ritual[9]. El símbolo tiene una serie de características o propiedades (condensación, unificación de significados dispares y polarización de significado) y su inferencia se realiza a través de tres clases de material: su forma externa y observable, las interpretaciones de los nativos y los contextos significativos con los que trabaja el antropólogo. Frente a los «*símbolos incomprendidos*» de Nadel y Wilson, Turner tiene una postura crítica: si hay discrepancia entre los significados que dan los informantes y la interpretación del antropólogo, éste está en mejores condiciones estructurales de interpretar el simbolismo que los propios actores, inmersos como están en la arena social. Su análisis de la relación del símbolo y los conflictos de la sociedad demuestra este punto. Turner viene a decir que la mayor parte de las formas simbólicas están basadas en el conflicto o la contradicción; el ritual ayuda a esconder los elementos de hostilidad o les da expresión catártica.

V. Turner y M. Douglas comparten algunas hipótesis básicas, como la de que los roles so-

a simbolizar, les libra, en definitiva, de los símbolos. Los símbolos serían enmascaramientos, subterfugios para no encarar la realidad. La diferencia de perspectiva con Durkheim y los antropólogos empeñados en ver los aspectos positivos del símbolo se explica por si sola.

[8] S.F. Nadel se interesó especialmente en los aspectos utilitarios y sociales del símbolo (1954, 1978). Los símbolos son «*elementos diacríticos de la cultura*» o medios de demostrar la oposición diferencial de los individuos y sus roles sociales.

[9] La obra de este autor está dentro de una tradición estética muy interesante en antropología; «El bosque de los símbolos», título de uno de sus libros, es la imagen de un poema de Baudelaire.

ciales contradictorios dan forma al pensamiento simbólico, que la última desarrolla primero en relación a los conceptos de polución y tabú como reglas que protegen al hombre de la ambigüedad y después en relación al simbolismo del cuerpo humano como manera de expresar diferentes experiencias sociales (1966, 1970). En el trabajo de James W. Fernández sobre el consenso simbólico (1965), se aprecia la preocupación de Wilson por la evidencia del material etnográfico y un tema crucial: hasta qué punto hay consenso sobre los significados de un símbolo. Probablemente debido a la vaguedad del símbolo y su dificultad de definición, a partir de este trabajo Fernández deja el tema para ocuparse de la metáfora por estimar que los procesos de asociación en la conducta simbólica se comprender mejor a través del estudio de esta última (1972, 1974, 1986). Fernández sugiere que la metáfora puede ser un principio organizador para la descripción etnográfica, teniendo la ventaja de captar la naturaleza de las cosas de un modo intuitivo y creador y lograr la unión de dominios diferentes de un modo expresivo y poético.

Para C. Geertz (1973) la actividad humana se describe como un texto y una cultura es el ensamblaje de textos. El material simbólico sin embargo no puede observarse mas que en el proceso mismo de interacción simbólica, en la riqueza contextual de la vida social: un texto debe ser una «*thick description*» - una descripción densa - Los símbolos son públicos y compartidos por los actores sociales. Una forma de no quedarse sólo con el texto es la planteada por Schneider (1968, 1976). Cada sistema cultural tiene un núcleo simbólico observable en las vidas e informaciones de los informantes. La esencia de la cultura es un sistema de símbolos y significados, las básicas premisas de la vida, formando especie de galaxias cruzadas por conjuntos interrelacionados de normas, formando instituciones. La cultura y las normas se deben estudiar juntas, como dos caras de una misma moneda[10]. Termino esta rápida revisión de teorías sobre el símbolo con la inevitable referencia al estructuralismo y su exponente principal en antropología, C. Levi-Strauss (1964, 1965). El método parte del concepto de que la conducta humana es simbólica (en el sentido de que todas las acciones humanas en contextos sociales están diseñadas para comunicar significados a los demás). Levi-Strauss ha indicado que lo que origina el pensamiento simbólico es el lenguaje hablado. El pensamiento simbólico expresaría relaciones entre categorías y su significación se derivaría de su posición en la estructura.

Todas estas teorías intentan dar cuenta de diferentes aspectos del símbolo. A través de distintos autores vemos que los símbolos son sustitutos de conducta, instrumentos económicos con propósitos de comunicación, modos de expresión humanos que producen emoción, estimulan el intelecto e incitan a la acción. Condensan energía, unifican significados dispares, polarizan sus significados y se basan en el conflicto o la contradicción. Entre sus características principales está su aplicabilidad universal, variabilidad, movilidad, multivocalidad y su dependencia del pensamiento relacional.

El estudio antropológico de los símbolos sugiere una serie de temas que quizá puedan iluminar aspectos de la iconografía en arqueología, si bien también plantean problemas de difícil solución. La definición propuesta de símbolo (unidades complejas de significado en la cultura) supongo que es tan valida para unos como para otros y también la tarea en que nos ocupa (el estudio de estructuras complejas donde el pensamiento figurativo es central). Aparte señaló los siguientes puntos:

– Uno de los temas centrales es que la simbolización es un proceso radicalmente humano.

[10] Estos últimos autores preceden al amplio colectivo de los llamados teóricos de la práctica: S. Ortner, P. Bourdieu, M. Foucault y el último trabajo de V. Turner entre otros que se interesan por el cuerpo como un dato clave de la existencia social.

Los animales usan los símbolos que les imponemos pero no pueden crearlos ni trasmitir a otros los elementos del simbolismo. Los distintos autores señalan esta frontera, una frontera que supone el concepto antropológico de cultura. La creación de una imagen, de cualquier imagen, implica la existencia de una cultura. Y una de las necesidades cognitivas del hombre, según los estructuralistas, es precisamente la elaboración de esa distinción naturaleza/cultura a través de distintas manifestaciones culturales, como el arte o los mitos.

– En segundo lugar se ha tratado de responder a la siguiente cuestión: «¿De donde proviene el simbolismo?». Las distintas respuestas que se han propuesto se pueden dividir entre los que consideran que es la naturaleza, el individuo, la sociedad, el lenguaje y la mente humana o la cultura, lo que ofrece la base del simbolismo. Hay quien plantea respuestas conjuntas – como por ejemplo, la tensión constante entre la experiencia individual y los medios colectivos que hace surgir el simbolismo- o la base biológica y la adquisición del lenguaje o el modelo del mundo natural en interacción con la propia sociedad.

– En tercer lugar tenemos el problema de la interpretación de los símbolos. Algunos autores señalan al menos las dificultades de la interpretación cuando no su imposibilidad en algunos casos. Este tema incide muy particularmente, imagino, en sus preocupaciones. No sólo hay problemas de consenso simbólico (¿símbolos para quién?), diferencias en el conocimiento simbólico (el «artista» y su público), sino distintos grados de consenso dependiendo de los especialistas o campos en que se aplica (la caza, la magia). La inferencia de los símbolos, como ha indicado Turner, debe realizarse por tres medios: sus características observables, la interpretación nativa y los contextos con los que trabaja el propio antropólogo. En el caso de la iconografía arqueológica evidentemente no hay manera de poder interrogar a los nativos ni observar su comportamiento al respecto. Otra posibilidad que ha sido bastante utilizada en el pasado –las inferencias comparativas- no gozan hoy de mucho prestigio en antropología debido a que en nuestro trabajo hemos descubierto que dos costumbres idénticas en la forma pueden tener significados radicalmente diferentes. Además no hay culturas, como se ha supuesto a veces, que se hayan estancado en la edad de piedra; el cambio es inevitable en las sociedades humanas. La comparación de las culturas prehistóricas con las actuales es muy problemática.

– Una solución es considerar los restos arqueológicos como textos a interpretar. Pero para el antropólogo no sólo es importante el texto sino también y muy fundamentalmente el contexto. Los antropólogos sensibles a la historia nos encontramos a menudo frente a materiales parciales, tan queridos por los historiadores, como los documentos de archivo. Esta es una documentación útil para ciertas clases, las clases poderosas y lo es menos para aquellos que no tienen nada y dejan pocos restos. Para el estudio de la gente del margen que solemos estudiar los antropólogos tenemos que utilizar otro tipo de documentación digamos más heterodoxa, pero nuestra interpretación siempre está en relación al contexto más amplio de ideas y comportamientos en que se inserta. Y no hay que olvidar que lo realmente importante no son los datos, con toda su importancia, sino lo que uno hace con ellos. Verdaderamente su trabajo es bien difícil y tienen todo mi respeto.

El simbolismo animal

Los humanos han pensado con intensidad sus animales tanto por las características predominantes de estos, cuanto por los elementos contradictorios de la humanidad, la bestia y el hombre que todos llevamos dentro. La mayor interacción se ha producido con los animales con

los que los humanos llevamos miles de años conviviendo o luchando, comiendo y pensando. El animal es el mejor ejemplo de la influencia del hombre sobre la naturaleza pero también de la influencia - e incluso tiranía- del animal sobre el ser humano. En frase de James W. Fernandez, «*los que domesticamos, nos domestican*». La percepción humana de los animales ha variado considerablemente a lo largo de la historia desde el Paleolítico en que dejaron tan bellos mensajes nuestros antepasados. Mary Douglas (1972) ha sugerido que estas pinturas animales nos dicen «*algo positivo sobre su apertura a la interacción con otros seres humanos. Cuando se pinta a los humanos con antenas o se pintan mascaras animales esto dice mucho sobre sus relaciones amistosas con los colegas humanos de otros grupos*». En otras palabras, el pensamiento humano sobre los animales refleja necesidades humanas y conceptualizaciones del ser humano. Solo hay que echar un vistazo a las metáforas usadas a lo largo de ciertas épocas para rastrear su relación con el clima intelectual en el que se insertan: el siglo XVII y sus pacíficos animales dominados por sus dueños (¿como la propia estructura social? -¿el señor y sus humildes vasallos?), el XVIII y los debates sobre la dispersión animal (animales del viejo mundo y del nuevo) que reproducen discusiones nacionalistas, las del XIX, visiones bestiales como la propia naturaleza humana (Hobbes: el hombre es un lobo para el hombre) y la esquizofrénica visión del XX entre los románticos movimientos de liberación animal y las interpretaciones sociobiológicas. La literatura también ha reflejado el pensamiento humano sobre los animales como por ejemplo a través de las *Fábulas* de Esopo, *La granja de los animales* de Orwell o los abundantes cuentos infantiles.

La especulación sobre los orígenes de la interacción humano-animal se ha planteado tanto desde la teoría científica o pseudocientífica (el pensamiento evolucionista al respecto) como la religión y la leyenda (el Génesis y la historia de Noé). Hoy, siguiendo a Shanklin (1985) las teorías antropológicas sobre la relación del hombre y el animal se pueden dividir en dos grandes grupos: el animal como sustento o modo de subsistencia desde la perspectiva ecológica y ecosistémica y el animal como símbolo desde la perspectiva estructural y simbólica. O en otras palabras, el estudio de la función o el significado de los animales. En cuanto a la primera, el animal «*bueno para comer*» (en términos de Levi-Strauss) hay dos intereses fundamentales: las implicaciones del proceso de domesticación y las funciones de los animales en las adaptaciones humanas. En cuanto a la segunda, el animal «*bueno para pensar*» es el estudio de los significados múltiples de los animales en los contextos sociales y rituales; el animal como símbolo, taxonomía y sacrificio. Sería deseable organizar el estudio conjunto de ambas perspectivas, algo poco frecuente. Y también el estudio del significado de los animales desde una perspectiva sociohistórica. Pero yo voy a referirme brevemente a la segunda. El estudio de los animales como símbolos se puede dividir en dos amplias perspectivas: la metáfora y la taxonomía. Estos enfoques han surgido del intento de Levi-Strauss de responder a las cuestiones de Boas y Radcliffe-Brown sobre ¿por qué ciertas especies son sagradas y otras no?. Levi-Strauss contesta a este último autor (partidario de la posición *bueno para comer*) en el Totemismo en la actualidad indicando que la resolución del problema se da cuando uno considera no las características concretas del animal sino el sistema de clasificación en su conjunto; la mente humana parece mostrar predilección por trazar las similaridades entre especies animales y grupos humanos. En El pensamiento salvaje contesta a Boas indicando que los animales que tienen una significación exhiben algún tipo de afinidad con el hombre que debe descubrirse en la investigación etnográfica[11]. Los animales como metáforas han tenido un tratamiento muy diferente en la obra de

[11] La posición de Levi-Strauss ha sido muy discutida por autores como Tambiah (1969) quien cree que no responde adecuadamente a la pregunta planteada.

Leach y Fernandez. El primero ha estudiado la relación entre la metáfora animal y la obscenidad verbal («*zorra*» o «*hijo de perra*» por ejemplo), mostrando qué animales son comestibles y su relación con la gente con la que uno puede tener relaciones sexuales. Para Fernandez las metáforas animales son un medio de adquisición de la identidad y son fuerzas dinámicas ya que provocan el movimiento de los sujetos dentro del espacio semántico cualitativo de la cultura.

Las ideas de Levi-Strauss sobre el animal como taxonomía han sido retomadas por Mary Douglas para mostrar porque el cerdo ha sido impuro para los antiguos hebreos tal como aparece en las abominaciones del Levítico. Douglas considera que las nociones de polución y tabú son reglas que protegen al hombre y a la sociedad de la ambigüedad y la disonancia. El cerdo es un animal ambiguo en el borde o frontera de las categorías de vida animal que aparecen en el Génesis (animales del cielo, agua y tierra); un animal es limpio si se conforma a su clase y si no se conforma es sucio.

Todo esto viene a indicar que los símbolos no existen aislados sino que representan categorías nativas. Si el antropólogo no quiere considerar estas categorías como arbitrarias tiene que estudiarlas en relación unas de otras. Solo considerando sistemas de clasificación y la relación entre categorías es posible empezar a comprender una mentalidad diferente de la propia. Desde esta pequeña introducción adquieren sentido los datos a los que me refiero a continuación, los animales dentro de un grupo de pastores que he estudiado desde la perspectiva de la Antropología Social y Cultural. Sin tener en cuenta la compleja zoología cultural del vaqueiro no se puede entender a sus dueños y el mundo en que viven.

Los vaqueiros de alzada son un grupo de pastores de ganado vacuno del occidente de Asturias. Sus núcleos de población, las brañas, son pequeñas comunidades de una decena de casas diseminadas por las montañas bajas del área. Los vaqueiros han sido incluidos entre las «*razas malditas*» categoría de grupos marginados fabricada en el siglo XIX con muy poco fundamento. Los vaqueiros comparten sin embargo su territorio con los aldeanos quienes han practicado preferentemente la agricultura y ocupan los terrenos mas llanos de los valles.

¿Cuáles son los animales significativos del vaqueiro?. Los vamos a ir viendo a través de dos contextos que se corresponden con algunos de los enfoques del animal como símbolo. Aquí me voy a referir al animal como cultura, no como natura, pero también creo que cualquier clasificación es una cuestión de lenguaje y cultura, incluidas las clasificaciones de los zoólogos. Los seres humanos seleccionamos una pequeña parte de la naturaleza dependiendo del criterio que utilicemos e inevitablemente dejamos otra parte fuera. Una serie de oraciones incluyen referencias a diversos animales; voy a seguirlas en el análisis que sigue. Estas oraciones vienen del pasado, un material similar a los artefactos que analizan los arqueólogos.

En la cosmología vaqueira los animales (pero también las plantas, el tiempo y el espacio e incluso los seres humanos) se dividen en dos categorías: bendito y maldito. Un primer grupo de animales se llaman «*animales de la enfermedad*», que se consideran «*animales arrastraos, feroces, asquerosos y venenosos*» y cuyo contacto o veneno pueden producir dos enfermedades: las espinas y el cosiyo. En la oración n° 1 (ver apéndice 1) se conmina a los animales a esconderse en los lugares que les corresponde, o desplazarse hacia el subsuelo; la enfermedad se produce por el desplazamiento de los animales salvajes a un habitat que no les corresponde (el tchar, lar, hogar).

La oración 2 escenifica un combate ritual, en forma de apuesta, entre dos animales, uno bendito(el ciervo) y otro maldito (la serpiente). La apuesta está ganada de antemano por la naturaleza de la locomoción de ambos animales. También en este caso se dirige a los animales al

lugar que le corresponde: un lugar alto (las montañas son los lugares más cercanos al cielo) y al subsuelo, en el interior de la tierra. Se recita cuando muerde la culebra, según dicen, y las analogías finales señalan los ingredientes a emplear en estos casos (y el tono de la oración la rapidez que hay que emplear en estos casos). Estas oraciones reestablecen el orden del universo.

Que tiene algo que ver el ciervo con el cielo se refuerza con la consideración como benditos de animales que vuelan: la paloma, la *ondulina* (golondrina), la abeja o la mariposa blanca considerados «*animales de la suerte*». La ondulina por ejemplo protege las casas donde anida y además se cree que si se mata una ondulina puede morir una vaca. Las ondulinas se suponen llevan a Dios el agua entre las nubes, invernan en lugares santos y se las compara con la Virgen que es su madrina. Están pues en contacto con el sobrenatural. La vaca ha servido también de intermediaria (como ofrenda por la salud de los humanos) a algún santuario de la zona en sentido inverso, al igual que la cera de las abejas. La sustitución simbólica de vacas y ondulinas la convierten en «*la vaquina de Dios*», nombre por cierto que recibe la mariposa blanca. Estos animales son representaciones simbólicas de la divinidad portadores de suerte frente a los animales del subsuelo que producen la enfermedad y la desgracia.

Frente a esta estructura vertical, otro grupo de animales aparecen en el plano horizontal con la distinción doméstico/salvaje. Entre los primeros la vaca, el buey, el caballo y el «*ganado menudo*»; entre los segundos la *raposa* (zorra) el oso y el lobo. La vaca es el animal más preciado y el lobo el más despreciado, prácticamente su opuesto. De la seguridad del ganado se ocupa San Antonio, en cuya oración (n° 3) se aprecia el mismo movimiento que con la cervatina.

Hasta ahora hemos visto una división aparentemente nítida en la que los animales benditos se asocian a la domesticidad y al cielo y los malditos al subsuelo y al salvajismo. Pero no hay tal nitidez. Del cielo viene el águila que se lleva gallinas y corderos al menor descuido (n° 5) y también las tormentas que incendian cuadras y destrozan los campos (n° 4). A través de esta oración se trata de que el águila deje el valle y vuelva a su hábitat, el cielo. Para conjurar la tormenta se utiliza la quema de ramos benditos, hacer sonar las caracolas del mar y la oración. En los tres casos se aprecia un intento de comunicar con el cielo para alejar los peligros que de allí vienen. Como en el caso de la nublina (n° 6) que intenta simbólicamente devolver al cielo lo que es del cielo con ayuda de intermediarios : San Antonín y el agua, los frailes y sus misas.

Al igual que del cielo vienen peligros, del mismo modo, de la naturaleza salvaje vienen bendiciones: hierbas benditas y medicinables y partes de animales malditos que curan: el diente del lobo(cura diversos males de burros y vacas), el unto del oso(para el reuma), la cabeza y la cola de la culebra (los dolores de cabeza). Pero es más, hay otros dos animales malditos que son domésticos: el perro y la mula. Pese a su clasificación como maldito, la lengua del perro en cambio es bendita y al lamer cura las espinas o el cosiyo, las propias mordeduras de perro o culebra y cualquier otra llaga.

La ambivalencia es la característica de los datos que he presentado. El cielo está poblado no solo de santos sino de águilas y truenos; en las profundidades de la tierra hay serpientes y alimañas pero también agua y salud; en las tierras salvajes hay lobos y osos pero en estos mismos animales hay substancias que curan, como las hierbas. Incluso entre los animales domésticos y los seres humanos hay seres malditos (el perro, la mula, las brujas). La dicotomía bendito/maldito queda pues muy desdibujada; el bien y el mal no forman rígidas y estancadas estancias. Sugiere, en pocas palabras, una sofisticada visión del mundo, una compleja cosmología, una taxonomía real, no ideal y el reconocimiento de la ambivalencia humana.

Muy rápidamente me referirá a otro grupo de animales que sienten la muerte: perros, ra-

posas, caballerías y vacas. Frente a ellos hay otro grupo que se asocia con la muerte:los llamados «*animales del miedo*»(cuervos y *pegas* -urracas-) y «*animales de la noche*» (lechuza) cuya presencia presagia una muerte. El lobo y el oso en la noche tiene el mismo significado. No puedo dedicar aquí más espacio al análisis de estos animales pero sugiero echen un vistazo al siguiente cuadro que muestra su asociación con diversas categorías de existencia.

PÁJAROS BLANCOS		**PÁJAROS DEL MIEDO Y DE LA NOCHE**
Palomas.....Mariposas blancas.....	Pegas.....mariposas negras.....cuervos y corutxas	
Humanos vivos.....espiritistas.....	Ánilmas.....espíritus de los vivos.....espíritus de los muertos	
Vacas.....caballerías.....perros	.....raposas.....osos.....lobos	
SERES DOMÉSTICOS		**BESTIAS SALVAJES**

Conclusión

A lo largo de esta rápida visión de la zoología vaqueira podemos comprobar que la preocupación de este pueblo de pastores se refiere tanto a animales como sustento como a animales como pensamiento. Dirán Vdes. que colocar en el mismo esquema de clasificación a las vacas y a las mariposas blancas es un desatino, lo cual es cierto en términos lógicos pero no en términos simbólicos. Los símbolos unen de un modo poético e imaginativo dominios diferentes, ideas contrapuestas, radicales oposiciones y asociaciones inesperadas. Adviertan que una humilde mariposa blanca puede ser denominada «*la vaquina de Dios*».

El medio ambiente físico de cualquier sociedad humana contiene una gran cantidad de animales de todo tipo, bastantes de ellos son comestibles pero solo a unos pocos se les clasifica como alimento o se les da valor ritual. Esta clasificación es - siguiendo a Leach- cuestión de lenguaje y cultura, no de «*natura*». De la misma manera hay una gran variedad de animales en el medio ambiente de las culturas que son ignorados, es decir no son significativos para esa cultura. La naturaleza pues es por naturaleza inclasificable; es el hombre el que clasifica distinguiendo a la vaca del lobo y al vivo del muerto.

Los animales en el contexto de la enfermedad nos introducen en la rica e imaginativa cosmología vaqueira. El hombre tiene una actitud ritual hacia los animales por su necesidad de expresar y ordenar relaciones sociales, construir un sistema de conducta moral y resolver el problema del lugar del hombre en la naturaleza. El universo vaqueiro es tanto un reflejo de su universo social cuanto una construcción de ese universo. Geertz ha indicado como los símbolos son modelos de la realidad y modelos para construir la realidad, como el mundo está organizado y como debería estarlo. Pero además observen que a través de los animales se están planteando cosas muy serias que a todos los seres humanos nos atañen: la bestia y el ser divino que todos llevamos dentro, el problema del bien y del mal, de la salud y la enfermedad, de la muerte y la vida, la naturaleza y el cosmos. Los símbolos tienen una cierta naturaleza trascendente, humanamente trascendente.

Los vaqueiros nos vienen a decir que el mundo en que viven, aparentemente dividido por una rígida dicotomía bendito/maldito, no es tal si la examinamos con cierta profundidad. Es mas, los vaqueiros nos permiten considerar que la distinción de Levi-Strauss de las cosas del

mundo en sagradas y no sagradas o profanas no es muy adecuada y en cambio sería mas realista la distinción mas relativa de «más sagradas / menos sagradas». Lo mismo pasa en la clasificación social donde no es suficiente la discriminación «yo/ él», «nosotros/ellos» sino la más graduada «más como yo/menos como yo». El modelo binario tiende a suprimir modos cualitativos y analógicos de pensamiento que merece la pena poner de manifiesto.

Los símbolos tienen una significación tanto emocional como intelectual para la gente que los mantiene. Promueven comprensión de diferentes maneras: traducen lo abstracto a lo concreto, lo informal a lo formal, lo complejo a lo simple, lo desconocido a lo familiar, expresan lo que es misterioso en términos de lo que está entendido. En cierto sentido entonces los símbolos promueven entendimiento proporcionando modelos que guían los procesos de comprensión a través de territorios poco percibidos.

Y para territorio poco percibido el de los muertos. ¿Qué significa esa asociación de los difuntos con animales salvajes y pájaros de la noche?. Todos estos animales son metáforas cuyos rasgos distintivos sirven para definir el tipo de existencia de los espíritus. Esta clasificación del mundo animal está realizada desde el punto de vista de los humanos y adaptada a sus necesidades culturales. Por este motivo la clasificación no responde tanto a necesidades económicas cuanto a necesidades intelectuales. Los animales no son solo modelos de categorías sociales, son símbolos de categorías de existencia - incluidas las metafísicas-

La profundidad y riqueza de significados que se aprecia en estas creencias solo tienen sentido en relación al contexto en que aparecen. La utilización de categorías animales para plantear diferencias significativas entre los distintos modos de existencia se debe también a la influencia del medio, a la configuración de un modo de vida íntimamente relacionado con el ganado.

Bibliografía

Cátedra, M., 1996: «Símbolos» (en *Ensayos de Antropología Cultural*. Ariel); 1989: «Las vacas también son buenas para pensar» (en M. Cátedra *La vida y el mundo del vaqueiro de alzada* CIS-Siglo XXI); 1986: «Bendito y maldito. Categorías de clasificación en el universo vaqueiro» (*Los Cuadernos del Norte* VII, 35: 70-85); 1988: *La muerte y otros mundos* (Jucar) (Publicado en inglés); 1992: *This World, Other Worlds* Chicago University Press.

Dougherty.W.D. & James W. Fernandez, 1981: Introduction en *Simbolism and cognition. American Ethnologist* 8, nº3.

Douglas, M., 1966: *Pureza y peligro*; 1970: *Símbolos naturales* Madrid, Siglo XXI; 1972: «Self-evidence». *Proc.R.Anthropol.Inst.* pp. 27-44.

Durkheim, E., 1968: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Schapire.

Fernandez, J.W., -»Simbolic consensus in a Fang Reformative Cult» (*American Anthropologist*, 67, 1965, pp. 902-929).»Persuacions and Performances»: Of the Beast in Every Body and the Metaphors of Everyman» (*Daedalus*, 101 (1): 39-60, 1972) y «The Mission of metaphor in Expressive Culture» (*Current Anthropology*, Vol,15 (2) June 1974: 119-145). 1986 *Persuacions and Performances*. Bloomington, Indiana University Press.

Firth, R., 1975: *Symbols: Public & Private*, Londres, Allen & Unwin.

Freeman, L.G. & J.Gonzalez Echegaray, 2001: *La grotte d' Altamira* La maison des Roches, Editeur.

Freeman, L.G. y otros, 1987: *Altamira revisited and other essays on early art*. Chicago, Institute for Prehistoric Investigations & Centro de investigación y Museo de Altamira.

Freud, S., *La interpretación de los sueños*. Varias reimpresiones. *Totem y tabú*

Geertz, C., 1973: *La interpretación de las culturas* Madrid, Gedisa.

Levi-Strauss, C., 1964: *El totemismo en la actualidad*, FCE; 1965: El pensamiento salvaje, FCE.