

EL CHAMANISMO PALEOLÍTICO: FUNDAMENTOS DE UNA HIPÓTESIS

Résumé : L'hypothèse selon laquelle le cadre des croyances paléolithiques était fondamentalement chamanique et que l'art des cavernes et des abris a été réalisé dans ce cadre s'appuie, comme toute hypothèse véritablement scientifique, sur des bases et des faits qui doivent être clairement exposés et vérifiables. La méthodologie utilisée doit donc être définie avec précision, de même que la nature du Chamanisme et les données propres à l'art paléolithique et à son contexte qui concourent à faire de l'hypothèse chamanique —dans l'état actuel de nos connaissances— la meilleure hypothèse possible pour interpréter cet art.

Mots-clés : Art paléolithique. Chamanisme. Meilleure hypothèse. Méthodologie. Universaux. Ethnologie. Neuropsychologie.

Abstract: The hypothesis that the framework of Paleolithic beliefs was fundamentally shamanic and that the art in the caves and shelters was made within that framework relies like all truly scientific hypotheses— upon bases and facts that ought to be clearly expressed and falsifiable. The methodology utilized must therefore be defined precisely, as well as what Shamanism really is and what —in our present state of knowledge— are the data from Paleolithic art and its context that contribute to make the shamanic hypothesis the best-fit hypothesis for the interpretation of the art.

Key-words: Paleolithic art. Shamanism. Best-fit hypothesis. Methodology. Universals. Ethnology. Neurophysiology.

¿Por qué centrar nuestra atención en el chamanismo antes que en cualquier otra filosofía o religión, cuando lo que pretendemos es acercarnos al modo en que las personas del Paleolítico concebían el mundo e intentar determinar cuáles eran los fundamentos de su pensamiento, es decir, su marco conceptual? Contamos para ello con sólidas razones.

En primer lugar, el hecho, ampliamente admitido por los etnólogos, de que el chamanismo está particularmente ligado a las economías de cazadores (Vitebsky, 1995, p. 29, 30; Vazeilles, 1991, p. 39; Perrin, 1995, p. 92, 93; Hamayon, 1990, p. 289). Por lo que, al ser las culturas del Paleolítico superior culturas de cazadores-recolectores, la hipótesis chamánica es estadísticamente más probable que cualquier otra.

Un segundo hecho es que, hasta una época muy reciente, todo el norte del planeta estaba cubierto por un velo de culturas chamánicas; desde Asia y Siberia, pasando por Escandinavia, hasta llegar al Nuevo Mundo, ya que las creencias y prácticas chamánicas están en la base de las religiones indias de Canadá, Estados Unidos e incluso América Central y el norte de Suramérica.

Esto puede interpretarse de dos formas (convergencia/difusión), y ambas, cada cual a su manera, refuerzan la hipótesis de un chamanismo paleolítico. Podría tratarse de una convergencia debida a la ubicuidad del chamanismo y a sus bases neurofisiológicas. Sea como fuere, las gentes que en el Paleolítico poblaron gradualmente el continente americano aportaron consigo su propia concepción del mundo, lo que hace perfectamente verosímil que esa concepción fuera chamánica.

No hemos de extrañarnos de que esta religión haya perdurado durante muchos milenios, pues sabido es que las religiones y las prácticas con ellas relacionadas cambian mucho más lentamente que los aspectos materiales de las civilizaciones. Claro ejemplo de ello es la Cova del Parpalló, cerca de Valencia (España), donde se han encontrado miles de plaquetas decoradas depositadas en el mismo lugar a lo largo de más de trece mil años, desde el Gravetiense hasta el Magdaleniense final, (Villaverde Bonilla, 1994), mientras que en otros lugares de hábitat cercanos y de las mismas épocas, son prácticamente inexistentes.

Estos hechos, puesto que se trata de hechos y no de hipótesis, junto con otros que señalaremos más adelante, explican la edad ya respetable de la hipótesis chamánica para las culturas del Paleolítico, propuesta y defendida por desde hace ya más de medio siglo por diversos especialistas (Eliade, 1951; Lommel, 1967; La Barre, 1970; Halifax, 1982; Lewis-Williams & Dowson, 1988; Smith, 1992)¹

ELEMENTOS METODOLÓGICOS

Antes de analizar brevemente las bases de la hipótesis, conviene recordar una evidencia: la Arqueología no es una ciencia «dura», en el sentido en que se aplica este término a las matemáticas o a la física. Las «pruebas», a las que nos remitimos con frecuencia, no existen más que en un nivel de comprensión bastante poco elevado.

Por citar sólo un ejemplo: la excavación de un hábitat magdaleniense nos revelará la presencia de fuego, y podrá determinarse el combustible empleado e incluso el grado de calor obtenido; revelará también la presencia de sílex y de restos óseos labrados, así como de esqueletos rotos y quemados. Tal vez sea posible obtener certezas respecto al origen de los sílex y a las cadenas operatorias. Por el contrario, las hipótesis más o menos plausibles sobre la función de esos objetos provendrán de experimentaciones y comparaciones etnológicas. Así pues, ¿una punta de arpón del Magdaleniense final serviría para arponear, como se supone, o se trataba de un gancho para colgar objetos? Que una hipótesis sea plausible hasta el punto de despertar una adhesión general no significa en absoluto, en rigor científico, que se transforme *ipso facto* en prueba.

Continuando con el ejemplo propuesto, se estimará, así mismo, que si la fauna referenciada en el lugar se compone en un 80% de renos y en un 20% de bisontes, esto significa que aquellos seres magdalenienses se alimentaban más de unos que de los otros, y no que quemaban sus osamentas en honor a sus dioses y comían otra cosa, o incluso que eran vegetarianos. La primera hipótesis, *indemostrable*, es empíricamente percibida como mucho más plausible que la segunda. Esta apreciación se funda implícitamente en el conocimiento de la naturaleza humana y sus necesidades, así como en innumerables ejemplos etnológicos. Se trata, por tanto, no de una prueba sino de la mejor hipótesis posible, la que, con todo rigor, ha de adoptarse a la espera de que otra la sustituya y cumpla mejor las condiciones de lo que debe ser una *best-fit hypothesis*.

Las condiciones que una *best-fit hypothesis* (la mejor hipótesis del momento) en materia de ciencias humanas ha de cumplir, han sido hace tiempo establecidas por los filósofos de la ciencia (Hempel, 1966) y pueden resumirse en cinco condiciones fundamentales:

¹ El presente artículo se publicó en francés, con el título «Le Chamanisme paléolithique: fondements d'une hypothèse» in M. Otte (dir.), *La Spiritualité*. Actes du colloque de la commission 8 de l'UISPP (Paléolithique supérieur), Lieja, 10-12 diciembre 2003, Lieja, ERAUL 106,

2004, pp. 195-202. Agradezco a mis colegas Marcel Otte, Javier Fernández Eraso y Juan Santos Yanguas que hayan aceptado que el artículo se publique en español en el volumen de Homenajes a mi amigo Ignacio Barandiarán.

- explicar un mayor número de hechos que otras hipótesis;
- explicar una mayor diversidad de hechos, lo que, evidentemente, no es lo mismo que la condición precedente;
- ne pas être contradictoire avec des faits solidement établis;
- no ser contradictoria con hechos solidamente establecidos;
- finalmente, ha de tener un potencial predictivo, lo que no significa que necesariamente deba predecir tales o cuales descubrimientos, sino que, cuando se produzca uno, vaya en el mismo sentido y refuerce la hipótesis.

Justamente por no cumplir estas condiciones han sido sucesivamente abandonadas hipótesis precedentes, sea la del arte por el arte, el totemismo, la magia simpática (en sus tres aspectos: caza, fertilidad, destrucción) o el estructuralismo. (Clottes & Lewis-Williams, 1996, 2001).

Hay otra noción capital a la hora aplicar la hipótesis. Se trata de lo que se ha dado en llamar el método de la cuerda y sus hebras (Wylie, 1989; Lewis-Williams, 2002). Este método se basa en dos observaciones estrechamente ligadas entre sí. Una cuerda con una sola hebra, por muy sólida que sea, tendrá menor resistencia que una cuerda compuesta por varias hebras trenzadas: cada una de ellas, sean cuales sean sus cualidades propias, refuerza la cohesión y la solidez del conjunto, que así consigue una consistencia mucho mayor que la que correspondería a la mera suma de las hebras. De igual manera, las diferentes líneas de investigación utilizadas en la elaboración de una hipótesis se reforzarán recíprocamente. El corolario es que, para testar la solidez de la cuerda, es decir de la hipótesis, no basta con centrarse en una hebra aislada (tal como se ha hecho en numerosas ocasiones a lo largo de los últimos años), sino que hay que probarla en su conjunto o proponer otra hipótesis que se demuestre más fiable al cumplir mejor las condiciones anteriormente enunciadas. Hecho que, hasta el momento, no se ha producido en el caso que nos ocupa.

Las tres principales hebras de la hipótesis chamánica son las siguientes: la universalidad de determinados fenómenos; las comparaciones etnológicas y los elementos principales del arte paleolítico.

Todos los seres humanos tienen sueños nocturnos y algunos de ellos, en todas las culturas, lo que se da en llamar «sueños despiertos» (Lemaire, 1993), o incluso alucinaciones o visiones. Las visiones pueden ser extremadamente precisas y detalladas y afectar a varios sentidos. Alteran el ordenamiento del mundo con determinadas repeticiones o constantes: presencia de signos geométricos llamados entópticos, sensación de torbellino o de túnel, sensación de volar o transportarse instantáneamente de un lugar a otro, presencia de animales que hablan o de seres transformados, etc. En numerosos pueblos, en particular —pero no únicamente— en las sociedades chamánicas, estas visiones son instrumentalizadas y aprovechadas por el grupo, a diferencia de lo que sucede en nuestra sociedad occidental contemporánea. Por lo tanto, en lo que a este punto se refiere, podemos legítimamente suponer que el estado espiritual de los humanos del Paleolítico estaría más cercano al de esas sociedades que al de la nuestra.

Otro fenómeno universal: el poder atribuido a las imágenes. Éste es el fundamento de la magia simpática. La idea de base es que imagen y realidad están estrechamente unidas y que, por consiguiente, se puede influir directamente sobre lo real a través de la imagen (Bégouën, 1924, 1939). Esto explica todo tipo de ritos mágicos, así como la reticencia instintiva de muchas personas a dejarse fotografiar por desconocidos.

Lo que nos lleva a las comparaciones etnológicas. Tras los excesos y errores de la primera mitad del siglo xx y la saludable reacción de André Leroi-Gourhan contra ellos, estas comparaciones tienen en general mala prensa, con frecuencia sin la menor justificación, como si se tratara de algo evidente y en virtud del principio de autoridad: «Lo ha dicho Leroi-Gourhan, por tanto...» (cf. respecto a este tema Demoule, 1997, y para una refutación, Clottes & Lewis-Williams, 2001, pp. 188-191 y p. 223). De

hecho, es necesario ser totalmente consciente de qué y cómo se compara. No se trata, por supuesto, de calcar determinados comportamientos de los esquimales o los aborígenes sobre los de los magdalenien-ses o los auríñacienses y proyectar directamente una realidad moderna sobre el pasado. Como ya hemos expuesto (Lewis-Williams & Clottes, 1998, p. 48; Clottes & Lewis-Williams, 2001, pp. 188-189), el razonamiento se basa en lo que hacen sociedades *análogas* y no se procede por *analogía* puntual.

Por otra parte, estas comparaciones serán aun más convincentes si se refieran a «universales», es decir a maneras universales de concebir tal o cual aspecto de la realidad, o a las formas de pensar y de actuar extendidas en el seno de sociedades comparables. La percepción del mundo subterráneo puede resultar un ejemplo adecuado (fig. 1)². En todas partes del mundo (salvo en nuestra cultura, desde épocas recientes), se lo ha considerado como otro mundo, aquel en el que residen los dioses, los espíritus o los muertos. (*cf.* el Styx de los antiguos griegos), un lugar cargado de poder y de peligros sobrenaturales (Triolet & Triolet, 2002).



FIGURA 1. *Las entradas de las cuevas marcaban, posiblemente, el paso entre el mundo de los hombres y el de los espíritus. Aquí, el porche de la caverna de Niaux (Ariège).*

Y finalmente, la tercera hebra principal de la cuerda es lo que conocemos respecto al arte paleolítico. Sin despreciar el papel que hayan podido jugar el arte mueble y el arte al aire libre, resulta evidente que el arte de las cavernas será el que más indicios pueda ofrecernos sobre aquellos que lo crearon. De hecho, los objetos decorados aparecen casi siempre en posiciones secundarias, mientras que el arte parietal permanece en el mismo lugar en que fue realizado. Al contrario de lo que su-

² Todas las fotografías del presente artículo han sido realizadas por el autor.

cede con las otras dos formas de arte, el parietal está generalmente bien conservado; no ha sido reducido a un estado fragmentario como la mayor parte del arte mobiliario, y los dibujos y pinturas han perdurado, algo que no sucede cuando se trata de arte al aire libre, donde en ocasiones tan sólo han pervivido los grabados. Esto, evidentemente, no significa que existan contradicciones entre las tres formas de arte y que lo que se deduzca para una de ellas no pueda aplicarse a las otras, de igual manera que el hecho de que existan iglesias no implica que la religión católica haya de ser encerrada y limitada a su interior, sin la menor manifestación externa.

Una última cuestión metodológica: ¿Es legítimo proponer «una hipótesis global para explicar todo el arte paleolítico»? Se trata de una crítica planteada con frecuencia a pesar de nuestras refutaciones (respecto a este tema, *cf.* Clottes & Lewis-Williams, 2001, pp. 199-211). Hemos de recordar por tanto que, si bien el arte paleolítico presenta una gran diversidad en sus detalles (ninguna cueva decorada es idéntica a otra, los temas e incluso las técnicas varían con el tiempo y según el lugar), su unidad fundamental es una evidencia (Clottes, 1999). Justamente por ello se habla de «arte de las cavernas», «arte franco-cantábrico», o incluso de «arte paleolítico». Durante más de veinte mil años, desde el Auriniaciense al Magdaleniense final, hubo gente que penetró en las profundidades de las cuevas y realizó allí dibujos que presentan grandes analogías entre ellos (animales y signos dominantes, escasez de figuras humanas y escenas, ausencia de paisajes) (fig. 2 y 3). El tema es de sobra conocido, por lo que no insistiremos más. La conclusión es que se trata de una religión cuyas bases conceptuales se han mantenido durante más de veinte milenios lo suficientemente estables para engendrar comportamientos idénticos a escala europea. Es por tanto legítimo buscar estas bases, que constituyen un marco de pensamiento y una concepción particular del mundo, y proponer una hipótesis al respecto.



FIGURA 2. *Este cuarto delantero de bisonte de la Cueva Chauvet (Ardèche), fue datado directamente en 30 340 BP +/- 570 (Gif A 95128). El tema del bisonte, al igual que el del caballo, perduró durante más de veinte siglos en las cuevas decoradas.*



FIGURA 3. *Bisonte de la Cueva de Niaux (Ariège), directamente datado en 13 850 BP +/- 150 (Gif A 92501). La perennidad de los temas y de algunas técnicas a lo largo del Paleolítico superior es evidente.*

Sin embargo, además de las estructuras propias de una religión o comunes a un conjunto de religiones, existen mitos, historias sagradas, devociones y prácticas que pueden diferir considerablemente de un grupo a otro. Esa es la razón de que, si bien se habla con frecuencia de chamanismo en singular (Eliade, 1951; Perrin, 1995; Hultkrantz, 1995, Vitebsky, 1997), haya quienes prefieran emplear el plural (Atkinson, 1992). Hablar de chamanismo al referirnos a cuevas decoradas andaluzas no significa que el valor simbólico (u otro) atribuido a determinados dibujos sea exactamente el mismo en las cavernas de los Pirineos o el Perigord. El hecho de que existiera un marco conceptual global no significa en absoluto que a lo largo de todo el Paleolítico superior europeo existiera una identidad o incluso una comunidad en creencias específicas o en las prácticas mágico-religiosas. La historia de las religiones muestra que en un mismo marco conceptual se producen modificaciones al través del tiempo, que determinados personajes sobrenaturales cobran (o pierden) importancia, que las prácticas cambian en determinados detalles. Así, a lo largo de dos mil años, el cristianismo ha conocido numerosos avatares, y sin embargo sus fundamentos han perdurado hasta nuestros días. Esto no quiere decir que se haya cambiado de religión o que los conceptos fundamentales hayan sido abandonados, sino que se han producido evoluciones. Algunas de ellas son perceptibles en el arte del Paleolítico superior, con un predominio de los animales peligrosos poco o no cazados en sus inicios (fig. 4), que se mantuvo durante largo tiempo en el centro y este de Europa, mientras que los animales cazados (caballos, bisontes, cérvidos, rebecos) ocupaban el primer puesto en el bestiario representado en el sudoeste de Francia desde el inicio del Gravetien-se (Clottes, 1995). No obstante, las bases conceptuales anteriormente citadas han perdurado.



FIGURA 4. *En esta imagen del panel principal de la Sala del Fondo (Cueva Chauvet), se aprecia el predominio de animales peligrosos (leones en el centro y a la derecha; rinocerontes en la parte baja del panel, así como a la derecha; mamuts a la izquierda) en comparación con los animales cazados (en este caso, bisontes).*

EL CHAMANISMO

Sería imposible resumir el chamanismo en unas pocas líneas, por lo que me limitaré a evocar brevemente algunos de sus componentes esenciales directamente relacionados con el tema que nos interesa.

Para las culturas chamánicas, al contrario de lo que ocurre en nuestra propia civilización materialista, existe una gran permeabilidad en el universo. Esta creencia es esencial, y la permeabilidad, tal como veremos a continuación, se ejerce a varios niveles. Todo lo que sucede en nuestra vida cotidiana está influenciado por los espíritus sobrenaturales de otro(s) mundo(s) y por las relaciones que mantenemos entre nosotros y con ellos. Frecuentemente, esos mundos están escalonados o superpuestos (Vitebsky, 1995, 1997).

Ciertas personas —los chamanes, pero también otras personas en momentos privilegiados de su vida— tienen la capacidad de entrar en contacto directo con el otro mundo (nos referimos a lo que se percibe y se concibe como un contacto directo, y no como una oración o una súplica). Esto puede hacerse principalmente de dos maneras. El chamán, hombre o mujer según las etnias, envía su espíritu al más allá, donde él o ella viaja. Es la visión o el trance. Ese más allá puede diferir considerablemente de un pueblo a otro. Posee una geografía particular y presenta sus propios peligros, habitantes y obstáculos. Todo esto se aprende. Ese mundo puede hallarse en el cielo (los tukanos de

Colombia), en el agua (los Nootka de Isla Victoria, en Canadá), o en las rocas y el mundo subterráneo (existen numerosos ejemplos en América). En ese otro mundo, el chamán se encontrará con espíritus, frecuentemente bajo forma animal, con los que dialogará y negociará. Buscará un alma robada para devolvérsela a su propietario. Predecirá el porvenir. En ocasiones luchará con otros chamanes «malos». Se esforzará en solucionar los problemas de la vida cotidiana, en curar a los enfermos, en atraer la lluvia benefactora, en permitir y favorecer la caza.

El otro tipo de contacto se realiza en sentido inverso. Un espíritu auxiliar, con frecuencia un animal, es llamando por el chamán que lo controla. Viene a él y en él. La naturaleza del chamán es entonces doble, a la vez humano y animal. Cuantos más espíritus controle, más poderoso y respetado será. Vemos así que la permeabilidad se ejerce también entre la humanidad y el mundo animal, cuyo papel es particularmente importante.

Las visiones son, por tanto, uno de los aspectos fundamentales del chamanismo. Pueden suscitarse de múltiples maneras, y no únicamente con sustancias alucinógenas. El ayuno prolongado, la fatiga, la falta de sueño, la fiebre y la enfermedad, la repetición de sonidos monótonos (el tambor), la danza frenética y la concentración intensa son susceptibles de inducir estados de trance, así como la privación sensorial, es decir, la ausencia o disminución de estímulos exteriores. Así pues, una persona que busque una visión se dirigirá a un desierto o a un lugar especialmente aislado y permanecerá allí durante largo tiempo hasta que le llegue la visión. Algunos de los lugares en los que ya ha conocido esa experiencia, incluso las imágenes que allí se encuentren, pueden posteriormente jugar el papel de catalizadores, desencadenando el trance mucho más rápidamente. Existen «inductores y activadores del sueño», que en ocasiones son imágenes «bastante simples (cruces, estrellas, esferas, manchas de color)» (Lemaire, 1993, p. 166).

El contenido de las visiones, tal como sabemos, es variable. Depende de tres factores principales: la personalidad y la vida de quien la percibe; su cultura, susceptible de condicionar considerablemente la alucinación cuando el trance es objeto de un largo aprendizaje, como es el caso en las sociedades chamánicas; y finalmente, las constantes neurofisiológicas. A estas últimas se les pueden atribuir algunos fenómenos recurrentes como la levitación y la sensación de vuelo, la presencia constante de signos entópticos, la frecuencia de seres compuestos, mitad humanos mitad animales, o la percepción de un túnel o un torbellino que transporta el alma a otro mundo diferente.

Este concepto de permeabilidad entre los mundos aparece con mucha frecuencia en las diferentes creencias y a lo largo y ancho de todo el mundo. Funciona en los dos sentidos. Como acabamos de ver, durante el trance el chamán podrá acceder al otro mundo o recibir a determinados espíritus. Estos espíritus, a su vez, pueden atravesar las rocas y aparecer en nuestro mundo a través de las grietas, y después regresan e incluso pueden llevarse consigo al chamán (o a otra persona) que se encuentre en ese momento en una cueva profunda.

EL ARTE DE LAS CAVERNAS

Las profundidades de las cavernas debían estar revestidas de una importancia extraordinaria para los habitantes del Paleolítico, pues sólo así se puede comprender que durante más de veinte mil años accedieran regularmente a esos lugares para pintar en sus paredes. A la luz de los hechos hasta ahora expuestos, resulta legítimo proponer la hipótesis, más plausible que ninguna otra, de que, al hacerlo, eran conscientes de penetrar deliberadamente en otro mundo, el de las fuerzas sobrenaturales. Este viaje subterráneo era por tanto el equivalente al viaje chamánico, el de la visión percibida durante el trance.

Esa sensación sería sin duda fuertemente acentuada por las condiciones de iluminación, dado que cuando nos movemos en la oscuridad con una lámpara de aceite o una antorcha, la llama no cesa de vacilar, de forma que la percepción del lugar cambia constantemente creando un juego de sombras y relieves propicio a todo tipo de ilusiones.

Es en este contexto en el que debemos examinar la utilización continuada de los huecos y las protuberancias de las paredes, de las grietas y los relieves, de las entradas y los fondos de las galerías. Se trata de un fenómeno demasiado extendido, tanto en el espacio como en el tiempo, para tratarse de un suceso fortuito (Lewis-Williams, 1997). Cuando un visitante paleolítico percibía en la pared el cuarto delantero de un mamut (fig. 5), ¿cómo no iba a pensar que allí había un espíritu de mamut, semi visible, dibujado por las grietas? Completarlo con algunos trazos suponía entrar en contacto con él, tal vez captar una parcela de su poder. Es ahí donde entra en juego el poder de la imagen, creencia universal mencionada anteriormente.

En lo que a esto se refiere, podemos preguntarnos sobre el significado de la gran calidad de las imágenes que conocemos del arte parietal paleolítico. Si bien no es cuestión de cuantificar el grado de excelencia de las pinturas y grabados de Lascaux, Chauvet, Altamira, Niaux, Font-de-Gaume y tantas otras, lo cierto es que esos dibujos no corresponden a lo que podría esperarse de una muestra aleatoria de una población cualquiera (fig. 4). Demasiados de entre ellos testimonian un sentido artístico desarrollado y un envidiable dominio de las técnicas. De estas constataciones pueden extraerse dos deducciones. Por una parte, resulta evidente que algunos de los artistas estaban particularmente dotados. Por otra parte, para llegar a tal nivel de pericia, es necesario que hubieran practicado durante mucho tiempo o que recibieran una enseñanza —lo que explicaría la perennidad del arte parietal.



FIGURA 5. Utilización de las grietas. Toda la delantera del mamut, incluida la trompa, es totalmente natural. Esta red de fisuras ha sido completada por un cuarto trasero dibujado en negro. Cueva Chauvet, Galería del Cactus.

Estas dos observaciones nos llevan a la etnología. En las sociedades chamánicas, la selección del o de los futuros chamanes era de una importancia capital, y para ello entraban en juego numerosos criterios. La idea era con frecuencia que los espíritus elegían a la persona (y no a la inversa), por lo que no sería del todo imposible que en el Paleolítico superior uno de los criterios de selección fuera la capacidad innata para dibujar, es decir, para dominar la realidad del mundo visible e influir sobre ella (*cf. supra* respecto a la magia). Que ese don fuera posteriormente desarrollado, pulido y canalizado mediante una instrucción sería por tanto perfectamente normal.

Por el contrario, los dibujos torpes y desmañados que coexisten con frecuencia con los más hermosos logros, podrían ser obra de personas de un estatus totalmente diferente que se habrían aventurado en las profundidades de las cavernas para beneficiarse de su poder sobrenatural, tal vez acompañados por algún chamán. En este marco (Clottes & Lewis-Williams, 1996, 2001) encontrarían una explicación lógica las huellas de manos, positivas y negativas (fig. 6), así como las huellas digitales y los numerosos «trazos parásitos» —tal como los denominaba el abad Breuil—, algo que anteriormente no se había conseguido. Aquellas personas, por diversos medios, tocaban la pared, dejaban allí su rastro y al establecer un vínculo directo con las fuerzas del más allá que se encontraban allí, literalmente «al alcance de la mano», captaban su poder.

La misma lógica se aplica a las astillas de hueso clavadas o depositadas en las fisuras de las paredes (fig. 7). Desde que señalamos la existencia de este fenómeno (Bégouën & Clottes, 1981) hasta



FIGURA 6. *Las manos negativas, como éstas cercanas al gran pozo de la Cueva Cosquer (Marsella), encuentran una explicación en el marco conceptual chamánico. Es posible que sirvieran para establecer un contacto con el más allá. Están sobrecargadas por el grabado de un caballo más tardío, alcanzado por un proyectil espinoso.*

el día de hoy sabemos que están referenciadas en diecisiete cuevas francesas o españolas. En muchas otras, los sílex cumplieron la misma función. La presencia de estos objetos no es reductible a ninguna explicación funcional o natural. Su número y las condiciones en que fueron depositados obligan a descartar toda idea de que se trate de objetos perdidos u olvidados, de aportes naturales del agua o de animales, de gestos casuales, de soportes para ataduras o incluso de herramientas que se hubieran utilizado localmente. Además, en todos los casos en los que se han realizado estos descubrimientos, se trata de cuevas decoradas y no de simples hábitats, y los huesos, sílex y otros objetos líticos u óseos depositados o clavados lo fueron en muchos casos en relación directa con las obras parietales. Por tanto, se trata de gestos especiales realizados en lugares muy particulares. Ya que la colocación de estos objetos totalmente banales no puede explicarse meramente por su uso, la única explicación posible es que lo que realmente contaba no era el objeto en sí ni su utilización práctica en el sentido en el que lo entendemos actualmente, sino el gesto. Este gesto, bien conocido en diversos contextos (*cf* El Muro de las Lamentaciones de Jerusalén), indica siempre una voluntad de sobrepasar la realidad prosaica del mundo en que vivimos para acceder a la de otro mundo (*op.cit*).



FIGURA 7. Los fragmentos de hueso clavados en las fisuras, de los que ninguna explicación «práctica» dan cuenta, podrían haber cumplido un papel comparable al de las manos o los trazos indeterminados. Cueva de Enlène (Ariège).



FIGURA 8. *El tema del hombre-animal es conocido desde el Auriñaciense hasta el Magdaleniense (incluido). Aquí, el Brujo de Gabillou (Dordoña).*

La concepción del mundo subterráneo como otro mundo podía acentuarse por su carácter alucinógeno. Tras la publicación de nuestro trabajo inicial sobre la hipótesis chamánica aplicada al arte paleolítico (Clottes & Lewis-Williams, 1996), hemos tenido conocimiento de numerosos testimonios de espeleólogos (Féniès, 1965; Renault, 1995-1996) que habían sido víctimas de alucinaciones accidentales. Este fenómeno, igualmente atestiguado por arqueólogos (Simonnet, 1996; Clottes, 2003, p. 77), no podía sino ser favorecido, en el Paleolítico, por el estado de espíritu de aquellas gentes que penetraban bajo tierra persuadidas de entrar en el mundo del más allá. Esto no significa que los dibujos fueran realizados durante las visiones. Su perfección basta para descartar esta posibilidad. Por el contrario, el medio subterráneo en sí mismo, debido a sus propias condiciones, era propicio para la búsqueda

queda de visiones y lo mismo sucedía con las imágenes que allí habían sido dibujadas (*cf.* Anteriormente al hablar del papel de catalizador de las imágenes y de determinados lugares).

En cuanto a las imágenes en sí, hemos visto que algunas, inexplicadas hasta el momento, cobran sentido en el marco de la hipótesis chamánica. La abundancia de animales, que como sabemos juegan un papel fundamental en las creencias y las prácticas de las culturas chamánicas, es totalmente compatible con esta hipótesis. Lo mismo sucede con los signos geométricos, que podrían ser, en un gran número de casos (no en todos) signos entópticos, los que se ven durante el trance. Este tipo de signos no podía dejar de estar cargado de sentido para quienes creían que eran parte integrante de ese otro mundo a través del cual viajaban durante sus visiones. Las criaturas compuestas conocidas desde el Auriñaciense (estatuilla de Hohlenstein-Stadel) hasta el Magdaleniense (Gabillou (fig. 8), Trois-Frères), constituyen otro elemento constitutivo del chamanismo.

CONCLUSIÓN

¿Tenemos la prueba formal de que la hipótesis chamánica es válida y debe ser obligatoriamente aceptada para el arte paleolítico y las creencias de las que es testimonio? Ciertamente no, no más que en lo que se refiere a otros aspectos de la vida en tiempos prehistóricos. Por el contrario, a lo largo de este artículo me he esforzado en mostrar, lo más claramente posible y fuera de toda polémica³, en qué se funda exactamente esta hipótesis, y qué métodos y constataciones concretas se han utilizado para establecerla, tal como corresponde a una hipótesis científica.

¿Qué sucede con las condiciones indispensables para que sea considerada como una *best-fit-hypotesis*? Es fácilmente constatable que explica tanto un mayor número como una mayor diversidad de hechos que otras hipótesis, que no es contradictoria con hechos solidamente establecidos y que sus bases, aquí brevemente expuestas, son verificables y refutables (para más detalles, *cf.* Lewis-Williams, 2002; Clottes & Lewis-Williams, 1996, 2001).

En cuanto a su potencial predictivo, basta con ver los descubrimientos, observaciones e informaciones que han tenido lugar tras ser planteada. Ninguno de ellos contradice la hipótesis y muchos de ellos la refuerzan. Así, se han señalado nuevos ejemplos de criaturas compuestas, siendo el más espectacular el de Hohle-Fels (Conrad, 2003) (fig. 9), asociado a una escultura de pájaro que, según su descubridor, refuerza la idea chamánica. Los hallazgos de astillas clavadas en las grietas de cuevas decoradas se han multiplicado (Tuc d'Audoubert, Troubat, Miers, Sainte-Eulalie, Altxerri, etc.). El carácter alucinógeno de las cuevas ha sido confirmado por diversos testimonios. Al tomar en cuenta con más frecuencia no sólo los contornos naturales cuya importancia es reconocida desde hace mucho tiempo, sino también las fisuras (fig. 5), las aberturas y los fondos de galerías, queda en evidencia la manera en que los habitantes del Paleolítico integraban la roca en sus dibujos y el estado de espíritu que esto implica. Finalmente, hace poco tiempo se ha puesto de manifiesto la participación de niños en la realización de huellas digitales en los techos de Rouffignac (Sharpe & Van Gelder, 2004) y de huellas de manos en Cosquer (Clottes, Courtin, Vanrell, 2005) (fig. 10), lo que se explica muy bien dentro de la óptica de una puesta en contacto con las fuerzas sobrenaturales presentes en la roca.

³ Las polémicas no han faltado desde que esta hipótesis fue propuesta y respondida. Para más información al respecto, *cf.* Lewis Williams & Dowson, 1988, y los comentarios, críticas y respuestas que siguen a este artículo, como es habitual en *Current Anthropology*. *Cf.*

también Clottes & Lewis-Williams, 2001, donde, tras el texto inicial de nuestra obra aparecida en 1996, exponemos la integralidad de las críticas publicadas por nuestros colegas a lo largo de los cuatro años posteriores, antes de responderlas.



FIGURA 9. *Tocar las paredes, apoyar allí su mano, dejar resbalar los dedos podía ser una manera de entrar en contacto con las fuerzas sobrenaturales. En la Cueva Cosquer, un niño —seguramente acompañado por un adulto— ha impreso así su mano sobre la superficie blanda de la pared a más de dos metros del suelo.*

La hipótesis chamánica, la que mejor se adapta a día de hoy a lo que sabemos del arte y de las prácticas paleolíticas, no es una hipótesis cerrada, cuyo interés residiría en si misma pero no sería susceptible de nuevos avances y desarrollos. Con motivo de las investigaciones en curso o de futuras investigaciones en las cuevas decoradas europeas, así como cuando tengan lugar descubrimientos que sin duda se producirán, podría —me atrevería a decir que debería— aplicarse para comprender mejor los fenómenos. Es lo que se ha hecho ya en algunos casos, por ejemplo con las osamentas clavadas o con la utilización de relieves. Ni que decir tiene que la aplicación de una hipótesis científica debe hacerse desde dos puntos de vista contrapuestos: ver qué es lo que

explica, pero también qué es lo que no explica y que podría deberse a causas diferentes, a cambios o a evoluciones.

JEAN CLOTTES

ESTUDIOS CITADOS

- ATKINSON J.-M. 1992, Shamanisms today. *Annual Review of Anthropology* 21, p. 307-330.
- BÉGOUEN H. 1924, La magie aux temps préhistoriques, *Mémoires de l'Académie des Sciences, Inscriptions et Belles-Lettres* 1890, II, p. 417-432.
- , 1939, Les bases magiques de l'art préhistorique, *Scientia* 4^{ème} série/33, p. 202-216.
- BÉGOUËN R. ; CLOTTES J., 1981, Apports mobiliers dans les Cavernes du Volp (Enlène, les Trois-Frères, le Tuc d'Audoubert). *Altamira Symposium*, Madrid-Asturias-Santander, 15-21 Octobre 1979, p. 157-188.
- CLOTTES J., 1995, Changements thématiques dans l'art du Paléolithique supérieur. *Préhistoire ariégeoise, Bulletin de la société préhistorique Ariège-Pyrénées*, L, 1995, p. 13-34.
- , 1999, Twenty thousand years of Palaeolithic cave art in Southern France. In COLES J., BEWLEY B. & MELLARS P. (eds.), *World Prehistory. Studies in Memory of Grahame Clark*. Proceedings of the British Academy, 99, p. 161-175.
- , 2003, *Passion Préhistoire*. Paris, La maison des roches.
- CLOTTES J., COURTIN J., VANRELL L., 2005, *Cosquer redécouvert*. Paris, Le Seuil.
- CLOTTES J. ; LEWIS-WILLIAMS D., 1996, *Les Chamanes de la Préhistoire. Transe et Magie dans les Grottes ornées*. Paris, Le Seuil.
- , 2001, *Les Chamanes de la Préhistoire. Texte intégral, polémiques et réponses*. Paris, La maison des roches. Traduit en espagnol : *Los Chamanes de la Prehistoria*. Barcelona, Editorial Ariel, 2001.
- CONARD N., 2003, Palaeolithic ivory sculptures from southwestern Germany and the origins of figurative art. *Nature*, 426, p. 830.
- DEMOULE J.-P. 1997, Images préhistoriques, rêves de préhistoriens. *Critique* 606, p. 853-870.
- ELIADE, M., 1951, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris, Payot.
- FÉNIES J. 1965, *Spéléologie et médecine*. Paris, Masson, Collection de Médecine légale et de Toxicologie médicale.
- HALIFAX, J., 1982, *Shaman: the wounded healer*, New-York, Crossroad.
- HAMAYON R. 1990, *La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Paris, Société d'Ethnologie, Université de Paris X.
- HEMPEL C.-G., 1966, *Philosophy of natural science*. Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- HULTKRANTZ A. 1995, Le Chamanisme, une tradition spirituelle multimillénaire. In G. BURENHULT (ed.), *Les Populations traditionnelles. Continuité et changement dans le monde contemporain*, Paris, Bordas, p. 166-167.
- LA BARRE W, 1972, *The Ghost Dance : origins of religion*. Garden City, Doubleday.
- LEMAIRE C., 1993, *Rêves éveillés. L'âme sous le scalpel*. Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.
- LEWIS-WILLIAMS D. 1997, Prise en compte du relief naturel des surfaces rocheuses dans l'art pariétal sud-africain et paléolithique ouest-européen : étude culturelle et temporelle croisée de la croyance religieuse. *L'Anthropologie* 101, p. 220-237.
- , 2002, *The Mind in the Cave. Consciousness and the Origins of Art*, London, Thames and Hudson.
- LEWIS-WILLIAMS J. D. ; CLOTTES J. 1998a, Shamanism and Upper Palaeolithic art : a response to Bahn. *Rock Art Research* 15/1, p. 46-50.
- LEWIS-WILLIAMS D. ; DOWSON T., 1988, The signs of all times. Entoptic phenomena in Upper Palaeolithic art. *Current Anthropology*, 29, 2, p. 201-245.
- LOMMEL, A., 1967, *The world of the early hunters*, London, Evelyn, Adams and Mackay.
- PERRIN M., 1995, *Le Chamanisme*. Paris, P.U.F., Que Sais-Je ?
- RENAULT P. 1995-1996, Fantômes et maisons hantées. *Les Cahiers Zététiques*, 5 : 11-21.
- SHARPE K. ; VAN GELDER L., 2004, Les enfants et l'«art» paléolithique : indices à la grotte de Rouffignac, France. *INORA* 38, p. 9-17.

- SIMONNET R., 1996, Les Techniques de représentation dans la grotte ornée de Labastide (Hautes-Pyrénées). in H. DELPORTE & J. CLOTTES (ed.), *Pyénées préhistoriques, arts et sociétés*, Actes du 118.º Congrès des Sociétés historiques et scientifiques, Paris, 25-29 Octobre 1993, Paris, Éditions du CTHS, pp. 341-352.
- SMITH, N.-W., 1992, *An analysis of Ice Age art : its psychology and belief system*, New-York, Peter Lang.
- TRIOLET J. ; TRIOLET L., 2002, *Souterrains et Croyances. Mythologie, folklore, cultes, sorcellerie, rites initiatiques*. Rennes, Éd. Ouest-France.
- VAZEILLES D. 1991, *Les Chamanes, maîtres de l'univers*. Paris, Editions du Cerf.
- VILLAVARDE BONILLA V. 1994, *Arte paleolítico de la Cova del Parpalló. Estudio de la colección de plaquetas y cantos grabados y pintados*. Valencia, Diputació de València.
- VITEBSKY P., 1995, *Les Chamanes*. Paris, Albin Michel.
- , 1997, What is a Shaman ? *Natural History* 3/97, p. 34-35.
- WYLIE A., 1989, Archaeological cables and tacking: the implications of practice for Bernstein's 'Options beyond objectivism and relativism'. *Philosophy of Science* 19, p. 1-18.