

DEL ORDEN SOCIAL Y DEL ORDEN DEL UNIVERSO

La llamada religión megalítica y su uso ideológico por las comunidades de los milenios IV-III a.c. a través del análisis del significado de sus monumentos funerarios.

María Aguado Molina *

Departamento de Prehistoria y Arqueología de la UAM

Resumen

En este artículo se presenta una reflexión acerca de las características genéricas del mundo de las creencias y la mentalidad religiosa de las comunidades que levantaron los megalitos y cuevas funerarias colectivas en el occidente europeo. Se desarrollan en él cuestiones como la interpretación del significado social e ideológico de dichas tumbas, no sólo en tanto que los espacios para la transformación de los muertos sino también como expresiones de la ideología de los grupos de poder emergentes.

Summary

This paper puts forward a theoretical reflection on the beliefs and religious mentality of the communities of megalith and collective burial caves builders in Western Europe. We emphasize problems such as the social and ideological interpretation of these burials, not only as spaces for the transformation of the dead, but also as an expression of the ideology of the emergent power groups.

Palabras clave: Neolítico, Calcolítico, Monumentos funerarios colectivos, Mentalidad, Religión megalítica, Ocultación de la desigualdad.

1. INTRODUCCIÓN. LA INVESTIGACIÓN ARQUEOLÓGICA DE LA MENTALIDAD Y LA RELIGIÓN

Para abordar un tema tan amplio y complejo como el planteado se hace necesaria una introducción relativa a aspectos de orden epistemológico más que empíricos. Por ello, en este artículo nos referiremos en primer lugar a las cuestiones referentes a la potencialidad y limitaciones de la arqueología para interpretar las formas de pensamiento de las sociedades prehistóricas.

Los monumentos funerarios de las comunidades Neolíticas y Calcolíticas del Occidente europeo son vestigios que nos hablan directamente de sus creencias y cosmovisión, no de sus condiciones directas de producción. Por ello, es pertinente avanzar en el análisis de la ideología que subyace a las primeras formas de arquitectura permanente de Occidente.

Sin embargo, la interpretación del simbolismo en arqueología prehistórica es un trabajo complejo y arriesgado, por cuanto se mueve en un terreno

* Dra. por el Dpto. de Prehistoria y Arqueología de la UAM

bastante especulativo. De hecho, son conocidas por todos las objeciones que desde diferentes corrientes de investigación se mantienen acerca del valor científico de las aproximaciones a la ideología dominante o la religión de comunidades sin escritura.

Pero por otro lado, también es ampliamente aceptado por múltiples autores que no sólo es viable, sino necesario, abordar la interpretación de las manifestaciones religiosas de las sociedades prehistóricas desde diversos presupuestos, incluyendo los más eminentemente materialistas. De entre ellos, citaremos a F. Criado (1995), quien plantea que desde la arqueología se puede y debe afrontar el estudio del hecho simbólico por constituir éste una parte de la ideología, más genéricamente, de la superestructura de toda sociedad. Creencia, ritos, normas, fenómenos artísticos, etc. corresponden en toda sociedad al universo de experiencias mentales organizadas en una corriente de pensamiento y de imaginación, analizables tanto desde la antropología estructural como desde posiciones más materialistas. Dice que "...una cultura, cualquier actividad humana tiene una proyección material, otra mental y otra imaginaria..." y que admitir esto no implica necesariamente incurrir en posturas idealistas o "mentalistas" (F. Criado, 1995, pág. 146). A lo que la doctora R. Lucas Pellicer (1995) añade que la relación dialéctica existente entre los elementos materiales y los inmateriales en la cultura no debe dificultar su análisis científico.

B. Trigger (1995) centra el debate en la distinta valoración que las corrientes procesual y post-procesual hacen de la potencialidad de la Arqueología para interpretar los sistemas de creencias y pensamientos prehistóricos. Este autor considera positivamente algunas de las aportaciones del estructuralismo y de la Arqueología contextual. Pero al mismo tiempo, crítica del postmodernismo la falta de rigor científico de muchas de las interpretaciones idealistas en arqueología y las limitaciones de la reconstrucción del mundo de la mentalidad. Coincide con C. Renfrew y P. Bahn (1993) en que no podemos identificar los códigos significantes de los elementos de la cultura material prehistóricos, solo podemos acercarnos a ellos. Los *ítems* arqueológicos relativos a la ideología y la mentalidad son siempre polisémicos y están siempre sometidos a cambios de interpretación, incluso dentro de un mismo e inalterado orden ideológico.

No obstante, es importante otorgar la necesaria relevancia en la interpretación histórica al papel de la ideología y la mentalidad como vehículos de construcción social. Los seres humanos no sólo responden ante los problemas de supervivencia o de organización y desequilibrio interno con cambios en la tecnología, en los sistemas de producción, en los regímenes de propiedad y en la ideología política. También lo hacen construyendo sistemas de creencias y prácticas simbólicas. Las transformaciones en dichos sistemas se encuentran igualmente implicadas en los procesos de cambio histórico.

Según diversos autores, los elementos de cultura material que estudiamos los arqueólogos son productos sociales, pero también son expresiones de dicha sociedad, de alguno de los aspectos que la caracterizan a cualquier nivel, ya sea económico, de relación social entre grupos o de creencias y representación mental del mundo. No existe una "cultura inmaterial". "El pensamiento actúa siempre sobre las relaciones sociales desde su materialidad, desde su apoyo en los hombres que lo crean y lo utilizan y desde su concreción en los productos que llegan físicamente hasta nosotros". (J. A. Cámara Serrano, 2001, p.9).

El conocimiento de cualquiera de los aspectos de la realidad social no puede separarse de los demás, sean éstos tecnológicos, sociológicos, ideológicos u otros. Toda comunidad de seres humanos elabora una concepción definida de ellos mismos (su identidad individual, colectiva, su función en el mundo), de la sociedad que conforman (su forma, estructura y normas de funcionamiento) y del universo que los rodea (su origen, las fuerzas que lo mueven, las causas de los fenómenos naturales, etc.). Y como establece P. Scarduelli: "Toda relación social contiene en sí un elemento mental que constituye una de las condiciones de su formación" (1988, p.98). En función de cuáles sean estas relaciones, así la ideología cumple una u otra función como factor de estabilización y ordenación de las mismas.

En una sociedad jerarquizada del tipo de las que debieron existir en los milenios IV y III a.C., la ideología sería tanto un producto como una condición y una expresión del modelo de organización social dominante. Por ello, es un elemento imprescindible para conocer, por medio de hipótesis interpretativas, sus modos de vida.

En la comprensión del proceso por el cual las clases dominantes llegaron a existir, es revelador el propio proceso de cambio que siguió la

mentalidad de las sociedades desde el Neolítico. Las evidencias arqueológicas que pueden remitir a las formas de pensamiento de las comunidades aldeanas pueden aportar datos importantes acerca de la configuración de las relaciones de poder y dominación que se estaban generando en su seno.

Por último, creemos que también hay que tener en cuenta que la ideología, al tiempo que expresa una realidad social determinada, es un instrumento manipulable intencionalmente. Puede servir a unos intereses de grupo o clase, como la legitimación de la explotación o la concienciación de los explotados de que la situación que viven es necesaria, inamovible, o la mejor de las posibles o incluso que ni siquiera es real, evitando con ello las tendencias a la transformación social que generan los desequilibrios internos del sistema. Así: "...todo producto social es susceptible, como cultura, de ser utilizado ideológicamente en la lucha social... Los elementos culturales son usados ideológicamente en las manifestaciones rituales" (J.A. Cámara, 2001, p. 19).

Por todo ello, juzgamos relevante incrementar nuestro conocimiento sobre la ideología subyacente a los dólmenes e hipogeos donde las gentes de los IV-III milenios a.C. enterraron a sus muertos. La interrelación dialéctica entre ideología y organización económica y social, permite el acceso a la forma de entender el universo de sus constructores a través de evidencias materiales. Nunca tendremos certezas sobre su manera de explicarse a sí mismos, sus orígenes, el carácter de sus relaciones sociales y con lo sagrado o el sentido de su identidad como grupo, al igual que no las tendremos sobre lo que pudieron representar las tumbas panteón megalíticas. Pero sí podemos aproximarnos a todo ello a través de análisis materiales y de reflexiones teóricas que nos proporcionen deducciones indirectas.

2. BREVES APUNTES SOBRE LOS ESTUDIOS DE LA MENTALIDAD CALCOLÍTICA EN EUROPA.

Las tumbas de inhumación colectiva (ya sean megalitos exentos o cuevas excavadas en la roca), los espacios culturales como henges o altares y las pinturas-grabados esquemáticos son las manifestaciones arqueológicas que nos hablan de aspectos ideológicos, de creencias y ritos en el período que nos ocupa.

La combinación de los estudios sobre las evidencias arqueológicas y los de tipo etnoarqueológico

sobre las culturas de los grupos campesinos actuales nos permite establecer deducciones acerca de la significación simbólica de estas manifestaciones y sobre la concepción funeraria subyacente a los mismos. Desde luego, los dólmenes y cuevas de enterramiento colectivo son susceptibles de múltiples tipos de análisis y un enfoque de tipo holístico sería el más acertado, pero hemos querido centrar esta reflexión en las interpretaciones de tipo social e ideológico por su potencialidad.

Por ello, resumimos brevemente, los principales avances en este tipo de estudios desde los años 70. Así, es necesario remontarse a los primeros postulados de C. Renfrew y Chapman acerca de las relaciones entre las tumbas megalíticas y el territorio y el inicio de su interpretación como marcadores territoriales y como evidencias de la jerarquización social incipiente de las sociedades que las levantaron. En esa misma década, junto a las lecturas de corte socioeconómico, comenzaron también a defenderse las de tipo ideológico –simbólico, con A. Fleming (1973) como principal promotor de la idea de su uso como espacios ceremoniales cambiantes en función del tipo de actividades culturales desarrolladas en ellas.

En los 80, G. Daniel avanzó estos presupuestos, desarrollando sus tesis sobre la *religión megalítica* por un lado, mientras por otro, el post-procesualismo y el neo-marxismo se abrían paso con M. Shanks y C. Tilley (1982) como principales valedores a través de la interpretación de los dólmenes y henges en clave sociopolítica. Su teoría del papel que pudieron haber desempeñado como instrumentos y no sólo como manifestaciones del poder de las élites goza todavía hoy de gran influencia. Estos autores también contribuyeron a introducir en el ámbito de la investigación del *Neolítico-Calcolítico* los estudios sobre colectivismo *versus* individualismo y por tanto, sobre la construcción de la identidad de los grupos que levantaron los megalitos en los milenios IV y III a.C.

Ya en los 90, la irrupción de los planteamientos de la arqueología contextual y cognitiva de la mano de I. Hodder (1990), abrieron la puerta a los estudios centrados en la *mentalidad neolítica*. J. Barret y C. Tilley son otros de los exponentes de esta tendencia en los últimos años, mientras que C. Richards centró sus investigaciones en la relación entre la arquitectura funeraria y la doméstica (a raíz de sus trabajos en las islas Orkney) y J.

Thomas (1990) retomó el análisis del significado de esta arquitectura en el paisaje. Desde la óptica de la postmodernidad como corriente de pensamiento, C. Holtorf (1997) se erigió en el iniciador de un conjunto de estudios acerca de la trascendencia de los monumentos megalíticos en la mentalidad contemporánea y sobre la transformación del significado otorgado a un elemento de cultura material del pasado al ser observado desde el presente. La influencia de este principio de “actualismo” en el proceso de interpretación en arqueología y en el trabajo científico en general es hoy un tema de debate de gran interés en las reuniones especializadas.

En otros países, la producción científica relativa a este tema ha seguido las corrientes anglosajonas con mayor o menor fidelidad o prontitud. En Francia, han destacado desde los años 80 las figuras de N. Cauwe, C. Masset, C. Boujot, J. Cassen, P. R. Giot, J. Briard, J. Guilaine o R. Joussaume, autores que abordaron el estudio de los megalitos desde la óptica postprocesual en su mayoría. Otros, como J. Cauvin (2000), pese a no dedicarse específicamente al mundo funerario neolítico de Europa Occidental, han contribuido a generar corrientes de interpretación interesantes en el ámbito del estudio de la religión de las sociedades campesinas, por analizar los vínculos entre el proceso de personificación de la deidad femenina –diosa madre– y su dualidad vida-muerte con las innovaciones tecno-económicas que caracterizan ese período.

En Italia, los estudios acerca del megalitismo están despuntando ahora, mientras que en Portugal, las principales interpretaciones a nivel teórico giran en torno a la significación social, ideológica y política de los monumentos, de mano de Víctor y Susana Oliveira Jorge. Tavares da Silva o Víctor Gonçalves son otros de los autores renombrados en esta área de investigación.

A la Península Ibérica, las principales teorías comentadas arriba llegaron con algunos años de retraso, ya en la década de los 80, pero se incorporaron rápidamente a la investigación. Desde los 90, la producción de teorías interpretativas abarca todas las corrientes, desde las de corte más materialista enfocadas a la reconstrucción de relaciones sociales a partir de las relaciones de tamaño, esfuerzo constructivo o ubicación espacial de los megalitos (Nocete, Cámara, Arteaga, Ramos) a las de orientación neomarxista, con más interés en su lectura socio-ideológica. Los autores de

orientación idealista gozan de menos predicamento en este campo específico, pero también se hacen aportaciones en ese sentido. Algunos otros autores conocidos por sus trabajos en este campo de la investigación son García San Juan, Hernando, Delibes, De Andrés, Criado (al frente de escuela de Santiago de Compostela), Villoch, Varela, Rojo, etc.

Coincidimos con E. Shee Twohig (1997) en plantear que las líneas de investigación más preponderantes en estos últimos años, además de incluir los avances en aplicación del ADN o la aplicación de nuevas técnicas y métodos a la revisión de excavaciones y materiales antiguos con nuevos enfoques, han permitido valorar elementos rituales antes desestimados, como el empleo del fuego, por ejemplo, y la integración de los estudios sobre “megalitos” en el marco de proyectos de investigación más amplios, que proponen interpretaciones globales de procesos históricos y de la estructura socioeconómica, política e ideológica de las sociedades estudiadas.

Por ello, consideramos que a día de hoy, hay ya publicada suficiente información así como propuestas interpretativas para abordar una reflexión teórica general sobre las implicaciones ideológicas de la construcción de los monumentos megalíticos. Su polisemia los hizo omnipresentes en el paisaje, imprescindibles para configurar espacios desde la sacralidad y para expresar unas normas de conducta y unos principios identitarios que probablemente sirvieron para mantener en vigor un modelo de sociedad concreto (aunque estuviera en evolución constante) durante casi dos mil años. Fueron, y aún hoy son para los prehistoriadores, la referencia más clara de la religión y la mentalidad calcolítica.

3. LA IDEOLOGÍA QUE ESTABLECE EL ORDEN DE LAS COSAS Y LOS MONUMENTOS QUE LA EXPRESAN.

3.1. TEORÍAS SOBRE EL SIGNIFICADO DE LAS TUMBAS Y LOS RITOS MEGALÍTICOS.

• *Las inferencias sobre las creencias religiosas*

De la permanencia del rito de inhumación colectiva por acumulación, de tipo secundario, con tratamientos de los cadáveres y constitución de osarios, así como su combinación con ritos de

post-deposición, se ha deducido generalmente la atribución a la muerte de un carácter colectivo y colectivizador al tiempo en el período histórico que nos ocupa.

Los individuos enterrados perderían su carácter de tales al pasar a formar parte del mundo de los muertos, que por otra parte, podría entenderse como una prolongación o una proyección del de los vivos (los ritos de disolución y desaparición del individuo irían, no obstante disminuyendo en importancia con el tiempo, según F. Criado, 1995).

El grupo familiar –clan- al que cada individuo pertenecería en vida, seguiría manteniendo su carácter corporativo en la muerte, por lo que los difuntos nunca dejarían de pertenecer a éste, sólo cambiarían el tipo de vinculación con él.

Así, la muerte se entendería como un tránsito, un proceso consistente en varias fases ritualizadas para permitir al muerto transformar su existencia y reubicarse socialmente en el mundo de los antepasados del clan, ejemplificado formalmente en el espacio de la tumba panteón (A. Hernando, 2002). Los cultos a los antepasados que probablemente se desarrollaran en los dólmenes –asociados a los osarios dentro de los mismos- se podrían haber dirigido tanto a las personas enterradas en ellos como al antepasado fundador, o incluso al propio concepto de grupo.

Parece, por tanto, plausible considerar que poseyeran una creencia en un espacio o tiempo de ultratumba, un “más allá” al que se accedería a través de puntos concretos en el paisaje, concebidos como puertas artificialmente construidas pero hechas a imagen de las entradas naturales en la tierra, las cuevas en las montañas. Los dólmenes serían la construcción interior de las montañas artificiales sagradas (túmulos) levantadas en el paisaje para domesticarlo incluso en la dimensión del más allá (M. Aguado, tesis doctoral).

A. Whittle (2003) destaca las similitudes existentes en la estructura de los mitos, principalmente, de los del origen del mundo, en casi todas las comunidades analizadas por él (como vimos con anterioridad). En ellos, el origen del universo se relaciona de una u otra forma con una montaña y plantea la relación ente los seres humanos y ella, en tanto que fuente de vida y casa de los héroes fundadores de los linajes. Resulta especialmente interesante constatar que la imagen simbólica de las montañas esté relacionada con los mismos elementos que los dólmenes, pues permite apoyar

nuestra interpretación de que éstos, en realidad, quisieran emular la montaña del origen del mundo (M. Aguado, en prensa). Podrían haber tenido pues un significado mítico por ser una versión conmemorativa del mito de la creación.

Por otro lado, la interpretación de la inhumación en dólmenes y cuevas–cementeros, como signo de la fusión del ser humano con la tierra madre engendradora de la vida, (que es característica de las sociedades agrícolas) es también frecuente entre diversos autores. El carácter telúrico de la visión funeraria de las sociedades campesinas megalíticas es destacado por T. Andrés (1998), por E. Pasztor y C. Roslund (1997), J.C. Senna-Martínez *et al.* (1997), quienes apuntan también la posible existencia de cultos megalíticos a la fertilidad por su relación con el agua (ubicación espacial en cursos de agua, marcando valles de ríos y fuentes) y por el carácter simbólico de la tierra excavada, horadada, como el vientre de la madre.

J. A. Soler (1997) indica que determinados elementos del ajuar podrían indicar un peso especial del agua como protagonista en un posible “banquete funerario” o ritual de “despedida” del difunto, en su connotación de agente regenerador de la vida. Ello implicaría quizá la idea de renacimiento o resurrección en una nueva vida dentro de la comunidad de los muertos, como hemos visto. No obstante, otros autores, como R. Bradley (1998) consideran este postulado un poco controvertido. Nosotros creemos igualmente que hay pocas evidencias arqueológicas de este tipo de ritual, pero que como hipótesis es plausible.

En cambio, el empleo del fuego en el tratamiento de los cadáveres, en algunos ritos *post-mortem* y en la destrucción de determinadas tumbas, indicaría así mismo, la necesidad de purificación, dado que este es el sentido que se le atribuye al fuego ritual antropológicamente. Es probable que algunos elementos del tránsito de la muerte a la otra vida poseyeran connotaciones negativas o que determinados comportamientos desarrollados durante la vida se expiaran con la muerte a través de la purificación ritual con fuego.

Pero volvemos a la idea del carácter “omphálico” de la estructura de representación del universo que subyace a los dólmenes (T. Andrés, 1998 y R. Bradley, 1998). Parecen haber sido construidos como el lugar de enlace con el otro mundo, siendo por ello el epicentro de su concepción cosmogóni-

ca. Serían una vía de comunicación, un camino que conectara esferas opuestas de existencia. Así, su forma podría estar relacionada tanto con la estructura de las cuevas, el lugar de entrada al mundo de la tierra madre, como con las de residencia, las casas. De hecho, cada vez son mayores las evidencias de vínculos entre elementos domésticos, como los restos de hábitats bajo las construcciones funerarias (P. Bueno, 2002, entre otros). Pero incluso se podrían conectar metafóricamente con la de la bóveda celeste, en el caso de los *Tholoi*. En nuestra opinión, las necrópolis podrían haber sido concebidas incluso como reproducciones a escala del mapa del universo, del universo completo que incluyera a los vivos y a los muertos, con sus respectivos tiempos y espacios de conexión. Serían pues, piezas de un complejo puzle representativo de una geografía sagrada.

Es más, la ubicación de los cementerios (interpretados en tanto que centros rituales), en territorios amplios, accidentados, articulados por rutas de paso y elementos geográficos especialmente significantes, daría lugar a un "urbanismo ritual" además de simbólico (término de G. Eogan, 1999). Este paisaje estaría construido por los asentamientos, los abrigos pintados o grabados, santuarios al aire libre, sin edificar y por una sucesión de centros rituales con *formato* arquitectónico-urbanístico, que incluiría los cementerios dolménicos destinados a los cultos a los antepasados, los henges dedicados a cultos celestes y las "enclosures" (J. E. Marquez Romero, 2001) para los cultos de reproducción social y política.

El sentido cíclico del tiempo inherente a una concepción de secuenciación entre la vida, la muerte y la resurrección de nuevo a la vida (en otra dimensión) se reflejaría también en la incorporación de elementos astrales a la concepción funeraria de los constructores de megalitos. De hecho, su religión se caracterizaría por el sincretismo entre las esferas telúricas y cosmológicas. Se podría apreciar incluso un incremento de la presencia de elementos celestes conforme el modelo social evoluciona, siendo más evidentes en la fase final (fines III milenio, *Calcolítico final*), como ocurre con las referencias a elementos masculinos (ídolos sexuados, cipos y menhires fálicos, etc.).

Autores como J.C. Senna-Martínez y otros (1997) consideran los símbolos celestes como expresiones de carácter masculino, frente a los femeninos, vinculados con la tierra y la fertilidad.

Quizá se trate, en nuestra opinión, del momento clave de la transición de un modelo cosmológico expresivo de una mayor dependencia de los humanos respecto de la tierra a otro centrado en la relación ambivalente de miedo-control ente éstos y los fenómenos naturales. Esta relación podría interpretarse en términos de mayor independencia del medio por un lado, y por el otro, de ejercicio intencional del poder sobre el mismo, al igual que comienza a ejercerse sobre las personas.

La presencia de referencias a los astros y al movimiento cíclico de éstos en el firmamento (solsticios, salida y puesta del sol, etc.) tanto en la construcción de los monumentos como en los ritos, reforzaría la idea de que el concepto del tiempo que subyace a todo ello es de tipo estático, de continuidad sin cambio, de regeneración constante.

El carácter monumental de los dólmenes, poseería una dimensión temporal, que abarca el pasado (el tiempo de los ancestros) el presente (la realidad de los vivos que les dan uso) y el futuro (el tiempo de los que contemplarán el significado del monumento), pero los representa fusionados, conformando un único tiempo real inamovible, estático por definirse siempre conforme a las mismas categorías de entendimiento. De ahí que las formas empleadas para representar esta concepción sean las circulares.

Desde los signos pintados y grabados del código expresivo del IV-III milenios, hasta el propio mega-signo del dolmen en sí, junto a otras estructuras rituales (hengés, cromlechs, recintos de cultos de agregación, etc.) todos los elementos iconográficos bidimensionales o tridimensionales de esta religión megalítica son de tipo circular (ver figura 9). La recurrencia, la continuidad y el fluir sin principio ni fin, quizá la eternidad, parecen ser conceptos especialmente trascendentes en la mentalidad religiosa que analizamos.

Los propios monumentos son objeto de continuos cambios (de posición de los restos óseos, de ritos y ajuares, de programas iconográficos, etc.) pero en ellos, estas transformaciones reafirman su estatismo, pues lo sagrado, que es eterno, se vincularía con la manipulación y el dinamismo, con la elasticidad (P. L. Van Berg, 1997).

Otro aspecto que se deduce de las evidencias arqueológicas y las interpretaciones etnoarqueológicas es la constante articulación de los elementos de la realidad expresada a través de los megalitos en forma de pares contrarios. La dualidad y la confrontación de opuestos parece una caracte-

rística de este complejo sistema religioso: La vida y la muerte aparecen separadas y en posición, aunque al tiempo integradas una en otra.

El espacio domesticado, controlado, aparece también enfrentado al que no lo es. La oposición doméstico-salvaje estaría igualmente implícita en la distribución territorial de las tumbas y de ello derivaría quizá la concepción de oposición entre el orden y el caos (M.A. Blas Cortina, 1997). La tierra y el cielo es otro par de opuestos significativos, del que J.C. Senna-Martínez y otros (1997) hacen derivar la oposición entre lo femenino y lo masculino, el día y la noche, la luz y las tinieblas.

• *La llamada “religión megalítica”*

La heterogeneidad, el sincretismo y las tradiciones locales en las morfologías son características también de los restos materiales (formas arquitectónicas de las tumbas, tipologías de los objetos del ajuar, los ídolos, etc.), pero ello puede ser solamente el reflejo de que esta mentalidad compartida por sociedades con estructura socio-económica similar no fue una superestructura diseñada e importada-difundida entre ellas, sino el resultado de la convergencia de la evolución autóctona de esta mentalidad en cada región de Europa occidental (aunque no se deba descartar la existencia de contactos y la progresiva creación de una *koiné* cultural entre las sociedades de los milenios IV y III).

Ahora bien, la existencia de un cuerpo de creencias y de los ritos asociados a ellas no es lo único que conforma una religión. Además de por su marcado carácter social, una religión también se define por su organización, por poseer una estructura que permite encajar ese conjunto de creencias, ritos y calendarios de celebraciones dentro de un todo coherente en su esencia y en su formulación.

Quizá hablar de una religión megalítica podría resultar excesivo si entendemos que el término hace referencia a una única organización estructural de las creencias, común a todas las sociedades campesinas de los milenios IV-III en Europa, (G. Childe, citado por T. Andrés, 1998).

Por el contrario, consideramos que cada formación social debió contar con su propia estructura de organización religiosa, siendo “iglesias” independientes (en el sentido que este término posee como expresión de la comunidad de fieles

de un determinado credo). Por tanto, la entendemos como expresión sólo de la existencia de una concepción general compartida de la vida y de la muerte y de la relación entre lo sacro y lo profano, ente los humanos y lo divino (P. L. Van Berg, 1997), pudiendo así utilizar el término de religión megalítica para designar todo este complejo mundo de una forma asequible para todos los investigadores.

La así llamada “religión megalítica”, sería una de las primeras formas definidas de religión de la prehistoria, la primera manifestación del tratamiento religioso de la muerte, pues parece que en ella, los principios divinos o las fuerzas del más allá se definirían en función de su dependencia y sus vínculos con la muerte y se diferenciarían claramente de lo profano (característica propia de las religiones) a través del aparato ritual del megalitismo (R. Lucas, 1995 y E. Durkheim, 1982).

3.2. EL USO IDEOLÓGICO DE LA “RELIGIÓN MEGALÍTICA”: LA RELACIÓN ENTRE LA IDEOLOGÍA DEL ORDEN SOCIAL Y LA DEL ORDEN DEL UNIVERSO.

• *Aspectos sociales de la “religión megalítica”*

Como vimos anteriormente, las evidencias materiales relativas a dólmenes y cuevas sepulcrales permiten proponer hipótesis explicativas también sobre su función social e ideológica (además de sobre la estrictamente simbólica).

El carácter colectivo de los enterramientos y el de “cementeros de cementeros” de las necrópolis dolménicas permite afirmar la utilización de los ritos funerarios y de sus manifestaciones monumentales para reforzar la identidad del grupo -clan-, y para mantener así los lazos filiales con los antepasados, preservando la unidad interna frente a los “otros”, la cohesión y la conciencia social de ser grupo (T. Andrés, 1998, M.A. Blas Cortina, 1997, A. Hernando, 2002).

La monumentalidad podría jugar un papel importante en las estrategias de competitividad extracomunal de estas sociedades de campesinos que ya no precisan de alianzas con otros grupos para subsistir. También podría haber servido de referente para la continuidad cultural, la pervivencia del clan en términos supraeconómicos, pues como dicen Beguiristain y Velaz, (citados por G. Delibes y M. Rojo, 2002): “un monumento tiene la virtud de permanecer en la memoria”.

A ello contribuiría la costumbre de no establecer diferencias palpables entre los individuos enterrados a través de su ajuar o de cualquier otro elemento ritual. La similitud de todos ellos dentro de cada dolmen corroboraría este interés por eliminar las huellas de identidad individual (en la medida en que ésta existiera) y así reforzar los aspectos que lo igualan al resto de los enterrados en el panteón, para permitir a cada difunto integrarse en el colectivo de los muertos. Así, dicho colectivo, parte opuesta pero inherente al de los vivos, se vería unificado y sostenido.

La ubicación de los cementerios en el territorio, interpretada como una muestra de control y domesticación de los mismos, estaría también evidenciando la evolución de las sociedades campesinas hacia modelos de explotación basados en la propiedad de los medios de producción como la tierra (sólo en parte y además de la de la fuerza de trabajo). Serían símbolos de poder y autoridad ejercida por un grupo frente a los otros, de nuevo, en competencia por los espacios fronterizos.

Algunas de las necrópolis dispersas documentadas en la Península Ibérica pudieron tener un carácter transterritorial, sirviendo posiblemente de barreras de contención de la tensión intergrupal y de los conflictos. Así, habrían servido, no sólo para domesticar la naturaleza, sino la sociedad en sí misma, pues la oposición entre esferas de pertenencia grupal diferenciadas (“nosotros y los otros”) suele usarse en todas las sociedades como instrumento de manipulación ideológica (J.A. Cámara, 2000).

La polisemia de estas construcciones permitiría transmitir mensajes claros de índole religiosa, ideológica, económico-política, etc., todos al mismo tiempo.

En el caso de la monumentalidad de las construcciones y su polimorfismo, el esfuerzo y el trabajo invertidos en las tumbas mayores, de corredor, con grandes túmulos, habría servido según C. Tavares da Silva (1997) como vehículo de regulación y equilibrio social al absorber los excedentes y evitar así que se acumularan disimétricamente. Pero la mayoría de los autores la consideran un vehículo de propaganda, de ostentación y una muestra de poder y autoridad (incluso alguna de las representaciones esquemáticas que figuran en sus paredes pudieron haber tenido este sentido, según P. Bueno y R. Balbín, (1994, 1997).

Pero, una muestra del poder ¿de quién? En principio, parece ser del grupo en su conjunto,

pues ese es el carácter de la tumba, el de lugar de representación de la unidad grupal. Sin embargo, las evidencias paleo-demográficas muestran que el enterramiento en estos dólmenes y cuevas sería selectivo, incluso la participación en algunos de los ritos funerarios estaría restringida a un número reducido de personas.

Las incipientes relaciones de poder y subordinación jerárquica ente subgrupos dentro de cada colectivo se podrían entonces rastrear en el hecho de que en estas comunidades, unos individuos especiales poseyeran el privilegio de representar al grupo y ser enterrados como expresión del conjunto del mismo. Así también, la oposición al exterior por el establecimiento de límites se transferiría paulatinamente del colectivo al grupo dominante conforme éste fuera asentando sus privilegios. La manipulación de los elementos ideológicos e iconológicos que identifican a la comunidad pasaría de estar al alcance de todos a ser uno más de los privilegios de la élite (M. Godelier, 1989, J.A. Cámara, 2000).

El carácter restrictivo de algunos de los ritos realizados en el interior de las tumbas, ocultos, así como la complejidad de los programas iconográficos “decorativos”, permite también hablar de la existencia de especialistas religiosos, conocedores de los ritos, la semántica y la sintaxis del lenguaje sagrado de los signos esquemáticos (el necesario para dibujarlos, no sólo leerlos).

Esta circunstancia denotaría un alto grado de diversificación laboral, propio de sociedades jerárquicas en el III milenio a.C. Aunque ya desde el IV se observa la tendencia al incremento del sentido de privacidad y ocultación de los ritos, de delimitación y fragmentación del espacio ritual (primeras tumbas segmentadas, según terminología de A. Hernando, 1994) y de complicación de los propios ritos, que son fácilmente asociables al proceso de jerarquización social.

• *La ideología del orden social y la del orden del universo*

Ahora bien, todas estas inferencias de tipo social e ideológico son susceptibles de ser analizadas en conjunto, interconectadas y explicadas como parte de una compleja estrategia de creación de una ideología que enmascare y justifique la incipiente jerarquización y configuración de un sistema de relaciones de clase en lugar de parental en el seno de las sociedades del IV-III milenios.

F. Nocete (1995 y 2001) y J.A. Cámara Serrano (2000 y 2001) enfocan esta cuestión desde una óptica, compartida por nosotros y en parte por otros autores como J.M. Vicent (1998), F. Criado, Shennan y K. Kristiansen (citados por Cámara Serrano), etc., de corte materialista y basada en el análisis de relaciones entre necrópolis y asentamientos, de las relaciones jerárquicas entre tumbas (de una misma necrópolis y entre diversos cementerios) y sus patrones de ubicación en el territorio.

Opinan que el mantenimiento del carácter grupal, igualitarista y de cohesión social que manifiestan los ritos dolménicos ya desde el IV milenio pero con perduración hasta el II, sería en realidad una estrategia diseñada por las incipientes élites para reproducir el orden social vigente (consistente en una estructura jerarquizada, social y políticamente, basada en relaciones de dependencia entre grupos y de explotación, de tipo tributario).

En un sistema ordenado por relaciones de parentesco, la explotación y la subordinación pueden existir, pero siempre se dan en el seno de cada segmento, mediante la manipulación de los derechos y obligaciones que rigen su estructura interna. Tanto A. Hernando como J.M. Vicent (1998), plantean la dificultad de encontrar relaciones de disimetría social de tipo clasista en sociedades de parentesco clánico, pues en las primeras, la explotación se establece entre unos segmentos-grupos de parentesco y otros y no dentro de cada uno de ellos.

El proceso por el cual el modelo parental se transformó en una organización social de clases, (el que venimos denominando como proceso de jerarquización o verticalización), tendría como eje principal el desarrollo de un modo de producción de tipo tributario y de un modelo de identidad correlativo a éste en el que el proceso de la individualización sería principal.

La dependencia y subordinación entre diferentes grupos de parentesco propia de una sociedad clasista se produciría mediante la imposición de formas de agregación de varias unidades familiares dentro de una estructura política supra-territorial. Y esta nueva estructura de relaciones requeriría de una legitimación, pues se trataría de algo extraño a la lógica de las sociedades parentales. Dicha legitimación en principio parece haber tenido carácter ideológico y forma de sistemas religiosos organizados y/o de "ideologías heroicas".

Ahora bien, las sociedades con organización de tipo tributario podrían haber evolucionado hacia las clasistas siguiendo líneas distintas de desarrollo. En el caso que nos ocupa, diferentes autores (J. M. Vicent, 1998 J.A. Cámara Serrano, 2001 y F. Nocete, 2001) abogan por entender que los grupos-clanes dominantes empezarían a afianzar su estatus privilegiado debilitando la autonomía de los grupos subordinados mediante la creación de estructuras productivas supra-comunitarias, al tiempo que se reforzarían ideológicamente los valores comunales de las sociedades de parentesco clánico.

Ello daría lugar a una ideología de la igualdad y la colectividad que enmascararía una realidad de disimetría social cada vez mayor, como vimos antes. Este complejo sistema de pensamiento se habría sustentado en una religión estructurada, centralizada y con especialistas-sacerdotes.

Otros autores (P. Bueno y R. Balbín, 1995) añaden además que la estrategia se completaría con el empleo de la coacción física y la violencia (hay evidencias de armamento en los ajueres, estelas antropomorfas y pinturas y grabados funerarios representando armas). No se trata, desde luego, de una afirmación incuestionable, pero sí es una hipótesis sustentada en el peso que las armas parecen adquirir progresivamente en el discurso de poder de estas formaciones sociales.

Así pues, podríamos pensar que la articulación del pensamiento religioso calcolítico radicaría en mantener la imagen propia de las sociedades de primeros agricultores en cuyo seno se gestó el concepto de tumba colectiva, para ocultar (evitar que se haga explícita) la realidad de desigualdad que los constructores de megalitos vivirían de facto. Esto habría anulando las corrientes de crítica interna y las crisis derivadas de la contradicción inherente al nuevo modelo de organización social dominante.

La insistencia en mantener la estructura mental del tiempo cíclico, inamovible, habría cumplido la función sociopolítica de perpetuar un sistema de pensamiento que no contempla el cambio, que no entiende una transformación generadora de nuevas condiciones de realidad, y que por ello, favorece el rechazo a corrientes contrarias al proceso de desarrollo de la estratificación social característico de todo el período estudiado.

En el transcurso de este proceso, esta forma de utilizar la ideología dominante beneficiaría al sector de la población que estaría asumiendo los pri-

vilegios y que poseería ya el control de los mecanismos ideológicos necesarios para poner en marcha esta estrategia. Según J.A. Cámara (2001), la ideología del grupo dominante suele ser adoptada por todo el colectivo como propia, ya se defina así intencionalmente o no.

Esta interpretación responde a la cuestión de la larga duración de los ritos de enterramiento colectivo y a su correspondencia con sociedades que demuestran, a través de otras evidencias arqueológicas, variaciones en el nivel de verticalización de sus estructuras sociales en momentos diferentes de su historia. La multiplicidad de asociaciones que es posible establecer entre asentamientos neolíticos, calcolíticos y del bronce con monumentos megalíticos sería, por tanto, un reflejo de un doble proceso:

Por un lado, la transformación gradual de la estructura sociopolítica y económica hacia modelos de relaciones de clase; esto es, con una explotación detentada primero gracias al control de la fuerza de trabajo (las personas), después por el control de determinados bienes muebles (rebaños) y por último, por el del medio de producción inmueble (tierra) ya en el II milenio a.C.

Por el otro, la permanencia intencionalmente inmóvil de la estructura ideológica y la mentalidad. Así, la ideología megalítica se habría convertido en el límite mental para las tendencias centrífugas, de reacción ante la explotación, que finalmente eclosionan durante la llamada "crisis del Calcolítico", a fines del III milenio, y acaban con el sistema centralizado de los territorios políticos del IV-III milenios.

La aparición de recintos especialmente concebidos como lugares de culto (funerario y no funerario), los dólmenes, cuevas sepulcrales y "templos" de diversos tipos, habría marcado un cambio conceptual fundamental en las sociedades campesinas del IV milenio. A partir de entonces, serían elementos contruidos por los humanos los que representarían lo divino. Pero el significado y la función de los megalitos no sería una traducción directa del modelo de organización social de sus constructores, sino sólo de su discurso de poder, de su mentalidad (K. Kristiansen, 1984, K. Randsborg, 1989, Pearson, 1982, C. Tilley, 1990). Los dólmenes serían de hecho instrumentos de ideologización puestos al servicio de la lógica del poder de las élites. De esta manera, la construcción mental que explicaría y daría sentido a su universo sería también la que ordenaría el sistema

social y político de las gentes del IV-III milenios a.C. Una construcción mental de marcado carácter religioso, apoyada fundamentalmente en una concepción de la muerte como tránsito y como elemento de cohesión que sirvió al tiempo para la ocultación de una desigualdad social creciente. Posiblemente, una muerte que uniformizaba para una sociedad que ya no era uniforme.

BIBLIOGRAFIA

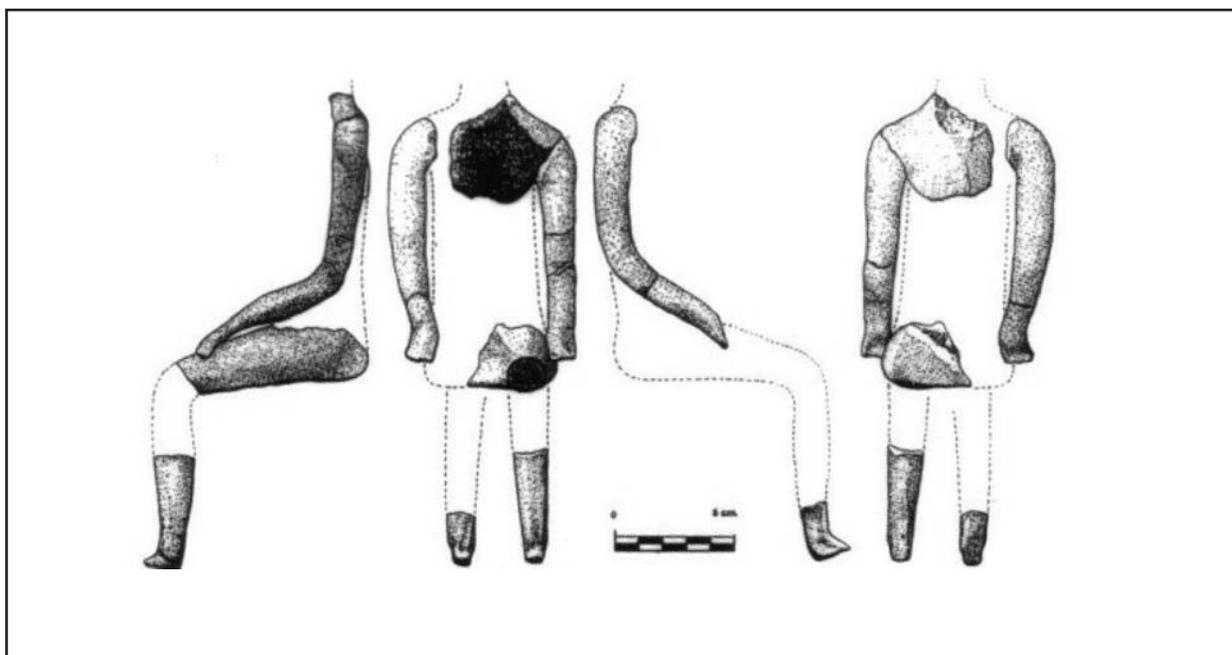
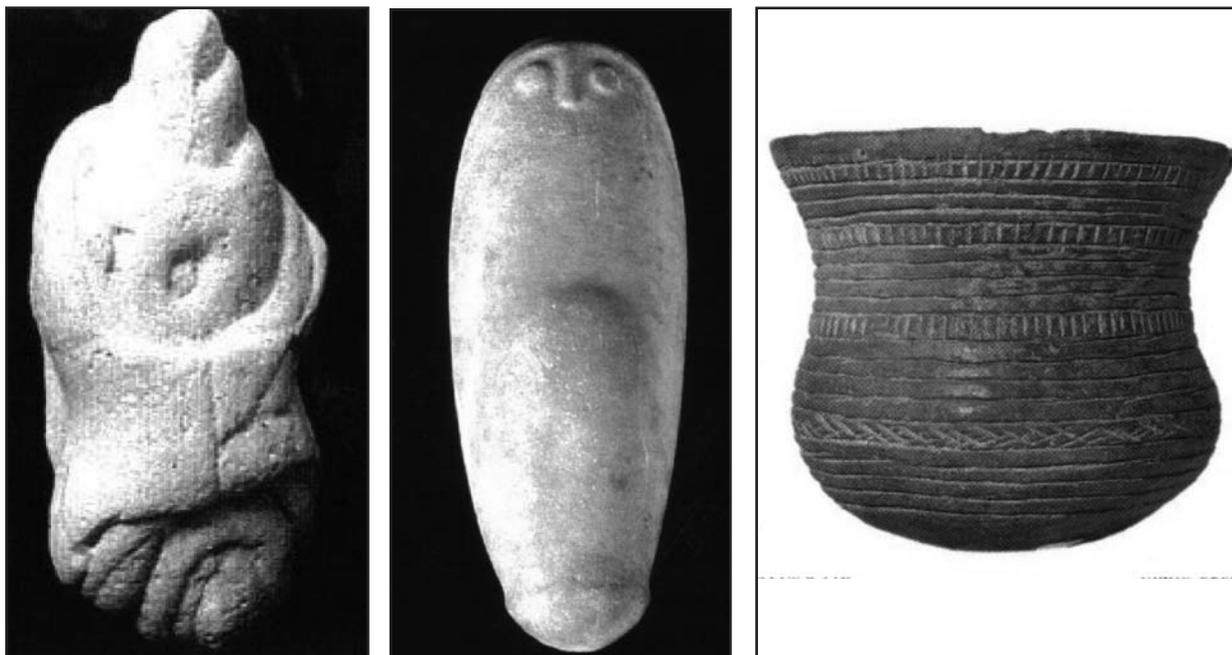
- AGUADO MOLINA, M. *La evolución de la estructura social en las sociedades campesinas del sur Peninsular. El mundo funerario del IV y III milenios a.C.* Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid. 2007.
- AGUADO MOLINA, M. (en prensa). "Different forms for the same symbol". *Actas de la 14 Reunión de la EAA*, Malta Septiembre de 2008.
- ANDRÉS RUPÉREZ, T. (1998): *Colectivismo Funerario Neo-Eneolítico, Aproximación metodológica sobre datos de la cuenca alta media del Ebro*, Institución Fernando el Católico (CSIC), Zaragoza.
- BLAS CORTINA, M. A. 1987. "La ocupación megalítica en el borde costero cantábrico: el caso particular del sector asturiano", en VVAA (ed.) *El Megalitismo en la Península Ibérica*, 127, 141.
- BRADLEY, R. (1998): *The significance of Monuments. On the Shaping of Human Experience in Neolithic and Bronze Age in Europe*, Routledge, London-New York.
- BUENO, P., *et alii*, (2002): "Áreas habitacionales y funerarias en el Neolítico de la cuenca Interior del Tajo, Provincia de Toledo", *T.P.*, 59 (2), 65-79.
- BUENO, P. y BALBÍN, R. (1994): "El arte megalítico como factor de análisis arqueológico. El caso de la meseta española", en *6º Congreso Hispano Ruso de Historia*, 20-29.
- BUENO, P. y BALBÍN, R. (1995): "Temas atlánticos en el arte megalítico del S.O. peninsular", en Waldren *et al.* (Eds): *Rituals, Rites and Religion*, B.A.R. 611, 182-199.
- BUENO, P. y BALBÍN, R., (1997): "Arte Megalítico en el Suroeste de la Península Ibérica ¿Grupos en el arte megalítico?", *Saguntum*, 30, vol. II, 153-161.

- CÁMARA SERRANO J. A., (2000): "Bases teóricas para el estudio del ritual funerario utilizado durante la Prehistoria Reciente en el Sur de la Península Ibérica", *Saguntum*, 32, 97-114.
- CÁMARA SERRANO, J. A. 2001. *El ritual funerario en la Prehistoria Reciente en el Sur de la Península Ibérica*. B.A.R. International Series, 913, Oxford.
- CRIADO BOADO, F. 1995. "El mundo ritual y religioso. Problemática general", en Víctor Hurtado (ed.) *El Calcolítico a Debate*. Sevilla 1990, 128-149.
- CAUVIN, J. (2000): *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture*, Cambridge University Press.
- DELIBES DE CASTRO, G. y ROJO, M. (2002): "Reflexiones sobre el trasfondo cultural del polimorfismo megalítico en la Lora Burgalesa", *A. Esp. A.*, 75, 21-35.
- DURKHEIM, E., (1982): *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, Madrid.
- EOGAN, G. (1999): "Megalithic Art and Society", *Proceedings of the Prehistoric Society*, 65, 415-446.
- FLEMING, A. (1973): *Tombs for the living*, London.
- GODELIER, M., (1989): *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades*, Taurus, Barcelona.
- HERNANDO, A. (1994): "Aproximación al mundo funerario del Calcolítico en el S.E. español", en *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía. Prehistoria, Córdoba (1991)*, 167-176.
- HERNANDO, A. (2002): *Arqueología de la Identidad*, Madrid.
- HODDER, I. (1990): *The Domestication of Europe*, Blackwell.
- HOLTORF, C. (1997): "Beyond chronographies of megalithics: Understanding monumental time and cultural memory", en R. Casal (Edt): *Actas del Congreso El Neolítico Atlántico y los orígenes del Megalitismo*, 101-115.
- KRISTIANSEN, K., (1984): "Ideology and material culture: an archaeological perspective", en M. Spriggs (Edt.): *Marxist perspectives in Archaeology*, New Directions in Archaeology, Cambridge University Press.
- LUCAS PELLICER, R. 1995. "El mundo ritual y religioso. Problemática general", Debate contributions in V. Hurtado (ed.) *El Calcolítico a Debate*. Sevilla, 117-122.
- MÁRQUEZ ROMERO, J. E., (2001): "De los campos de silos a los agujeros negros: Sobre pozos, depósitos y zanjas en la Prehistoria Reciente del Sur de la Península Ibérica", *SPAL* 10, 207-220.
- NOCETE CALVO, F. (1995): "Proyecto de Investigación en la Campiña del Alto Guadalquivir (Jaén)", en Víctor Hurtado (Edt.): *El Calcolítico a Debate*, Sevilla, 67-69.
- NOCETE CALVO, F. (2001): *Tercer Milenio antes de nuestra era. Relaciones de contradicción centro-periferia en el valle del Guadalquivir*, Bellaterra Arqueología, Barcelona.
- PÁSZTOR, E. y ROSLUND, C. (1997): "Orientations of Maltese "Dolmens", *European Journal of Archaeology*, 5 (1), 183-189.
- PEARSON, (1982): "Mortuary practices, society and ideology. An Archaeological study", en I. Hodder (Edt.): *Symbolic and Structural Archaeology*, New Directions in Archaeology, Cambridge University Press, 99-113.
- RANDBORG, K. (1989): "The Archaeology of visual: Burials post and present", *Dialoghi di Archeologia*, 7, nº 1, 85-96.
- RENFREW, C. Y BAHN, P. 1993. *Arqueology. Theory, Methods and Practice*. Akal, Madrid.
- SCARDUELLI, P. 1988. *Dioses, espíritus, Ancestros. Elementos para la comprensión de los sistemas rituales*. México.
- SENNA-MARTÍNEZ, J.C., *et alii*, (1997): "Territorio, ideología y cultura material en el megalitismo de la plataforma del Montego (centro de Portugal)", *Actas del Congreso El Neolítico Atlántico y los orígenes del Megalitismo*, Santiago de Compostela, 657-676.
- SHANKS, M. y TILLEY, C. 1982. "Ideology, symbolic power and ritual communication: a reinterpretation of Neolithic mortuary practices" I. Hodder (ed): *Symbolic and Structural Archaeology*. Cambridge University Press, 129-154.
- SHEE TWOHIG, E. (1997): "Perspectives on the megaliths of North West Europe", en *Actas del Congreso de Neolítico Atlántico y los Orígenes del megalitismo*, Santiago de Compostela, 117-129.
- SOLER DÍAZ, J. A. (1997): "Cuevas de inhumación múltiple en el País Valenciano: una aproximación

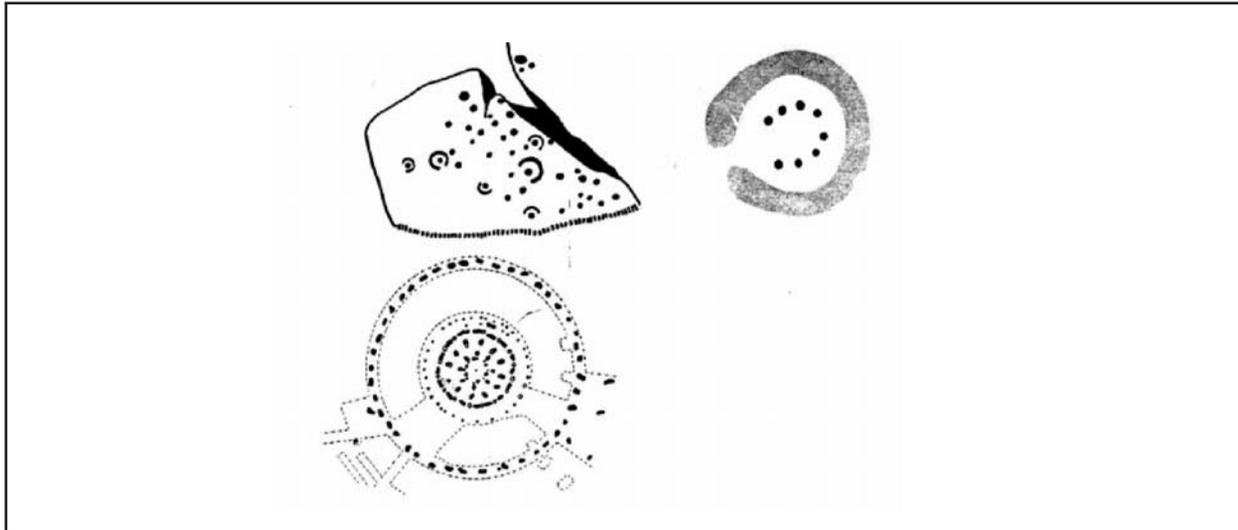
- al rito desde la significación de los distintos elementos del registro”, en Balbín y Bueno (Edts.): *Actas del II Congreso de Arqueología Peninsular, II*, 347-358.
- TAVARES DA SILVA, C., (1987): “Calcolítico do Sul de Portugal: uma introdução”, en *El origen de la metalurgia en la Península Ibérica*, Fundación Ortega y Gasset, 65-83.
- TILLEY, C., (1990): “Constituint una arqueologia social: un projecte modernista”, en Anfruns y Llobet (Edt.): *El Canvi Cultural a la Prehistoria*, Barcelona, 17-44.
- TRIGGER, B. 1995. “Expanding middle-range theory”. *Antiquity*, 69, 449-458.
- VAN BERG, P.L. 1997. “Arts géométriques et sociétés dans le Megalithisme Atlantique”. *Actas del Congreso El Neolítico Atlántico y los orígenes del Megalitismo, Santiago de Compostela*, 739-762.
- VICENT, J. M. (1998): “La prehistoria del modo tributario de producción”, *Hispania LVIII/3 2000*, 823-839.
- WHITTLE, A.(2003): *The Archaeology of People. Dimensions of Neolithic Life*. London and New York.



Edificios para el culto: dólmenes, alineaciones de menhires y henges.



Ejemplos de objetos rituales. Idolos y elementos de ajuar característicos en las tumbas colectivas.



Comparativa de formas circulares en plantas de dólmenes y signos esquemáticos.



Signos necolíticos grabados y pintados y efectos rituales de la luz del solsticio de invierno en el interior de las tumbas