

Neolític

Josep Cervelló Autuori
Jordi Nadal Lorenzo
Josep Maria Palet Martínez

P08/04526/00964



Universitat Oberta
de Catalunya

www.uoc.edu

Índex

1. Objectius	5
2. Introducció	6
2.1. El canvi neolític	6
2.2. L'origen de l'agricultura	13
2.3. L'univers religiós del neolític	15
3. Contextualització històrica	19
4. Documentació	20
4.1. Lectures	20
4.2. Imatges	45
5. Bibliografia	50
5.1. Neolític	50
5.2. Aspectes simbòlics i religiosos	51
6. Activitats	52

1. Objectius

Al final d'aquest mòdul, l'estudiant ha d'haver assolit els objectius següents:

- Saber definir les característiques culturals de les primeres societats agrícoles i ramaderes pel que fa a l'economia i la tecnologia.
- Conèixer les causes dels orígens de l'agricultura.
- Poder establir els grans trets que es van esdevenir en l'univers de l'imaginari a partir del neolític.

2. Introducció

2.1. El canvi neolític

En l'apartat "Paleolític" ens hem ocupat dels processos d'hominització i de les societats caçadores recol·lectores del paleolític. En aquest tercer apartat ens ocuparem d'un fenomen que té una importància transcendental dins l'evolució històrica de la humanitat: **el canvi neolític**. Ho farem des d'una doble perspectiva. D'una banda, tractarem dels aspectes ecológicoeconòmics de la transformació que va portar l'home a passar d'un sistema de vida basat en la "subsistència" a un sistema de vida basat en la "producció". De l'altra, analitzarem les transformacions que, paral·lelament, es van anar produint en el camp de l'imaginari i de les creences religioses.

L'aparició de l'**economia de producció (agricultura i ramaderia)** constitueix una de les grans "revolucions" de la història humana, perquè comporta la introducció d'una nova concepció del món i de la relació entre l'home i l'entorn. L'home comença a no dependre exclusivament del medi, sinó que el modifica i el transforma segons les seves necessitats. Això, com veurem, té importants repercussions en l'àmbit de les creences religioses i de l'imaginari.

L'anomenada **revolució neolítica** marca el pas del paleolític al neolític. Com sabem (vegeu la introducció i el glossari de l'apartat "Paleolític"), els termes *paleolític* i *neolític* responen, de fet, a la visió de les ciències prehistòriques que dominava en el segle passat, quan el "progrés" tecnològic era l'element bàsic d'interpretació. D'aquesta manera, les dues grans edats es diferenciaven a partir de l'instrumental lític (pedra antiga, és a dir, només tallada, enfront de pedra nova, és a dir, tallada i polida). Després van ser els criteris econòmics (el pas de l'economia de subsistència a l'economia de producció) els que van dominar a l'hora d'explicar el canvi neolític, tot i que els noms de les edats, ja ben arrelats en l'ús dels prehistoriadors, no es van modificar. Actualment, es prefereixen les explicacions ecológicoeconòmiques i es comença a concedir cada cop més importància als aspectes "mentals", simbòlics i religiosos.

Així, doncs, el neolític es veu actualment com un període de la prehistòria en què per primera vegada s'observen tot un seguit de canvis tecnològics, econòmics i mentals. Ens podríem preguntar per què aquests canvis no van tenir lloc abans i per què es van produir en diferents punts de la Terra en uns marges de temps que, històricament parlant, són gairebé coincidents. Sembla que, com a mínim, tres factors juxtaposats serien determinants:

- D'una banda, el canvi climàtic que es produeix entorn d'ara fa uns 10.000 anys, amb el pas del plistocè a l'holocè (vegeu el punt "L'holocè. La nova

situació climàtica" del mòdul 1, "L'Holocè. Els darrers caçadors i les primeres societats productores", de l'assignatura en paper de "Prehistòria II"), que va significar el final d'un període de fred i el començament d'una situació climàticament benigna com la que ara gaudim. Però de canvis climàtics d'una magnitud semblant ja se n'havien produït al llarg de la història humana; per tant, per què el canvi cultural es produeix ara i no abans?

- Per primera vegada un canvi climàtic com aquest es produeix amb la presència de l'home anatòmicament modern, l'*Homo sapiens*, que va aparèixer entre fa 200.000 i 150.000 anys a l'Àfrica (vegeu la "Contextualització històrica" de l'apartat "Paleolític").
- Finalment, també hem de tenir en compte que l'*Homo sapiens* no havia ocupat fins ara la major part habitable del planeta.

Són tres factors que de ben segur van intervenir en el pas del paleolític al neolític.

Ara bé, el procés de neolitització no s'ha acabat pràcticament fins a l'actualitat, amb la desaparició gairebé total de les darreres comunitats caçadores recol·lectores. Aquest procés de neolitització es va produir per **dos mecanismes**. D'una banda, per l'aparició de **nuclis primaris de canvi**, autònoms i independents, i de l'altra, per la **irradiació progressiva** –per aculturació, difusió o fins i tot migració– des d'aquestes àrees nuclears fins a la resta dels territoris habitats. Per exemple, el Pròxim Orient i el Sàhara central van ser nuclis primaris de neolitització, mentre que Europa va ser neolititzada des del nucli primari del Pròxim Orient (vegeu el proper subapartat, "L'origen de l'agricultura"). Tornarem sobre la neolitització específica de cada "complex cultural" (africà, proximoriental i europeu) en els temes "Àfrica antiga", "Mesopotàmia" i "Europa", quan analitzem els orígens històrics d'aquests complexos.

Centrem-nos ara en els canvis culturals que va implicar, en general, el procés de neolitització.

Els canvis tecnològics són, com hem vist, els que van permetre de definir aquesta etapa històrica en un moment en què per mitjà de l'arqueologia difícilment es podien copsar altres tipus de canvi. De fet, segurament les innovacions tecnològiques van a remolc de les noves estratègies econòmiques.



Restes d'una torre de la fortalesa de Jericó (cap al 7000 aC)

El factor que dóna nom al neolític és l'aparició de les eines de **pedra polida**, que no substitueixen les eines tallades del paleolític. De fet, la talla de la pedra es perfecciona durant aquesta nova etapa. Tampoc no podem dir que el sistema del poliment sigui una novetat del neolític, ja que al final del paleolític, des de fa uns 40.000 anys, a Europa trobem les primeres eines d'os que també van ser polides. En qualsevol cas, l'aplicació d'aquest acabat a la pedra significa l'aparició d'uns nous instruments que no tenien equivalent en el paleolític: destrals i aixes emmanegades, destinades, principalment i originàriament, per a treballar la fusta. Això ens podria explicar perquè apareixen i es generalitzen ara i no abans: l'agricultura, en un estadi inicial, d'artiga, requereix la desforestació i l'arrabassament dels terrenys mitjançant la tala i la crema.

Un altre element innovador del neolític, potser el més generalitzat i característic, és la **ceràmica**. Hem d'entendre per ceràmica la confecció de contenidors d'argila cuita. Com passava amb les eines de pedra polida, també en tenim uns precedents en el paleolític. L'ús d'argila cuita apareix per primera vegada en alguns jaciments del paleolític superior europeu i nord-africà, en la confecció de figuretes, juntament amb altres materials com l'os, l'ivori, la pedra o la mateixa argila crua. (En alguns d'aquests casos, sembla que les peces van ser cui-

tes de manera accidental en ser abandonades a les llars. És molt possible que també hi hagués figures de fusta, que no s'han conservat.) De la mateixa manera, els primers contenidors registrats per l'arqueologia són fets de matèries orgàniques (animals o vegetals), o són simples forats excavats a terra o, fins i tot, pots d'argila no cuita (tot i que aquests darrers són molt petits i no tenen pròpiament funció de contenidors). Ara, però, apareixen i es generalitzen els contenidors d'argila cuita, segurament per la necessitat d'emmagatzemar cereals salvatges recol·lectats massivament, previs a la domesticació (al Sàhara central), o bé cereals ja domèstics (al Pròxim Orient) (vegeu el proper subpartat, "L'origen de l'agricultura"). Les primeres ceràmiques sempre són fetes a mà i no és fins milers d'anys després que apareixen les primeres ceràmiques fetes amb torn.

De fet, altres elements tecnològics procedeixen del paleolític superior, però es generalitzen ara. L'homogeneïtzació de la dieta que implica l'agricultura de cereals generalitza els instruments de mòlta que ja hi havia abans. Ara, els **molins de mà**, evolució dels primers morters, es fan imprescindibles per a processar i poder consumir els durs grans de blat, ordi o altres cereals. També es generalitza i diversifica la **cistelleria**, que, com la ceràmica, serveix per a emmagatzemar els recursos alimentaris. A diferència de la ceràmica, però, la cistelleria es conserva de manera molt deficient en els contextos arqueològics i per això els investigadors mai no li han donat la importància que donen a la ceràmica, un veritable material incorruptible que s'utilitza per a classificar etapes i cultures des de la prehistòria fins a l'actualitat.



Beduïnes jordanes actuals, de prop de Petra, manipulant un teler tradicional. Les tècniques de teixit que aquests beduïns fan servir avui en dia no difereixen massa de les neolítiques.

Els canvis econòmics. El neolític va comportar el pas d'una economia de "subsistència", basada en la cacera i la recol·lecció, a una de **producció**, basada en l'**agricultura** i la **ramaderia**. Per primera vegada en la història, les comunitats neolítiques generen els seus recursos alimentaris, tant amb el conreu d'unes espècies de plantes determinades, com amb la cria d'unes determinades espècies d'animals. L'agricultura i la ramaderia comporten, amb el pas del temps, la transformació física i de comportament de les espècies gestionades, que final-

ment esdevenen **domèstiques**. Les espècies domèstiques es distingeixen de les salvatges per variacions genètiques i morfològiques (per exemple, l'estructura de les llavors o la forma i la mida dels ossos dels animals) i conductuals (per exemple, en els animals es redueix l'agressivitat). Això és un fenomen que s'ha de tenir en compte perquè, de fet, en arqueologia, es prova l'existència de societats productores per la identificació de formes vegetals i animals ja domèstiques, però s'ha de tenir en compte que són el resultat de la pràctica, generació rere generació, d'aquestes noves estratègies productives. (Les espècies domèstiques es diferencien dels avantpassats salvatges per la selecció antròpica –intencionada o no– d'una sèrie de caràcters que en estat salvatge acostumen a ser desavantatjats per a l'espècie, però que poden ser beneficiosos per als humans: així, doncs, per exemple, els cereals que, un cop madurats, mantenen la llavor en l'espiga, no podrien arribar a reproduir-se de manera natural, però faciliten que l'home en faci la recol·lecció, i aquesta característica es perpetua collita rere collita.) Per tant, les primeres evidències arqueològiques d'agricultura, a partir de llavors cremades, o de ramaderia, amb ossos d'animals domèstics, sempre són necessàriament posteriors a l'origen de les activitats productives. De fet, actualment molts prehistoriadors parlen d'una fase d'agricultura i ramaderia predomèstica, fase inicial d'aquest procés, que s'observa per una gestió dels recursos salvatges diferent de la que es duu a terme en una economia de cacera i recol·lecció tradicional.

Les espècies que van ser domesticades en aquest pas cap a l'agricultura i la ramaderia varien depenent del nucli, però no es diferencien gaire entre les àrees nuclears i les que van ser neolititzades posteriorment des d'aquests punts originaris. Només veiem una adaptació dels recursos als nous medis en què s'estableixen les estratègies de producció.

Amb el pas del temps (depenent dels nuclis) sembla que al primer ús que es fa d'animals i plantes domèstiques, estrictament alimentari, s'afegeix l'obtenció de matèries primeres (llana, teixits vegetals) i de força de treball (en els animals) o l'ús dels recursos obtinguts com a béns de prestigi.

Els canvis socials. Malgrat que sovint es parla de l'existència de comunitats sedentàries entre algunes societats caçadores recol·lectores (vegeu, per exemple, alguns dels casos que es comenten en el text de L.R. Binford¹, una de les lectures d'aquest apartat), el cert és que la generalització del **sedentarisme** i l'aparició de les primeres aglomeracions humanes de caràcter estable són conseqüència de l'activitat agrària. Aquesta realitat és observada des de perspectives diverses: alguns prehistoriadors consideren que l'agricultura "va permetre" la sedentarització de les poblacions, mentre que d'altres creuen que "va obligar" a aquesta sedentarització. En qualsevol cas, el cert és que l'agricultura s'associa a canvis molt evidents d'organització social. A partir d'ara, els recursos alimentaris no s'obtenen d'un gran territori de captació, de límits imprecisos, sinó que es concentren en uns espais concrets dels quals cal tenir cura al llarg de tot el cicle agrari. D'altra banda, el conreu se centra en unes quantes espècies –les domesticades– i concentra l'episodi de la collita en uns moments molt

concrets, tot i que cal emmagatzemar-la per a consumir-la durant tot l'any i reservar-ne una part per a sembrar-la l'estació vinent. Tant la cura dels camps conreats com la impossibilitat de traslladar una collita que s'obté de cop però que es consumeix progressivament, obliga a fer una vida en comunitats sedentàries. La naturalesa de l'agricultura dels vegetals bàsics, cereals i en segon terme llegums, també obliga a **cooperar** en tasques que requereixen molta mà d'obra en fases molt concretes del cicle agrari: sembra, collita, emmagatzematge, etc. Per això, el canvi de subsistència comporta una transformació social de primer ordre. Per primera vegada en el registre arqueològic comencem a trobar poblats amb estructures arquitectòniques més sòlides que les cabanes paleolítiques (amb ús de nous materials com el tovot) i edificis de construcció i ús clarament comunals (vegeu "Imatges"). També comencem a trobar **necròpolis**, veritables ciutats dels morts, que ens tornen a parlar d'estades prolongades en un mateix espai. Curiosament, entre les restes humanes que es recuperen en aquestes primeres necròpolis neolítiques, les proves de traumatismes i ferides que demostren una certa violència entre individus no són escasses. Possiblement, la generalització de la **guerra** com l'entenem actualment (no de l'agressivitat) sigui de l'època neolítica, com a resultat d'una marcada **territorialitat**, és a dir, d'una defensa dels camps de conreu i dels recursos alimentaris emmagatzemats. De la mateixa manera, l'agricultura, com a activitat de subsistència comunitària, comporta l'organització interna i el repartiment de tasques diferenciades entre individus. També, els excedents permeten d'alliberar algunes mans de la feina de subsistència. Així es generen un seguit de **diferències socials** dins els grups humans, que per primera vegada van més enllà de les clàssiques d'edat i sexe. Amb el temps, aquestes diferències es tradueixen en una clara **jerarquització social** que acabarà conduint als primers cabdillatges i als primers estats de l'antiguitat. Tornarem sobre l'origen dels estats en l'apartat "Europa" (vegeu la introducció).

Canvis biològics. Si bé en l'apartat "Paleolític" havíem comentat que l'evolució biològica de la humanitat es podia considerar acabada amb el paleolític superior, el cert és que mai no s'atura. Evidentment, a partir del neolític els canvis biològics en la nostra espècie són mínims. Però el nou mode de vida va comportar algunes modificacions que val la pena d'esmentar. El **creixement demogràfic** que s'ha produït d'una manera clara entre els humans anatòmicament moderns a partir de la neolitització, i també el sedentarisme, han significat la generalització de **malalties contagioses**. Algunes són conseqüència de la convivència de les poblacions humanes amb les espècies animals, cosa que abans de la ramaderia no passava. Molts paràsits compartits amb gossos, porcs, ovelles, bovins etc. han fet freqüents algunes malalties desconegudes entre els caçadors recol·lectors. L'agricultura, com una inversió que es fa en uns quants productes –sense gaire alternatives–, també pot comportar una via cap al desenvolupament de determinades malalties cròniques relacionades amb algunes carencies nutricionals, i l'aparició de **fams generalitzades** si, per algun motiu, fallen les collites, molt més freqüents que les que es poden donar entre les bandes de caçadors recol·lectors.

Apareixen nous aliments, abans impossibles de trobar. La **llet** és el cas més clar, ja que de ser un aliment que en estat natural solament es consumeix per via materna durant la infància, ara, amb la ramaderia, pot ser consumit al llarg de tota la vida. Però els consumidors de llet s'aniran seleccionant de manera que puguin metabolitzar la lactosa, un sucre de la llet que no podem digerir si no produïm l'enzim de la lactosa. Actualment, en les societats en què la ramaderia no ha tingut un pes econòmic important, el nombre de persones que presenten "intolerància a la lactosa" encara és alt. Entre els nous aliments hi ha un grup molt interessant. És el format pels productes alterats per la **fermentació**. Segurament com a conseqüència d'errors d'emmagatzematge es deurién produir fermentacions espontànies dels aliments, que finalment serien culturalment acceptats o fins i tot volguts. D'aquesta manera apareixerien el **pa** de farina fermentada, els **formatges** i altres productes làctics derivats i les **begudes alcohòliques**. Curiosament aquests nous productes, transformats químicament, han assolit en la majoria de les cultures agràries un caràcter sagrat. Això és a causa del fet que la fermentació comporta el pas d'un estat a un altre, la transformació d'una realitat en una altra de diferent, de manera que es pren com a símbol dels trànsits iniciàtics i de resurrecció i tot (per això les ofrenes funeràries solen ser productes d'aquesta mena: la seva "transformació" ajuda màgicament el difunt a "transfigurar-se" i "ressuscitar"). A més, alguns productes fermentats (com els alcohols) tenen la capacitat de modificar els estats normals de consciència.

Els canvis "mentals". L'adveniment de l'agricultura està acompanyat d'una important transformació en l'àmbit de l'imaginari de les comunitats humanes, que es concreta en dos ordres d'activitat conceptual: el que té a veure amb la **percepció del temps** i el que té a veure amb la **percepció de l'espai**. Pel que fa al temps, el ritme de les plantes cultivades i el cicle anual d'activitats agràries fa néixer en l'home la concepció del **temps cíclic**, de l'etern retorn, de la renovació periòdica del món, de la seqüència vida-mort-vida. Això comporta l'aparició d'una nova **soteriologia agrària**, és a dir, d'una doctrina de la salvació "inspirada" per la vida de les plantes cultivades: de la mateixa manera que les llavors s'enterren per tal que fructifiquin, els difunts s'enterren per tal que reneixin en un més enllà. També comporta l'aparició de **rituals propiciatoris** de les collites, entre els quals s'inclou el sacrifici humà. D'aquestes qüestions se n'ocupen àmpliament les lectures de M. Eliade associades a aquest apartat, a les quals remetem (vegeu les lectures 4, "El descubrimiento de la agricultura"⁴ i 5, "La agricultura y los cultos de la fertilidad"⁵). Pel que fa a l'espai, el territori finit en què viu l'home neolític (poblat, camps de conreu, pastures, etc.) es converteix en el seu **cosmos**, oposat al caos exterior, i aquest cosmos s'organitza entorn d'un "**centre del món**" simbòlic i transcendent, lloc privilegiat de comunicació entre el cel, la terra i el món subterrani, és a dir, entre els déus, el viu i els difunts. S'hi alcen els edificis culturals o funeraris. Tornarem sobre aquestes creences en el subapartat "L'univers religiós del neolític". **La importància cabdal dels canvis mentals del neolític està en el fet que les**

noves idees i creences es van perpetuar en les grans religions del món antic (entre les quals el judaisme i el cristianisme) i van recategoritzar l'essència i la "forma" del "discurs mític" com a tal.

2.2. L'origen de l'agricultura

Les dues activitats centrals del sistema econòmic neolític són l'agricultura i la ramaderia. Per necessitat de focalització, ens centrarem en la primera. Com probablement ja sabeu, l'origen de l'agricultura és un dels temes d'investigació i de debat principals en el camp de la prehistòria. Nosaltres l'abordarem a partir d'un text important de l'arqueòleg i prehistoriador **Lewis R. Binford**, "Sobre los orígenes de la agricultura¹", en el qual es dóna un enfocament particular al problema. Binford és, en efecte, un dels pares de l'anomenada **Nova Arqueologia** (*New Archaeology*, des dels anys seixanta), una "escola" d'orientació estructuralista en el si dels estudis arqueològics. Els seus plantejaments es poden sintetitzar en tres punts:

- a) **Epistemologia.** Com a bon estructuralista, Binford dóna molta més importància al conjunt que no pas a les parts, a les relacions entre elements que no pas als elements aïllats. Així, doncs, davant d'un jaciment arqueològic, no es tracta tant de recuperar i estudiar els diferents artefactes com a tals, sinó de veure quines són les seves relacions en l'espai i quina pot haver estat la dinàmica que ha conduït a l'estat de coses (estructura) que troba l'arqueòleg: es tracta d'entendre funcions, processos i comportaments humans més que de fer anàlisis i descripcions aïllades de peces. Per posar només un exemple, la disposició dels artefactes en un espai determinat pot permetre d'entendre quina era la funció d'aquest espai, què s'hi feia i com es feia.
- b) **Arqueologia i antropologia.** Per a Binford, un dels millors mètodes per a entendre processos de formació de jaciments arqueològics és la comparació amb processos similars documentables avui dia entre societats semblants d'alguna manera a les que hem estudiat (en organització, creences, maneres de vida, sistemes econòmics i socials, etc.). Penseu, per exemple, en un campament abandonat per una tribu actual d'aborígens australians (que acabarà donant lloc a un jaciment). És a dir, es tracta de buscar en el present claus per a la comprensió del passat. Evidentment, això porta Binford cap a l'etnografia i l'antropologia, perquè són les disciplines que estudien les societats "tradicionals". Un dels articles fundacionals de la Nova Arqueologia (podríem dir, el seu "manifest"), del mateix Binford, es titula "Archaeology as Anthropology". I en efecte, com veureu llegint el text, Binford es basa d'una manera molt significativa, per a descriure el procés que va conduir cap a l'agricultura (és a dir, que la va fer necessària, ja que no es tracta d'una tècnica "espontània" ni "natural", com durant molt de temps s'havia cregut, sinó imposada per la necessitat), en les experiències

de vida de diversos grups humans actuals d'estructura tribal, entre els quals hi ha els esquimals nunamiut, que són caçadors seminòmades.

- c) **Importància del context espacial.** Com veureu, per a Binford és essencial tenir molt en compte la relació entre l'home i l'espai que l'envolta a l'hora d'entendre tant els processos de formació dels complexos arqueològics com els fenòmens històrics d'abast més ampli, com ara el de l'origen de l'agricultura. Per espai s'entén no solament la zona d'hàbitat, d'habitatge, sinó, en general, tot el territori en el marc del qual es desenvolupa la vida d'una comunitat (penseu en els horts, els camps de conreu, les pastures, les zones d'enterrament o de culte, etc., o en el comerç). Es tracta d'entendre i reconstruir sistemes de vida, no parcel·les inconnexes i sense significat històric.

L'agricultura és, doncs, un dels "marcants" econòmics del canvi neolític. Altres marcants essencials són la ramaderia i l'aparició de la ceràmica. Fins fa pocs anys, els prehistoriadors havien cregut que el procés principal de neolitització s'havia produït al Pròxim Orient asiàtic entre el IX i el VI mil·lenni. Hi haurien aparegut, per primer cop i en aquest ordre, l'agricultura, la ramaderia i la ceràmica, és a dir, l'anomenat *paquet neolític major*. Des d'aquest indret, el nou sistema de vida s'hauria difós cap a les regions adjacents. Però les investigacions més recents en moltes d'aquestes regions han anat evidenciant que les coses no són tan simples i lineals com semblava.



Els conreus de Jericó (Palestina). Jericó és un dels jaciments neolítics més antics coneguts (des del IX mil·lenni).

Avui sabem que en el Vell Món, especialment en la franja temperada, des de l'Atlàntic fins al Pacífic, hi va haver **diversos focus primerencs independents de neolitització**. Així, doncs, al del **Pròxim Orient asiàtic** s'han d'afegir, com a mínim, un focus al **Sàhara central**, un altre al **Sàhara oriental** (desert occidental d'Egipte), un altre a l'**Índia** i un altre a la **Xina**. Això no exclou ni processos eventuais de difusió del nou model de vida (així, en el cas d'Europa, sembla clar que la neolitització és efectivament el resultat d'un procés gradual d'expansió que té el seu punt de partida al Pròxim Orient) ni préstecs puntuals d'idees o productes d'un focus a un altre (s'ha de tenir molt en compte,

llavors, que "préstecc" no vol dir "aculturació": que una regió rebi, per exemple, alguns animals domèstics d'una altra no vol dir que en rebi el neolític com a sistema cultural, sinó, simplement, això: un "producte"). Tornarem a insistir sobre aquesta qüestió en l'apartat sobre l'Àfrica antiga (vegeu el nucli de coneixement "Contextualització històrica", concretament el "Préstecc cultural"). Per tot això, avui els prehistoriadors prefereixen parlar, més que de neolític, de **neolitització**, que defineixen com el procés gradual que condueix cap al neolític, procés que no és igual a tot arreu, perquè varien els ritmes i els ordres d'aparició dels diferents marcats de neolitització (agricultura, ramaderia, pedra polida, equips lítics de moldre, ceràmica, etc.). Així, doncs, per posar-vos un exemple concret, al Pròxim Orient hi va haver un neolític preceràmic (*Pre-Pottery Neolithic*: PPN), és a dir, un estadi inicial amb agricultura i ramaderia però sense ceràmica, les fases més antigues del qual daten del IX mil·lenni aC. La ceràmica va aparèixer al final del VII –començament del VI mil·lenni. En canvi, al Sàhara central el primer marcant de neolitització que va aparèixer va ser precisament la ceràmica (al VIII mil·lenni), mentre que la ramaderia va venir més tard (VI mil·lenni) (l'agricultura va ser molt pobra en aquest focus i/o està encara molt mal estudiada). Això vol dir dues coses: 1) que els processos cap al neolític van ser qualitativament diferents en aquestes dues regions; 2) que els dos processos van ser independents. A aquestes qüestions teòriques està dedicat l'interessant text dels Cauvin que us proposem com a lectura (vegeu "Néolithisation²ⁿ").

2.3. L'univers religiós del neolític

A continuació, ens ocuparem del canvi neolític des d'una **perspectiva historico-religiosa**, menys abordada pels prehistoriadors. En efecte, s'han ocupat més sovint dels aspectes ecològics, demogràfics, tecnològics i, sobretot, econòmics; és a dir, dels aspectes més directament deduïbles del registre arqueològic. En canvi, ha estat menys freqüent que s'ocupin dels aspectes religiosos o simbòlics, de les estructures de l'imaginari, ja que es tracta de dimensions que no són fàcilment abordables a partir del registre arqueològic. Tot i això, recentment aquest tipus de qüestions ha experimentat un important impuls amb l'eclosió de l'anomenada **arqueologia simbòlica i contextual**. Un dels representants més significatius d'aquesta nova tendència és l'arqueòleg anglès **Ian Hodder**, qui, l'any 1982, va publicar una obra amb l'explícit títol de *Symbolic and Structural Archaeology* (vegeu la bibliografia). Un altre gran arqueòleg simbolista és el francès **Jacques Cauvin**, neolitista, qui recentment ha publicat un important llibre sobre la "revolució dels símbols" al neolític (vegeu la lectura al respecte). L'enfocament simbòlic, però, ha penetrat amb timidesa en la disciplina arqueològica, principalment per la dificultat que representa verificar les hipòtesis relatives a les estructures de l'imaginari des de la cultura material. De fet, el procés de validació és un dels esculls més importants en els enfocaments arqueològicossimbolistes, tot i que els resultats solen ser molt suggeridors.

És, doncs, impossible anar més enllà en l'estudi de la religiositat de l'home prehistòric? L'arqueologia té, en aquest sentit, el seu límit en la seva mateixa definició com a disciplina: l'estudi de les restes materials de les societats del passat. Per tant, l'evidència material és, alhora, la font i el límit de l'arqueologia simbòlica. Però ja hem vist com autors com ara Binford reclamen l'obertura de les ciències prehistòriques cap a altres disciplines, com l'etnografia, per a ampliar el camp i la naturalesa de les inferències i per a introduir noves possibilitats d'interpretació del comportament de l'home prehistòric. En el cas de les creences religioses, cal obrir-se a la disciplina que se n'ocupa específicament: **la història de les religions**, per veure què pot aportar, des dels seus mètodes hermenèutics i comparatius, a l'estudi de les religions de la prehistòria. La confrontació de les dades historicoreligioses amb les dades arqueològiques obre nous horitzons interpretatius.

Mircea Eliade, nascut a Romania l'any 1907, professor d'història de les religions a París i a Chicago, és un dels exponents principals dels estudis historicoreligiosos d'aquest segle. El seu mètode és el comparatiu universal, perquè la seva recerca mira de trobar les "formes" essencials en què s'estructura cada àmbit de creences. És a dir, fa, com ell mateix diu, "morfologia del que és sagrat". No li interessa tant la història de cada religió per si mateixa, considerada individualment, sinó el que totes (o moltes) comparteixen en cada aspecte del que és sagrat. Li interessa el model virtual, no tant les realitzacions concretes. En lingüística diríem que fa morfologia, no sintaxi. Els diversos àmbits del que és sagrat són, per exemple, la terra i la seva fertilitat, les aigües, les pedres i les roques, els astres (els ritus diürns i nocturns), l'ésser humà, els animals, etc. En tots aquests àmbits hi ha aspectes essencials (tipus de divinitats, teologies, cosmogonies, mites, ritus, etc.) que totes les religions comparteixen d'una manera o altra, aspectes que es poden considerar, doncs, "universals". Per això el mètode que fa servir Eliade és el comparatiu. D'aquests àmbits, a nosaltres ens interessa el primer, el de la terra i la fertilitat.

Com veureu en els textos d'Eliade que teniu com a lectures d'aquest apartat ("La agricultura y los cultos de la fertilidad⁵"), **l'home neolític transforma profundament el seu univers imaginari i el seu món espiritual quan es fa agricultor**, és a dir, en substituir la caça i la recol·lecció com a fonts úniques de subsistència per la producció d'aliments, per la intervenció en la terra, per la manipulació del medi, per la transformació artificial d'aquest medi. Això li produeix alhora un sentiment de culpa (que haurà d'expiar mitjançant certs ritus) i d'optimisme soteriològic (és a dir, relatiu a la salvació després de la mort), perquè mentre que el cereal s'enterra a fi i efecte que reneixi multiplicat; l'home, enterrant-se després de la mort, podrà renéixer en un altre món. Com coneixem tot això? Per comparació amb les creences de les societats agràries d'avui o del passat documentades (i no cal anar-se'n a l'Àfrica o a l'Àsia: com veureu, en les regions agràries de l'Europa central i oriental i en molts ambients pagesos dels països occidentals, les creences han respost fins fa ben poc –i encara ara en molts indrets– als models universals, tot i la cristianització, que molts cops, com sabeu, no ha estat sinó una superestructura damunt de mons

espirituals i rituals ancestrals –i també de mons "festius" ancestrals: penseu en el carnaval, una festa ben poc cristiana i cristianitzable). Totes aquestes societats comparteixen "formes" de religiositat agrària, l'origen de les quals cal rastrejar, òbviament, en el començament mateix del món agrari, és a dir, en el neolític. D'altra banda, quan es comparen les dades historicoreligioses amb les dades arqueològiques, sovint aquestes últimes s'expliquen per les primeres.

Un dels àmbits de creences religioses que més es va veure afectat per l'adveniment de l'agricultura va ser el que té a veure amb la **percepció i concepció de l'espai**. Per a l'agricultor, el "món real" és l'espai limitat on viu: la casa, el poblat, els horts, els camps de conreu, les pastures, els boscos, etc., espai concèntric que comporta una oposició "dins/fora". El de "dins", on es viu i es treballa, és l'ordre, la civilització, la "humanitat" per antonomàsia, **el cosmos**; el de "fora", que es manté més enllà de la zona on es desenvolupa la vida, és l'"estranger", **el caos**, la barbàrie, la "bestialitat", el desordre còsmic. Per això, el món de "fora" es concep com una negació del món de "dins", com una inversió polar d'elements, com el que no ha de ser. Per això el temor i fins i tot el rebuig cap a l'estranger, el diferent, tan propi de moltes cultures integrades, tant neolítiques com antigues. En efecte, **aquest ideari va passar del neolític al món antic**, i a Egipte, per exemple, un dels motius iconogràfics més importants vinculats a la reialesa és el del faraó sacrificant un enemic vençut, que representa l'eliminació per part del rei, campió de l'ordre còsmic, del caos personificat en la víctima estrangera, convertida en boc emissari (esp. *chivo expiatorio*).

L'espai de "dins" s'organitza religiosament entorn d'un nucli, un "centre", que, atès que es tracta de l'eix de l'espai vital en la seva totalitat, constitueix un **"centre del món"**. Es tracta d'un lloc carregat de sacralitat, on se celebren les cerimònies religioses i el culte als avantpassats, perquè s'hi estableix el contacte entre els homes, els éssers transcendents i els difunts. M. Eliade s'ocupa del tema del "centre del món" en el primer capítol d'*El mito del eterno retorno* (1972, Madrid: Alianza). Nosaltres el reprendrem en l'apartat "Mesopotàmia".

L'àmbit de creences sobre l'espai, doncs, també diferencia profundament el discurs mític del discurs lògic. Com podríem definir la concepció de l'espai en les societats mítiques? Bàsicament mitjançant dos paràmetres:

a) La **integració**. L'home lògic contempla l'espai com alguna cosa absolutament externa i separada d'ell, com un objecte sobre el qual es pot intervenir. L'espai és un element profà, sense "ànima", sense transcendència, de manera que l'home, com a eix de l'univers, el pot modificar a la seva conveniència. Si ha de desviar un riu, si ha d'aplanar un turó, si ha de talar boscos, si ha de construir preses, etc. ho farà assistit pel dret que li confereix un dels seus valors màxims: el "progrés".

L'home mític, en canvi, contempla l'espai com un element sagrat. Com diu Eliade, l'agricultor, quan entra en el seu camp per a llaurar, s'integra en un espai sagrat. La mateixa cosa passa quan s'entra en una ciutat, en un

temple, en un palau, en una casa o en qualsevol indret dotat d'essència i de realitat. Per això, quan es diu que el neolític representa el pas a una economia de producció, es dona una visió massa reduccionista i economicista de les coses, perquè pot semblar que l'home es posa a produir com ho fa avui Occident. I no és així. Evidentment, l'home que cultiva, l'home que edifica una cabana o una casa és un home que modifica el medi. Però modifica un medi que considera sagrat. Com dèiem més amunt, l'home mític, si altera l'espai, el medi, ho fa amb un terrible sentiment de culpabilitat per un abús que cal expiar demanant perdó a les forces de la natura. Eliade interpreta en aquest sentit els sacrificis expiatoris dels agricultors neolítics. Tota intervenció en l'espai, tota edificació o manipulació, comença amb un ritus previ per a "demanar autorització" als déus o a la natura. L'ocupació de l'espai es fa per consentiment de l'espai mateix, entès com a manifestació del tot. Per això, l'home mític s'integra en l'espai "amb el seu permís".

- b) **L'arquetipus.** Com heu vist en l'apartat d'"Epistemologia", les societats de discurs mític funcionen per arquetipus. El que és real, ho és perquè participa d'un arquetipus transcendent del temps primordial, tot repetint-lo (etern retorn). Amb l'espai succeeix el mateix: l'hàbitat humà, en el sentit més ampli –poblats, aldees, etc.– però també en el més concret –temples, palaus, cases–, reproduceix el cosmos, està fet a imatge del cosmos. És, de fet, un microcosmos reflex de l'estructura ordenada de l'univers sencer, una "síntesi" d'aquest univers.

En alguns casos, la sacralitat de les ciutats o dels edificis prové del fet que reproduïen el cel. En altres, la sacralitat la confereix, com dèiem, el fet de ser un "centre del món": santuaris i necròpolis s'identifiquen amb l'eix del món (*axis mundi*), arquetipus per excel·lència, perquè és el punt d'origen de la creació. Aquest eix és vist normalment com una muntanya sagrada, amb la qual tots aquests llocs s'identifiquen, punt de contacte entre les tres esferes ontològiques: el cel, la terra i el món subterrani, és a dir, entre déus, homes (vius) i difunts; en definitiva, entre eternitat, vida i mort. Des de la muntanya sagrada, els sacerdots i els morts poden accedir al contacte amb les altres dimensions: els sacerdots poden accedir a la transcendència i parlar amb els déus (xamans); els morts poden accedir al més enllà. Així s'expliquen, per exemple, els sepulcres megalítics (del grec *meGas*, 'gran', *lithas*, 'pedra': "pedres grans") de l'Europa, l'Àsia i l'Àfrica neolítics: les construccions amb grans pedres es cobrien amb túmuls de terra, a la manera d'una muntanya, i això assegurava la resurrecció dels difunts. Sobre totes aquestes qüestions us remetem, de nou, al capítol I d'*El mito del eterno retorno* de Mircea Eliade.

3. Contextualització històrica

Les lectures de contextualització històrica d'aquest apartat les farem sobre els mòduls en suport paper.

- 1) Sobre la neolitització del Pròxim Orient i sobre les espècies animals i vegetals domesticades en el Neolític, vegeu els punts "El mesolític i l'aparició de l'agricultura al Pròxim Orient" i "Noves tecnologies i noves economies. Les espècies domèstiques vegetals i animals" (pàg. 12-18) del mòdul "Prehistòria II". [A la pàg. 17, quan es parla dels animals i plantes domesticats, es diu que l'ascendent salvatge del bou estava estès per tot el continent eurasiàtic i que el de l'hordi s'estenia per la Mediterrània oriental fins a l'Àsia central. En realitat, un i altre es trobaven també a l'Àfrica, on probablement van ser domesticats de manera autòctona (vegeu l'apartat "Àfrica antiga").]
- 2) Sobre la neolitització de la Mediterrània i d'Europa, vegeu dins l'apartat "La implantació de les societats neolítiques", els subapartats "Arribada i consolidació de les societats neolítiques a l'Europa central i septentrional" i "Arribada i consolidació de les societats neolítiques a l'Europa occidental mediterrània" (pàg. 21-26) del mòdul "Prehistòria II".
- 3) Sobre l'art neolític i el megalitisme, vegeu els subapartats "L'art postpaleolític" i "El fenomen del megalitisme" (pàg. 29-34) del mòdul "Prehistòria II".

4. Documentació

4.1. Lectures

Les lectures d'aquest apartat són cinc. Us les presentem en l'ordre en què les heu de llegir:

- La primera, "Sobre los orígenes de la agricultura"¹, és el text de Lewis R. Binford de què hem parlat en la introducció. És un capítol del llibre *En busca del pasado. Descifrando el registro arqueológico*, publicat a Barcelona (Ed. Crítica) el 1988 (cap. 8, pàg. 210-229). Fa un repàs crític de les principals teories sobre l'origen de l'agricultura proposades fins a aquell moment, per a presentar, a continuació, la seva proposta, de caràcter ecológico-demogràfic i basada en dades arqueològiques i etnogràfiques.

⁽¹⁾Sobre los orígenes de la agricultura

Lewis R. Binford

Tuve un profesor que decía que uno puede pasarse la vida intentando explicar porqué la Tierra es plana y fracasar totalmente. Tenía bastante razón: plantear una pregunta tonta supone malgastar mucho tiempo. Inicio este capítulo, por tanto, haciendo una breve descripción de algunos de los modelos básicos y razonamientos normalmente aceptados por los arqueólogos y antropólogos al tratar el problema de los orígenes de la agricultura: fenómeno global que se inició en algunas áreas hace aproximadamente unos 10.000 años. Señalaré los fallos que según mi opinión existen en estos razonamientos y, posteriormente, describiré las pocas líneas de investigación que parecen más sugerentes. Estos nuevos razonamientos de ningún modo se han agotado; podríamos decir que se trata de meros ensayos. A pesar de ello, nos anuncian algunos cambios, ligeros pero significativos, en la forma de plantearnos una pregunta.

Aproximaciones al problema del origen de la agricultura

Supongo que la especulación sobre los orígenes de la agricultura se remonta al momento en que el hombre empezó a ser consciente de su propia historia. Centrándonos en los límites de nuestra tradición cultural, los escritos de Charles Darwin¹ y H. L. Roth² representan, quizás, algunos de los primeros intentos serios de afrontar el problema. Darwin planteó sus trabajos en base a sus conocimientos de biología y no estuvo muy acertado en lo que respecta a los orígenes de la agricultura. En efecto, en una disertación en la que especulaba sobre la razón que había incitado al hombre a advertir que una planta podía crecer a partir de la siembra de una semilla, se basó en el supuesto de que la variable determinante y definitiva que justificaba el origen de la agricultura era el *conocimiento*; es decir, creía que la agricultura era la consecuencia inevitable de saber que una semilla plantada en la tierra se convierte en una planta. Este punto de vista erróneo no finalizó con Darwin. Existen todavía muchos que defenderían la idea de que la agricultura es una forma de producción con ventajas evidentes y que el hombre la adoptará inevitablemente si tiene conocimiento de ellas.

En Inglaterra surgió por primera vez una forma incipiente de argumento mecanicista que fue dado a conocer a través de los escritos de Peake y Fleure³ y posteriormente, mediante los trabajos de V. Gordon Childe.⁴ Se trataba de un argumento darwiniano (en el sentido de las ideas biológicas de Darwin), ya que se intentaba imaginar las condiciones que, en el pasado, pudieron forzar al hombre a experimentar con nuevos medios de producción. ¿Hasta qué punto el hombre modificó su comportamiento presionado por el fracaso de sus prácticas anteriores? ¿Adoptó nuevas estrategias como resultado de su propia visión acerca de lo que le podía deparar el futuro? ¿En qué medida ciertas presiones forzaron al hombre a enfrentarse a los nuevos problemas, a experimentar con su medio ambiente

y, finalmente, a convertirse en agricultor? Estas importantes preguntas –algunas de las cuales se mantienen todavía en vigor– fueron difundidas por Childe y se conocen como la «teoría de la contigüidad» o «teoría del oasis» que hacen referencia a los orígenes de la agricultura. Darwin creía que la creciente desecación del desierto del Sahara y de otras zonas, acaecida al final del último período glacial, había provocado la concentración progresiva de todos los animales (incluyendo al hombre) en los valles de los ríos, en un escenario que ahora se nos muestra agradable aunque primitivo. Allí se produjo una «convulsión», algo parecido a embarcarse todos en una misma nave, en la que los animales y el hombre, ahora cara a cara, tenían que encontrar los mecanismos adecuados para acabar con sus problemas. Childe escribió que los hombres, en estos medio ambientes tan favorables en los que crecían todo tipo de plantas, al practicar la agricultura pudieron, obviamente, proporcionar a los animales de pastoreo grandes cantidades de alimento a base de rastrojos. Se observó un cambio entre el tipo de vida parasitaria propia de los cazadores y recolectores y la especie de simbiosis existente entre las plantas y animales que, según Childe, caracterizaba la práctica de la agricultura.⁵

Este argumento no constituía realmente una explicación, sino, según palabras del filósofo de la ciencia Carl Hempel,⁶ un «esbozo de explicación», ya que incluía algunas variables y algunas ideas sobre el mecanismo pero también comprendía un modelo de historia. En la actualidad, el problema de construir un modelo acertado estriba en que todos los acontecimientos imaginados deben ser exactos (algo que las teorías no requieren). Cuando las variables aparecen combinadas con los acontecimientos, existe el peligro (le un ataque en ambos frentes: quizá se compruebe que sus hechos históricos no son correctos o, quizá, se argumente que sus variables no son apropiadas. Frecuentemente, si se demuestra que uno (le estos dos elementos está mal concebido, también se rechaza el otro. Ésta fue exactamente la estrategia seguida por Robert Braidwood (por entonces perteneciente al Oriental Institute, de Chicago) y por sus colaboradores para atacar el argumento de Childe, que se basaba en agrupaciones mecanicistas.⁷ Braidwood empleó diversas técnicas, como por ejemplo el análisis de polen y la sedimentología, con el fin de evaluar si en el Próximo Oriente se había producido un cambio en el medio ambiente antes de la aparición de la agricultura. Su conclusión fue que no se había producido un período de desecación importante.⁸ Si tal afirmación era cierta, el modelo de Childe resultaba, entonces, indudablemente incorrecto.⁹

La aproximación de Braidwood a este tema era esencialmente idealista, ya que compartía, asimismo, la idea de que el conocimiento es un factor determinante. Postulaba que el hombre se familiarizó con el medio ambiente al final del Pleistoceno y que esta familiaridad fue en aumento hasta el punto de permitirle adquirir conciencia de que poseía el conocimiento suficiente para manipular el medio en beneficio propio. Es algo parecido a cruzar una especie de Rubicón intelectual. El hombre, empleando las palabras del propio Braidwood, se «instaló» en su medio ambiente,¹⁰ ¡es de suponer, como la gallina que una vez instalada confortablemente en su ponedero tiene grandes ideas! Si el hombre se instaló en un medio que en potencia albergaba plantas y animales domesticables, acumulando al mismo tiempo conocimientos, no es de extrañar que existiera una cierta predestinación respecto al resultado final del proceso.¹¹ Es decir, si se estableció en un área en la que abundaba el trigo silvestre debió convertirse en un agricultor de trigo; si, por el contrario, se asentó en un área que albergaba carneros cimarrón se convertiría en un pastor de ovejas. Éste era, aproximadamente, el nivel de conocimiento mecánico que se desprendía de la mayoría de las explicaciones sobre el origen de la agricultura vigentes entre el final de la segunda guerra mundial y principios de los años sesenta. La noción de «instalarse» todavía está en vigor. Creo que esta noción subyace en gran parte de los trabajos realizados por Eric Higgs y sus colaboradores.¹² Dichos autores postulan que la domesticación es el resultado de un proceso de aprendizaje prolongado, una concienciación gradual por parte del hombre de las posibilidades de manipulación que ofrece el medio ambiente. Por tanto, el gradualismo, característico de los escritos de Braidwood, no falta en la literatura contemporánea; de hecho, se observa un resurgir de este tipo de razonamientos.

Es interesante resaltar que, incidentalmente, en la literatura idealista de los períodos anterior e inmediatamente posterior a la guerra, aparecía implícito un elemento adicional. Aquellos que teorizaban sobre los orígenes de la agricultura, siguiendo los razonamientos que he mencionado antes, debieron ocasionalmente enfrentarse a un ejemplo etnográfico contrario a sus postulados: como en el caso de un grupo humano que vivía en un área donde crecía el trigo silvestre y que, sin embargo, no habían procedido a su domesticación. Se dio la explicación de que se trataba de gente estúpida que no aprendía con facilidad. Si una de las variables determinantes sobre las que se basaba la teoría era la cualidad del protagonista, es decir su capacidad de aprender, debemos señalar que la situación opuesta vendría representada por un grupo que practicase la agricultura en un área que no se puede considerar excepcional.

Los postulados de Childe, basados en la difusión de la selección, fueron reemplazados totalmente por el punto de vista de Braidwood, el cual consideraba la agricultura como un proceso emergente: una visión contra la que no había alternativas efectivas en la literatura de los años cincuenta. El título «la aparición de ...» era corriente en los artículos de este período, y se discutía frecuentemente el *inicio* de numerosos fenómenos (con definiciones de las fases *inicial*, *epi-inicial* y *post-inicial*). La visión general era la de las oscuras tinieblas del hombre antes de la iluminación: el hombre iba tropezando por su medio ambiente, en un intento continuo de realizar esto o aquello. Mi discreto desafío al punto de vista de Braidwood fue publicado en 1968 en un artículo¹³ y causó cierto revuelo. Su publicación coincidió con la aparición de algunos razonamientos en los que el crecimiento de la población era considerado como el factor principal que condicionaba la aparición de innovaciones tecnológicas,¹⁴ así como formas de organización sociopolíticas más complejas.¹⁵ Mi punto de vista fue adoptado para explicar los acontecimientos del Próximo Oriente¹⁶ y durante algún tiempo gozó de cierta popularidad. Sin embargo, adolecía en parte de los defectos presentes en los razonamientos de Childe, es decir, era una combinación de historia y teoría especulativas, un «esbozo de explicación». Intenté utilizar algunas variables que consideré de importancia en un modelo que, se basaba en la idea que teníamos acerca del pasado. Desgraciadamente, estaba equivocado respecto a lo que había sido el pasado; y si ello se podía demostrar, también debía resultar bastante fácil descartar las variables que había considerado poco importantes. De hecho, tras la inicial popularidad de los llamados argumentos «demográficos», se ha producido una reacción.¹⁷ En la actualidad, muchos autores afirman simplemente que estos argumentos son ingenuos o que han sido demostrados de forma incorrecta.¹⁸

El mensaje metodológico que se deriva de estos argumentos –prescindiendo de la controversia ocasionada por la importancia de los factores demográficos *per se*– es el siguiente: la práctica de la agricultura es una forma de crear posibilidades de subsistencia, una solución a un problema humano fundamental; esto es, conseguir lo necesario para comer. Ahora bien, si de alguna manera la agricultura se desarrolló al margen de las prácticas de los pueblos no agricultores, sería razonable suponer que surgió para resolver un problema al que se enfrentaban algunos pueblos. ¿Cuál podía ser este problema? Con seguridad estaba relacionado con el medio ambiente, ya que el problema de abastecimiento de alimento por parte de los cazadores y recolectores se origina como consecuencia de la dinámica del medio en interacción con la acción del hombre. ¿Se encuentran los animales donde se supone que deberían estar? ¿Es su número el usual? ¿Se han explotado en demasía los recursos de las plantas? En otras palabras, ¿cuál es la interacción existente entre el hombre y su medio? Por todo lo expuesto, es muy razonable que durante un período de tiempo existiera un gran interés por el análisis de los medio ambientes y que, en buena medida, se realizaran estudios cada vez más detallados. Los arqueólogos todavía eran gradualistas, pero al menos ahora trabajaban dentro de un contexto ecológico.

Fue interesante observar lo que ocurrió cuando alguien, en el transcurso de una serie de conferencias, preguntó «¿por qué los indios de California no practicaban la agricultura?». El conferenciante podía responder preguntando a su vez con qué tipo de plantas contaban, y entonces el auditorio normalmente hubiera respondido: «disponían de gran cantidad de bellotas». Pero la pregunta fue olvidada al observar que los indios no tenían necesidad de practicar la agricultura en un medio ambiente tan generoso. Ésta es la ejemplificación de un argumento que aparece con frecuencia, no sólo en conferencias sino también en artículos, y que llamo la *Propuesta del Jardín del Edén*. Parece ser que, en contra de lo que defiende la Biblia, no hay un único Jardín del Edén, sino muchos (¡y éstos han ido apareciendo en función del número de personas que escriben acerca del origen de la agricultura!). Permítame que me explique.

Existen muchos relatos etnográficos, de la época de exploración o asentamiento colonial, que nos hablan de la presencia de pueblos no-agricultores en distintas partes del mundo. Por tanto, donde sea que se plantee el tema de las causas de la adopción de la agricultura, se puede hacer un rápido test de lógica y preguntar: «si ello es cierto, ¿por qué los tal y tal no practican la agricultura?». Plantear de manera continuada un test de hipótesis de este tipo es posible si se cuenta con el material etnográfico necesario y éste es un tema acerca del cual los especialistas sabían muy poco. Se produjo entonces un interesante desafío entre la gente que contaba con experiencias etnográficas y aquellos que creían estar informados sobre los antecedentes ambientales de los orígenes de la agricultura; se trata de un juego que he visto practicar una y otra vez a lo largo de los últimos años.

Alguien puede ofrecer un argumento sobre los orígenes de la agricultura haciendo hincapié, por ejemplo, en la escasa cantidad de pistachos hallados entre los cazadores y recolectores del Próximo Oriente, señalando a su vez que la existencia de una sociedad compleja implica el abandono de la práctica de la caza y recolección. Un miembro del auditorio puntualizará entonces que en Mesoamérica no había pistachos y sin embargo se practicaba la agricultura; o, a la inversa, que en California y en la costa noroccidental de Norteamérica, lugar donde no se practicaba la agricultura, existían una serie de soci-

edades complejas. El conferenciante puede confesar que no ha tenido en cuenta estos detalles, pero a su vez pondrá de relieve que en Mesoamérica escaseaban también otros recursos, mientras que en California y en la costa del noroeste contaban con tal cantidad de bellotas o salmones que no tuvieron necesidad de inventar la agricultura. Los pueblos no adoptan la agricultura si viven en medios altamente productivos: es decir, en pequeños «Jardines del Edén», donde el alimento es muy abundante. Por otra parte, está generalmente aceptado que en tales medio ambientes los pueblos se sedentarizan, dejan de trasladarse. A continuación, ofrezco una cita que resume lo que parece ser el punto de vista aceptado por la mayoría de arqueólogos: «Damos por supuesto que, en general, la raza humana tiene más posibilidades de supervivencia llevando una vida sedentaria que viajando, y que, en igualdad de circunstancias, donde exista una oportunidad de efectuar el cambio, éste será llevado a cabo».¹⁹

Este enunciado es lo que yo llamo «principio del mínimo esfuerzo»: un hombre no hace nada por conseguir alimento a menos que se vea forzado a ello. Si no tiene que caminar, permanecerá sentado. Si en un lugar existe comida en abundancia, por ejemplo un criadero de moluscos, allí acudirá. Evidentemente, en un Jardín del Edén, el hombre no se moverá de un lado a otro. Estas dos ideas, la «propuesta del Jardín del Edén» y el atractivo «principio del mínimo esfuerzo», consideradas conjuntamente, han dado lugar a una sucesión de argumentos muy interesantes.

Recientemente se ha sugerido, por ejemplo, que en la cima de los Andes existía un Jardín del Edén que favoreció la vida sedentaria.²⁰ De la misma manera se ha propuesto que en el Great Basin de Norteamérica existía un Jardín del Edén que se extendía a lo largo de diversas cuencas internas, donde grandes marjales producían enormes cantidades de espadañas comestibles. Desconozco cuántas toneladas de espadaña se supone que había en un radio de dos horas a pie del lugar en cuestión, pero si lo que se desea es comer espadañas durante toda la vida quizás es cierto que allí existía un Jardín del Edén. De todos modos, se dijo –y con bastante seriedad– que este recurso era la causa del sedentarismo y de la vida en poblados practicado en la región.²¹

Otra sugerencia, propuesta recientemente por Perlman,²² intenta identificar los recursos acuáticos y de los estuarios con el «auténtico» Jardín del Edén. Se afirma que la estrategia elegida será aquella que tienda a potenciar el trabajo que implique un esfuerzo y riesgo mínimos. El principio del mínimo esfuerzo dictamina que existe una atracción en torno a los Jardines del Edén productivos y, según esta nueva propuesta, éstos deben localizarse en medio ambientes costeros. Admito que ya había supuesto casualmente esta idea cuando construí mi modelo sobre los orígenes de la agricultura en las zonas marginales²³ pero hace algún tiempo que abandoné dicho supuesto porque consideré que conducía inevitablemente a suponer que algunos pueblos eran «más perceptivos» o «ingeniosos» que otros: ¿por qué entonces unos han comprendido tan pronto la Gran Verdad del Principio del mínimo esfuerzo, mientras que otros ignoran todavía sus evidentes ventajas?

De estos argumentos no se desprende necesariamente que el sedentarismo idílico en un determinado Jardín del Edén condujera a la agricultura, pero a pesar de ello algunos arqueólogos han reivindicado esta idea. Kent Flannery, por ejemplo, encontró su Jardín del Edén en Turquía. Después de la publicación del conocido artículo de Harlan²⁴ sobre los campos de trigo silvestre existentes en dicha zona, Flannery²⁵ sugirió que éstos podían proporcionar la base suficiente para mantener el sedentarismo y, al parecer, consideró innecesario el desarrollo de nuevos argumentos al respecto. Posteriormente, Hassan²⁶ relacionó esta sugerencia con los cambios del medio ambiente que ocasionaron, en algunos lugares, la formación de un Jardín del Edén que, se decía, producía recursos que se daban en más de una estación y eran predecibles espacialmente.²⁷ Estos recursos habían sido considerados previamente como alimentos no aprovechables, pero, una vez las condiciones del medio cambiaron, se apreciaron en su justo valor y, al ser altamente productivos y «estimulados por las condiciones del medio ambiente», fomentaron el sedentarismo y condujeron finalmente a la agricultura.

El reciente trabajo de Niederberger²⁸ nos proporciona otro ejemplo. En las excavaciones que realizó en un yacimiento situado junto al lago Texcoco, en México, encontró restos de ánade, ciervo y espadaña: es decir, evidencia de todos los recursos que un hombre puede necesitar y todos en un mismo sitio. No había motivos para abandonar un lugar con tales características. Aquí tenemos, pues, un surtido completo de argumentos sobre los orígenes de la agricultura. El hombre se hizo sedentario porque encontró un pequeño Jardín del Edén. Una vez habituado a llevar una vida sedentaria, las cosas se le empezaron a poner difíciles; quizá los ánades, por poner un ejemplo, ya no acudían con la misma frecuencia que antes. El hombre empezó a violar su nido, por así decirlo, y se vio forzado a procurarse una producción suplementaria (es decir, la agricultura). Pero si realmente el sedentarismo conduce a la agricultura, nos encontramos de nuevo en el mismo lugar que antes. ¿Por qué razón los pueblos de California y de la costa noroeste no practicaron

la agricultura? Estos argumentos no tienen en consideración una parte importante de la evidencia empírica: parece ser que en el Próximo Oriente, Mesopotamia e incluso en Perú, la práctica de la agricultura *siguió* al sedentarismo, pero, a tenor de los datos disponibles en Mesoamérica y Norteamérica, es evidente que en estas áreas la adopción de plantas domesticadas *precedió* a la aparición de los sistemas de vida sedentarios.²⁹

Los argumentos que acabo de reseñar –sin ser los únicos– constituyen la esencia de las explicaciones ofrecidas hasta el momento sobre la agricultura. Según se desprende del argumento gradualista, el hombre desarrolla la agricultura porque posee una mayor información. De acuerdo con la visión del Jardín del Edén aquel la practica rápidamente en medio ambientes ricos, hecho que favorece el sedentarismo; el sedentarismo, a su vez, se considera como un estímulo de la intensificación de la producción o de la experimentación de formas de producir el alimento suficiente en los espacios limitados situados alrededor de un asentamiento permanente (de ahí la agricultura). Una alternativa a este punto de vista (evidente, por otra parte) es que la adopción de la agricultura requiere un considerable grado de sedentarismo; por tanto, es de suponer que la gente se asienta con la práctica de la agricultura, porque ésta ofrece muchas posibilidades y permite que la decisión tomada en contra del nomadismo se tome de acuerdo con el principio del mínimo esfuerzo.³⁰

Todos los puntos de vista presentados hasta el momento llevan implícito en sus argumentos diversas formas de gradualismo; además, todas las ideas son teleológicas. El avance continuo, aunque gradual, hacia el empleo de recursos seguros, la adopción de técnicas que conducen a la solución, totalmente asumida, del sedentarismo, o la propensión a reducir el esfuerzo, son nociones que dan por sentado que la evolución del hombre está orientada con una finalidad y que, por tanto, progresa hacia un desenlace inevitable. Es interesante resaltar que los razonamientos de los estructuralo-marxistas y de los teóricos de los sistemas generales que tienen en cuenta los procesos de morfogénesis no difieren demasiado de las teorías gradualistas, dado que el cambio es visto como inevitable. En ambos discursos se reconoce que «el sistema cultural tiene propiedades de transformación propias... No se trata de sociedades en equilibrio, sino que éstas se hallan en permanente estado de alcanzar su consecución...»³¹ Nos dicen que las transformaciones de la sociedad deben considerarse como un producto de la elección humana, por ejemplo la forma de emplear el tiempo o de utilizar los frutos de una inversión productiva: «... ¿cómo se puede hablar de causalidad material de las acciones humanas cuando en casi todas las situaciones operan los poderes creativos, imposibles de predecir, de la mente humana?»³²

Existe otra forma de gradualismo que no contempla la cualidad vital, causa del paso a la agricultura, como un resultado del sistema, sino que imagina la existencia de un «principio motor» externo. Esta fuerza es vista como un impulso continuo por parte del medio ambiente. Como ejemplo, se puede citar el argumento demográfico de Cohen,³³ quien emplea una forma casi pura de la teoría malthusiana sobre el crecimiento de la población y postula que, desde el momento en que las poblaciones siguen creciendo sin solución de continuidad, debe existir una presión continua e inexorable sobre el grupo que favorece la implantación de nuevos métodos, destinados a aumentar el suministro de alimento.

Según mi opinión es necesario reconsiderar los argumentos de Darwin, que nos inducen a buscar las fuerzas motrices del cambio en la interacción entre el medio ambiente y el sistema adaptable considerado. Así planteado, el sistema de adaptación podrá gozar de períodos relativamente estables, de duración variable, que representarán los momentos propicios para competir con éxito con las perturbaciones del medio ambiente. Puede que en el origen de tales cambios se encuentren los efectos acumulados de la historia del sistema, pero tales efectos se deben más a consecuencias de las relaciones ecológicas alteradas que a la acción continuada, ya sea de algunos principios esenciales internos como de presiones externas inexorables. Childe hizo una prueba al realizar una aproximación selectiva de este tipo, pero fracasó en los campos estrictamente históricos. Creo que sería de utilidad intentar avanzar de nuevo en esta dirección.

La movilidad como opción segura entre los cazadores y recolectores

La mayoría de los argumentos expuestos comparten un supuesto común: el movimiento es algo que el hombre intenta suprimir y el sedentarismo es una condición deseada.³⁴ ¿Es ésta una suposición acertada? y, en caso afirmativo, ¿por qué? Desde la perspectiva de especies como la nuestra, que intentan conseguir un modo de vida seguro, ¿por qué la movilidad es negativa y, en cambio, el hecho de establecerse en un lugar es positivo?

Lo primero que se me ocurre es una observación empírica. Hace ya una década o más, tuvimos, mis estudiantes y yo, una serie de experiencias al trabajar y vivir con diversos pueblos nómadas: los esquimales de la región norte-central de Alaska, los aborígenes del

Desierto Central de Australia, los bosquimanos Kung de Botswana y los horticultores nómadas del Norte de México. Ninguno de estos pueblos creía que la movilidad fuera perjudicial; es más, en el caso de los cazadores y recolectores «puros» esta idea era bastante insana y por una simple razón. Según expresión de un anciano esquimal: «cuando estoy en un lugar desconozco lo que está pasando en otro». Prosiguió explicando que el llevar una vida segura dependía totalmente de acertar en la elección del próximo lugar a donde se dirigirían y las elecciones acertadas sólo eran posibles si se conocía lo que estaba ocurriendo a lo largo y ancho de una extensa zona en la que de hecho no se vivía. Era necesario controlar un territorio muy amplio, con el fin de poseer el suficiente conocimiento para tomar decisiones prudentes en función de los recursos constatados en este territorio.

Cuando los esquimales actuales se ven forzados (por diversos asuntos burocráticos) a permanecer en un lugar consideran que sufren una experiencia muy traumática. En la práctica, se hacen los perdidos y realizan largas excursiones por el territorio. A su regreso tienen muchas cosas que contar: cuántos rastros de alce vieron, dónde se hallan los ánades, si en un área determinada existen muchas reservas de leña, dónde se han producido incendios, si los hielos cubren los lagos, su grosor en los lagos donde pescan, etc. Toda esta información es crucial para poder saber cómo actuar en caso de cambios imprevistos, por ejemplo cuando los osos pardos localizan los escondrijos de carne y el alimento almacenado se pierde. Únicamente se podrá sobrevivir si se toman decisiones acertadas sobre los pasos a dar en un futuro inmediato, y ello será factible si se cuenta con la información necesaria sobre un amplia zona. Es evidente que la mayoría de los desplazamientos llevados a cabo por estos esquimales se realizaban no tanto por el hecho de disponer de comida, sino precisamente porque sí tenían reservas de alimentos. Cuando en un lugar se reúne una gran cantidad de alimento, siempre será posible volver a él. En tales circunstancias, realizar una gira e intentar conseguir los alimentos que corren peligro representa una medida de seguridad de escaso riesgo. De hecho, la mayor movilidad se produce cuando se cuenta también con una mayor cantidad de alimento. Y esta actitud difícilmente sugiere la puesta en práctica del principio del mínimo esfuerzo.

Observé un comportamiento similar entre los aborígenes del Desierto Central de Australia cuando me encontraba trabajando con un grupo en un área que ofrecía una gran densidad de caza: por ejemplo, durante una excursión de cuatro horas a pie contamos hasta 85 canguros. Es de suponer que, si la visión del Jardín del Edén es correcta, estos grupos se limitarían a permanecer allí y dedicarse a la caza de los canguros. Sin embargo, a pesar de que eran conscientes de que la abundancia de caza les podía proporcionar una seguridad total, tenían necesidad de realizar un viaje para observar el otro extremo del territorio, ya que hacía tiempo que no lo habían visitado; si algo les salía mal, podrían siempre volver a la situación segura ya conocida. Creo que todos los sistemas de cazadores y recolectores funcionan de esta manera. No permanecen en un lugar donde se encuentran localizados los recursos alimentarios, indigestándose a causa de un exceso de comida, sino que aprovechan estas circunstancias para trasladarse a otras áreas, la mayoría de las veces con el propósito de informarse y recolectar. Por tanto, me parece que para que un sistema se haga sedentario debe producirse un conjunto de circunstancias en las que una información de este tipo no sea ya de utilidad y la opción de trasladarse a territorios no ocupados deja de ser una alternativa realista.

Llegados a este punto, debo enfatizar, una vez más, la *escala* de los sistemas de caza y recolección: no todos son extensos, pero ninguno de ellos es realmente pequeño. Vimos en el capítulo 6 que los cazadores de caribú con los que estuve trabajando piensan en su territorio en términos del ciclo de una vida (aunque admito que estamos ante un caso extremo). Un grupo de tres docenas de personas utilizará, a lo largo de toda su vida, un área de aproximadamente 22.000 km². Se trata sin duda de un área grande, pero los hombres conocen mucho espacio: dónde están los escondrijos, los lugares adecuados para cruzar el río, los rastros de caza, etc. Durante mi trabajo de campo, por ejemplo, inventarié los útiles escondidos y posteriormente entrevisté a los cazadores de las dos bandas que operaban en el área, preguntándoles acerca de la ubicación de los utensilios; casi todos me proporcionaron una lista exacta de los útiles escondidos, que se encontraban dispersos en un área de aproximadamente 250.000 km². ¡Esta información no la poseían por ser sedentarios! De hecho, todo su sistema educativo tendía a proporcionarles información acerca de su espacio y también a darles una serie de opciones alternativas.

Es fácil comprender que en un espacio de estas dimensiones existen numerosas posibilidades alternativas para ser utilizadas en caso de que fallen los recursos de un microambiente concreto. Por ejemplo, en la zona central del norte de Alaska, en el año 1910, la población de caribúes fue dispersada violentamente. Unos forasteros relacionados con las operaciones de extracción de oro en el Yukon prendieron fuego a una serie de bosques, lo cual provocó que ardieran grandes extensiones de pasto de invierno (un área que los esquimales nunca habían visto), produciéndose un descenso catastrófico en la densidad de población del caribú. Pero los cazadores de caribú no se sintieron confundidos cuando vieron que su principal recurso de alimento había desaparecido: tenían diversas opciones –todas ellas implicaban desplazamientos– y sabían exactamente en qué consistía cada

una de ellas. Algunos se dirigieron al curso alto del río Colville y se dedicaron a preparar provisiones de pescado; otros, iniciaron la temporada de caza del carnero cimarrón en el valle Dietrich, una parte de su territorio en el que no estaban viviendo; otros, empezaron a competir con los indios athapaskan, intentando acceder a otro rebaño de caribúes que tenía un territorio de crianza y un terreno de pasto invernal diferentes; incluso algunos se dirigieron hacia la costa y se dedicaron a la caza de focas. No tuvieron necesidad de aprender ninguna de estas estrategias alternativas, pues ya conocían y habían experimentado todas las estrategias fundamentales de subsistencia que practicaban sus vecinos y podían Ejecutarlas perfectamente bien. Pero la forma de llegar a conocer estas otras opciones fue a través de la *movilidad*, *movilidad* que dio lugar a la acumulación de un banco de información que permitía seleccionar las alternativas.

Quizá debamos volver a nuestra pregunta inicial acerca de los orígenes de la agricultura, pero desde una perspectiva diferente. ¿Qué podía forzar a un grupo de gentes a pasar de un sistema basado en un *banco de información* (caza y recolección) a otro fundamentado en un *banco de labor* (agricultura)? Permanecer en un lugar para cuidar las plantas es un modo de ganarse la vida totalmente diferente a practicar las estrategias nómadas que acabo de reseñar. Creo que el apremio crítico debe haber sido algo que restó seguridad a la opción del nomadismo. Ello me conduce de nuevo a una serie de argumentos que planteé hace ya algunos años. Pese a que la idea parece no ser muy operativa en ciertas regiones, continúo, todavía, pensando que el crecimiento de la población tiene algo que ver con el problema.

El crecimiento de la población y las opciones de subsistencia de los cazadores-recolectores

El registro arqueológico nos indica que el amplio cambio que supuso el paso de la caza y recolección a la práctica de la agricultura es, básicamente, un fenómeno del período Pleistoceno Tardío. Si los argumentos, ya expuestos, que acreditan este hecho implican realmente la pérdida de las opciones de movilidad, como consecuencia de una concentración demográfica, tendremos que plantearnos la razón de que el crecimiento de la población haya afectado únicamente a un período tan reciente de la evolución de la humanidad. Estamos ante un tema del que se sabe muy poco, pero creo que nos hemos equivocado al suponer que las explicaciones que damos respecto a los acontecimientos ocurridos después de la aparición del hombre *sapiens sapiens*, hace aproximadamente 30.000 años, deben resultar, a su vez, operativas si las aplicamos a períodos anteriores. Como ya he sugerido en los capítulos 2 y 3, el hombre preactual puede haber sido muy distinto a nosotros, biológicamente y en su comportamiento.

Se sabe que cada especie tiene zonas en las que su reproducción es óptima: por ejemplo, el maíz crece mejor en Iowa que casi en cualquier otro lugar. ¿Por qué no tenía también que ocurrir lo mismo con los humanos, por ejemplo con los cazadores y recolectores? Para obtener una respuesta examiné la variación en la densidad de población de los cazadores y recolectores en los distintos medio ambientes del mundo. En definitiva, puedo decir que el resultado fue que las máximas densidades se daban aproximadamente a una biotemperatura media de la tierra (temperatura efectiva media)³⁵ de 14,4° C; es decir, en las zonas templadas (y no en los bosques tropicales o en el desierto). Parece ser, por tanto, que el hombre *sapiens sapiens* se reproduce mejor en las zonas templadas, algo que realmente dudo que ocurriera con el hombre *pre-sapiens*; el hombre primitivo no existió en dichas zonas, y el Neandertal no tuvo allí mucho éxito. Ello significa que las áreas más propicias para el potencial reproductor del hombre moderno se hallan en lugares de la zona templada.

Una vez que el hombre se instaló con este potencial en las zonas templadas debía producirse un reforzamiento de la población. El proceso se complicaría por las fluctuaciones climáticas habidas durante la época de las glaciaciones, que provocaron la extinción de ciertas poblaciones. Sin embargo, en algunos lugares el reforzamiento se produjo hasta el punto de empezarse a notar los efectos de este aumento de población. Esto es razonable en términos biológicos: parece que, en los trópicos, el principal mecanismo regulador es la mortalidad, mientras que en el Ártico desempeña esta función la fertilidad, y en las zonas templadas actúan ambos. Es interesante destacar que si comparamos las tasas de crecimiento de la población en lugares ecuatoriales del Nuevo y Viejo Mundo se observa que son mucho más rápidas en el primero de ellos que en el segundo, y el motivo hay que buscarlo en el hecho de que en el Nuevo Mundo no había organismos nativos patógenos. Cuando el hombre llegó al Nuevo Mundo ya estaba inmunizado contra estos organismos desarrollados en el Viejo Mundo; había pasado a través de un «filtro de enfermedad» que permitió que, al penetrar en las zonas ecuatoriales del Nuevo Mundo, se produjera un crecimiento de la población. Esto explica el desfase cronológico existente entre el desarrollo cultural de los cazadores y recolectores y las sociedades de estado, hecho que puede relacionarse tanto con la nutrición como con las tasas de crecimiento de la población, intrínsecamente distintas, observadas en diversos medio ambientes (aunque los mecanismos todavía se desconozcan). De todos modos, mi opinión es que no pode-

mos pensar en términos de un potencial reproductor *constante*, respecto al hombre, en todos los medio ambientes.

Si aceptamos que entre los cazadores y recolectores de ciertos medio ambientes tiene lugar un crecimiento de población perceptible, debemos preguntarnos, a la vez, qué tipo de efectos producirá este crecimiento en su estrategia normal de subsistencia. Tomemos como ejemplo la situación típica de un grupo de unas treinta personas que ocupan una extensión anual A a lo largo de unos diez años, siendo el total del área ocupada en el curso de la vida de un hombre de cinco veces, aproximadamente, la extensión A. El número de personas del grupo crece y, en consecuencia, más pronto o más tarde deben plantearse sus obligaciones de parentesco. Quizás el único problema es que hay demasiadas bocas que alimentar con las reservas de pescado disponibles y, a pesar de la ética de reciprocidad existente entre ellos, alguno se olvida de cumplir con la obligación de alimentar a un pariente. Una o dos familias se enfadan y deciden trasladarse a la próxima unidad anual B. Están en su territorio y tienen derecho a hacerlo, aunque en aquel momento todavía no vive nadie allí; en condiciones normales, todo el grupo se hubiera dirigido a dicho lugar para pasar otros cinco años o más; por tanto, este traslado segmentario es, en cierto sentido, prematuro. Cuando los recursos del territorio A empiezan a escasear, las personas que aún permanecen allí se marchan al territorio C, en lugar de dirigirse al B, porque todavía están enfadadas con sus parientes. En poco tiempo, pues, en lugar de un grupo de parentesco existen dos, ocupando ambos, simultáneamente y de forma legítima, diferentes partes de la extensión de terreno destinada al curso de una vida. En lugar de usar el territorio de una forma seriada, como ocurriría de no existir la presión demográfica, se producen tensiones dentro del sistema que tienden a separar y dividir a sus partes, dando como resultado la utilización del territorio como si se tratara del juego de «saltar y parar». Cuando el crecimiento de la población aumenta, se siguen produciendo roces (tengo algunos ejemplos interesantes documentados etnográficamente). El grupo que ocupa el territorio B podrá dirigirse al D, mientras que el que se halla en el C quizá se subdivida en dos grupos excluyentes, el E y el F. Cuando el grupo ubicado en D completa el ciclo y se dirige de nuevo a A, muchos de los recursos necesarios para vivir todavía no se habrán recuperado: en el Ártico, por ejemplo, los saucos que son utilizados como leña para el fuego necesitan unos 45 años para que puedan volver a ser utilizados. En condiciones normales, ello no representa ningún problema, ya que un grupo tarda en volver a ocupar un territorio por lo menos 40 años. Si retorna a los 12, evidentemente tendrá dificultades.

Una banda, a medida que la región se va colmando, cada vez contará con menos opciones para elegir el nuevo emplazamiento (o carecerá de ellas). Al llenarse la región de gente, se restringe la movilidad y la explotación de los recursos se concentra. La aglomeración, de hecho, impide el desarrollo normal de la estrategia de los cazadores y recolectores basada en la práctica de la movilidad como recurso de seguridad. Una de las varias e interesantes respuestas a este problema puede ser un aumento en las visitas interregionales por parte de los individuos (los grupos enteros ya no están en condiciones de trasladarse de una región a otra como hacían antes). Esto puede representar un intento tanto de superar los tiempos difíciles como de enseñar a los niños el conjunto del territorio, pero este intento es totalmente irreal, ya que los niños no tendrán en un futuro la oportunidad de trasladarse de un lugar a otro del territorio. Una respuesta mucho más significativa es la que se refiere a los *tipos* de recursos de alimento utilizados.

Existe una relación simple entre el tamaño del animal y la cantidad de espacio que requiere para mantenerse. El espacio necesario para alimentar a un animal, con un peso que oscila entre 55 y 135 kg, es bastante considerable (y en el Ártico es enorme). Si un cazador cuenta con un área de una extensión que oscila entre 20.000 y 25.000 km², probablemente estará en condiciones de matar alces y caribúes de forma normal. Si se ve restringido a un área de 80 km de longitud, seguramente podrá conseguir el caribú, suponiendo que su territorio coincida con una ruta migratoria; pero no podrá cazar alces, porque sus radios de acción son superiores –en mucho– a los del cazador. Este último, que anteriormente mataba alces y preparaba su carne para ser almacenada, debe contentarse ahora con animales de menor tamaño: ánades o pescado, o, en áreas costeras, incluso mariscos. En poco tiempo y a tenor de la disminución de su campo de acción, se ve progresivamente forzado a rebajar el tamaño de sus presas. Es inevitable que, finalmente, prescindan de los animales y se dedique a las plantas, porque éstas aparecen agrupadas en espacios de pequeñas dimensiones. A partir de aquí entran en juego estrategias muy diferentes. En primer lugar, existe la posibilidad de un cambio hacia especies de animales alternativos, a menudo acuáticos (realmente la primera respuesta a la necesidad de concentración observada en las zonas templadas parece ser que fue el hecho de dirigirse hacia los lugares con recursos acuáticos). En segundo lugar, la dependencia que implica el cuidado de las plantas va en aumento. En tercer lugar, y debido a que la población sigue creciendo (si se halla en un medio ambiente que ofrece opciones con posibilidades), la demanda del consumidor aumenta, pero ahora el espacio está limitado y es obligado establecer algún tipo de sistema de producción intensivo (es decir, la agricultura).

Desde el punto de vista metodológico, *el modelo de concentración* no es precisamente un modelo de fácil aplicación. ¿Cómo pueden los arqueólogos medir el crecimiento de la población o su concentración? En cierto sentido, la situación es bastante parecida a la de un médico que observa los síntomas e intenta determinar la enfermedad. Uno de los «síntomas» interesantes que nos puede proporcionar el modelo (la concentración es el hecho de que los intentos realizados por los cazadores, tendentes a conducir manadas o domesticar animales, debieron preceder a la domesticación de las plantas). En las secuencias arqueológicas de Perú, parece que se cumple este síntoma, ya que los camélidos y los conejillos de Indias aparecen unos 2.000 años antes que las plantas domesticadas. Asimismo, los trabajos realizados por Dexter Perkins y otros en el Próximo Oriente sugieren que en esta región las ovejas y cabras domesticadas preceden también a las plantas.³⁶ Algunos de estos hechos, que antes no podían tratarse de forma adecuada, empiezan a cobrar sentido.

Otro síntoma interesante lo constituye el inicio de un estilo de vida sedentario. Ya observé anteriormente que uno de los mayores contrastes entre el Viejo Mundo y Perú, por un lado, y Mesoamérica y Norteamérica, por el otro, reside en la diferencia existente entre la aparición histórica del sedentarismo y la evidencia del uso de plantas domesticadas en las áreas citadas en último lugar, las plantas domesticadas preceden, incluso durante un período de tiempo considerable, a la aparición de asentamientos estables, mientras que en las primeras áreas citadas ocurre lo contrario. Si aceptamos como probable que la proteína animal es importante, tanto a nivel nutritivo como de reproducción humana³⁷ la agricultura, por sí sola, *nunca* resolverá el problema de la concentración. Una alternativa de alimento que no sea vegetal, por ejemplo los recursos acuáticos³⁸ y la domesticación de animales, ayuda a intensificar la producción de alimento para uso humano que no sea vegetal. En tales condiciones, el paso al sedentarismo puede preceder a la adopción de la agricultura; ésta, aunque quizá sea muy importante por su contenido calórico, nunca podrá resolver el desequilibrio existente entre el alimento animal y el vegetal. En Mesoamérica y Norteamérica, así como en algunas regiones de la Europa templada, el aumento del sedentarismo potenciado por la explotación de recursos acuáticos parece haber precedido a la adopción de la agricultura. Por otro lado, en aquellos lugares donde no había alternativas acuáticas ni se domesticaba a los animales, la práctica de la agricultura seguía siendo una estrategia que proporcionaba calorías y la movilidad era el único medio de asegurar la adquisición de alimento animal a partir, principalmente, de los recursos terrestres. En estas circunstancias, el sedentarismo se impone, mucho después de la adopción de la agricultura, como estrategia de «apoyo» y en condiciones de concentración mucho mayores.

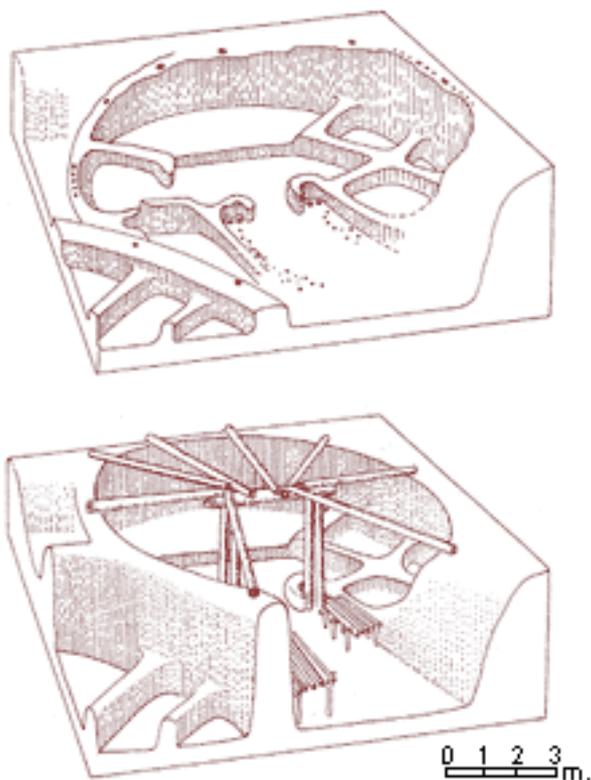
Otro síntoma es lo que Flannery³⁹ llama «revolución de amplio espectro», aunque, de hecho, se trata de una *depresión* de amplio espectro y no de una revolución. Los cazadores y recolectores, debido a su tendencia a concentrarse en una región, se vieron obligados a rebajar el tamaño de los animales de caza y a incrementar el número de espacios cada vez más reducidos donde producir los alimentos, compensando así la imposibilidad de poner en práctica las estrategias más especializadas que empleaban cuando ejercitaban la caza sin límites espaciales. Este cambio es, quizás, una de las mejores pistas que tenemos para conocer los procesos que tuvieron lugar en relación con los orígenes de la agricultura. Creo que no podremos usar como índice la relación entre la diversidad de especies y el tamaño de los animales hasta que no estemos en condiciones de predecir, con cierta exactitud, en qué momento de la secuencia arqueológica deberíamos observar los primeros signos de prácticas de labores intensivas. Respecto a la zona oriental de Norteamérica, estos procedimientos parecen operativos. Puede demostrarse, por ejemplo, que cualquier grupo de cazadores que se vio forzado a subsistir a base de moluscos, en una época del año tan temprana como febrero, se encontraba sólo a un paso de adoptar la agricultura. En otras palabras, en aquellos lugares donde la presión sobre los recursos es tan fuerte que llega a limitar las provisiones en otoño y hace, por otra parte, que la caza escasee en invierno de modo que únicamente pueden contar con los moluscos a principios de la primavera, se dan las circunstancias idóneas para que en poco tiempo se inicie el cultivo del maíz.

El desarrollo de las ideas que acabamos de exponer puede ser provechoso, pero debe hacerse una sugerencia adicional importante: todas estas teorías o modelos, ideados para que nos proporcionen una explicación acerca de por qué razón ocurren las cosas, no pueden contradecir de forma directa el registro arqueológico. La mayoría de las diversas teorías expuestas a lo largo de este capítulo otorgan distintos significados al hecho, arqueológicamente demostrado, de que con el paso del tiempo cada vez se utilizaron en mayor medida los recursos alimentarios menores y más localizados. Ya he puesto de manifiesto que Flannery se refiere a este modelo como la «revolución de amplio espectro», una respuesta de los cazadores que vivían fuera de su Jardín del Edén. Hassan, por su parte, cree que es resultado de la toma de conciencia de las ventajas que proporcionan los recursos seguros, surgidos a raíz de los cambios ocurridos en el medio ambiente. Cohen, en cambio, considera estos mismos hechos como evidencia de la relación establecida entre las

estrategias de subsistencia y la presión demográfica en general; es decir, que la disminución en la relación existente entre el alimento disponible y la demanda del consumidor como resultado un mayor uso de alimentos poco «apetecibles». Hayden, finalmente, opina que el mayor uso de recursos «escogidos» –aquellos que se reproducen rápida y abundantemente– tiene su origen en la sabiduría acumulada de las poblaciones que han sufrido una tensión continua e inexorable.⁴⁰ Yo mismo he argumentado aquí que estos hechos reflejan una táctica de refuerzo. La función de los mecanismos homeostáticos que tienden a mantener los grupos locales de cazadores-recolectores en agrupaciones pequeñas óptimas resulta operativo para cualquier grupo local en un territorio disminuido. A medida que se generan más grupos, las opciones locales de todos ellos disminuyen, forzándoles a usar intensivamente segmentos del hábitat cada vez más reducidos

Todas estas teorías, ideadas por los arqueólogos, no son sino meras formas de proporcionar distintos significados al mismo modelo empírico demostrable en el registro arqueológico; y estoy seguro de que es posible ofrecer muchas otras interpretaciones. No me cabe la menor duda, además, de que si se enuncian otros modelos empíricos (igualmente sujetos a interpretaciones ambiguas) se podrían desarrollar argumentos adicionales sobre otras causas del origen de la agricultura bastante distintas. ¿Cómo escoger entre todas estas interpretaciones alternativas de los mismos hechos? ¿Cómo decidir entre las diversas teorías y entre sus diferentes tendencias?

Vemos que en los casos que hemos ilustrado, las reglas para el conocimiento derivan generalmente de las teorías citadas. Es decir, el significado dado a las observaciones arqueológicas será *compatible* con los mecanismos asumidos de causalidad que conforman las teorías. Ello significa que cualquier apelación a los materiales empíricos del registro arqueológico representará simplemente un «argumento acomodaticio *post hoc*», que necesariamente apoya a la teoría. Si queremos salir de esta situación, totalmente insatisfactoria, debemos desarrollar un lenguaje apropiado y crear los instrumentos necesarios para medir las variables que observamos en el registro arqueológico; pero para ello debemos alcanzar cierta objetividad a la hora de evaluar las teorías.⁴¹ Ello significa que para poder hacer inferencias, la arqueología necesita desarrollar una Teoría de Alcance Medio⁴² que haya sido ideada y probada en contextos intelectuales apartados de las teorías sobre el comportamiento del pasado que intentamos evaluar. En general, la arqueología no ha sido capaz de darse cuenta de que para refutar o apoyar las teorías se requiere un cuerpo de técnicas de inferencia dotado de solidez, garantizado al margen de las teorías acerca de la dinámica del pasado.



Vista isomètrica i reconstrucció de la casa XVIIII del poblat de Mureybet III (Síria, vall de l'Eufrates; 9500-8700 a.C).

Atenció!

Les notes contenen referències bibliogràfiques en sistema americà abreujat (p.e.: Perkins 1964). Per obtenir la referència completa cal que consulteu la bibliografia general a les pàgines finals de l'obra original (262-273).

Notes

- 1) Darwin (1875).
- 2) Roth (1887).
- 3) Peake y Fleure (1927).
- 4) Childe (1928).
- 5) *Ibid.*, p. 2.
- 6) Hempel (1965).
- 7) Braidwood (1963).
- 8) Braidwood y Howe (1960).
- 9) Braidwood y Willey (eds.) (1962), p. 132-146.
- 10) Braidwood y Reed (1957).
- 11) Braidwood (1963), p. 110.
- 12) Higgs y Jarman (1969), Higgs (ed.) (1972, 1975).
- 13) Binford (1968 a). Aunque con ello anticipo argumentos que debatiré posteriormente en este capítulo, debo puntualizar que una aportación importante a estas ideas provino del concepto de pequeños «Jardines del Edén», que servían para concentrar a la población y ofrecían posibilidades para un crecimiento de la misma más seguro. En mi trabajo utilicé algunas de las suposiciones de mis predecesores y también argumentos que justificaran la fuerza selectiva a partir de la estructura dinámica de la población.
- 14) Dumond (1965), Boserup (1965).
- 15) Smith y Young (1972).
- 16) Flannery (1969).
- 17) Bender (1975), Bronson (1975), Cowgill (1975), Hassan (1974, 1979), Hayden (1981).
- 18) Véase la postura adoptada por Flannery (1973).
- 19) Beardsley (1956), p. 134.
- 20) Rick (1980).
- 21) Madsen (1979).
- 22) Perlman (1980).
- 23) Binford (1968 a).
- 24) Harlan (1967).
- 25) Flannery (1969).
- 26) Hassan (1977); también se debate el tema en Hassan (1981), en especial p. 213-214.
- 27) Carece de sentido considerar la posibilidad de *asegurar* y de *predecir* como características del medio ambiente fácilmente reconocibles [véase Hassan (1977). Hayden (1981)]: ambas son propiedades de los procedimientos tácticos y no características del medio ambiente. A partir del momento en que se posee la información necesaria sobre un medio ambiente, prácticamente cualquier recurso se convierte en predecible (y, por tanto, seguro). Los que Hayden describe como seguros recursos «r-seleccionados» son precisamente aquellos que pueden ser explotados con una mínima información acerca del medio ambiente, puesto que tienden a ser estacionarios y a estar

reunidos en zonas; es curioso que éstos sean los mismos recursos que, según Hayden, el hombre explota a medida que se hace más «conocedor» de su medio ambiente.

28) Nicderberger (1979).

29) MacNeish (1964, 1971, 1972). Esta importante observación era conocida por Flannery (1973) y Bender (1978), aunque Hassan (1981), en su trabajo, la ignoraba. Hassan (1981) duda hubiera postulado que estos modelos sobre la producción de alimentos son aplicables sólo a Palestina, y que cada una de las áreas restantes requieren explicaciones particulares.

30) Por ejemplo Hayden (1981), p. 544, dice: «Parece evidente que en situaciones de igualdad, los cazadores-recolectores adoptarán estrategias que impliquen el mínimo movimiento».

31) Bender (1978), p. 207.

32) Bennett (1976 b), p. 848.

33) Collen (1977).

34) Véanse las notas 19 y 28.

35) Bailey (1960).

36) Perkins (1964); cf. Reed (1969).

37) Binford y Chasko (1976); para una mayor información sobre este punto de vista, véase Lee (1972).

38) Osborn (1977) intenta demostrar que los recursos acuáticos no constituyen «Jardines del Edén». Yesler (1980) reconoce que existe un problema histórico: si los recursos acuáticos deben ser considerados como «Jardines del Edén», ¿por qué las poblaciones primitivas aparentemente no lo descubrieron? Sin embargo, cita a los cazadores-recolectores costeros como ejemplos de adaptación a lugares excepcionalmente productivos, y considera que dichos lugares eran más frecuentes en el pasado. Su sugerencia de que el aumento de sedentarismo en tales emplazamientos va emparejando a una mayor diversidad de recursos guarda relación con la noción de la «revolución de amplio espectro».

39) Flannery (1965).

40) Las referencias, aparecen en las notas 17, 26, 33 y 39.

41) Éste fue el tema de una conferencia pronunciada durante mi estancia en Gran Bretaña (Binford, 1981 c), que no ha sido incluida en el presente volumen.

42) Binford (1977 a), p. 7.

- La segona és la traducció al català de l'article del matrimoni J. i M.C. Cauvin titulat "Néolithisation"² i publicat a l'*Encyclopaedia Universalis* (1992, vol. 16, pàg. 155, París). És un text epistemològic, en què s'oposen els conceptes de neolític i neolitització i es considera que el segon és més operatiu per al prehistoriador.

⁽²⁾Neolitització

Jacques i Marie-Claire Cauvin

[Entre claudàtors, hi ha aclariments del consultor.]

El terme de "neolitització", com el de "neolític" que apareix a partir del 1856 (J. Lubbock) dins la literatura arqueològica, fa referència per la seva etimologia a un canvi tecnològic: l'aparició en els utilatges prehistòrics de la pedra polida (*neos lithos*, nova pedra), oposada a la pedra tallada, exclusiva coneixença de la humanitat "paleolítica". Ràpidament, "Neolític" serveix per a designar una transformació més global, a mesura que els arqueòlegs que treballen a Europa constaten altres canvis solidaris amb el primer: uns de tecnològics, com l'aparició de la ceràmica i, de manera més general, una certa diversificació dels

utilitatges; d'altres de natura social (agrupaments humans en poblats) o de natura econòmica (iniciis de l'"economia de producció", és a dir de l'agricultura i de la ramaderia).

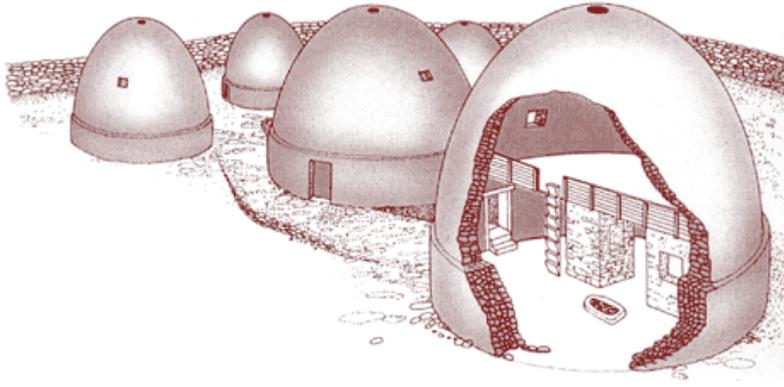
Al 1930, V. Gordon Childe parla de "revolució neolítica", i la particular precocitat del Pròxim Orient en aquest domini el porta a designar el Creixent Fèrtil com a lloc original del començament d'aquesta revolució, que, suposadament, des d'una perspectiva difusionista, s'hauria expandit poc a poc a través de les regions limítrofes, amb els decalatges cronològics normals d'un procés del centre cap a la perifèria. També és a Gordon Childe a qui remunta la tendència, encara viva entre molts investigadors, a considerar un d'aquests canvis, l'economia de producció, com a fonamental i base de tots els altres.

Al llarg d'aquests darrers vint anys, en els quals els arqueòlegs han vist desenvolupar-se la complexitat de llur matèria en concordança amb llurs progressos metodològics i amb la diversificació geogràfica de les seves recerques, aquestes teories s'han revelat inaplicables sense correccions substancials. Si bé hi ha una certa difusió del Neolític a partir del Pròxim Orient, aquesta no sembla afectar més que al contorn de la Mediterrània, i el seu contingut exacte posa problemes. La primacia de l'economia de producció dins la gènesi del procés és qüestionada tant a l'Àfrica sahariana, on els agrupaments humans i les mutacions tecnològiques semblen precedir-la, com al mateix Pròxim Orient, on la constitució de poblats encara no "productors" s'ha revelat com el primer fenomen aparegut i com allò que va crear les condicions socioculturals favorables per a l'eclosió d'altres invencions.

Una certa cacofonia teòrica subsistirà mentre els investigadors no es posin d'acord sobre el contingut a donar al concepte de Neolític, i l'acceptin o el rebutgin segons llurs pròpies definicions. Cal reservar aquest terme a les cultures que presenten *tots* els caràcters enunciats més amunt? En aquest cas només funciona per a la major part dels Neolítics europeus [perquè a Europa el Neolític arriba "sencer", per difusió directa (colonització) o "de la idea"], mentre que s'aplica només a la fase final de la neolitització del Pròxim Orient i de l'Àfrica sahariana, regions on aquests caràcters van apareixent en ordre dispers [doncs en aquests llocs el procés és autòcton]. Cal, seguint la moda anglosaxona, reservar-lo a les poblacions d'agricultors i/o de ramaders? Això suposaria l'exclusió de totes les primeres cultures africanes post-paleolítiques [que presenten poblats i ceràmica abans que agricultura i ramaderia; cf. tema 4], tanmateix considerades per d'altres com neolítiques. I què en fem dels agrupaments en poblats preagrícoles de Síria-Palestina, on fan fallida tots els altres caràcters significatius però que constitueixen una primera etapa que condiciona les següents?

El que importa, doncs, és no tant el concepte de Neolític, el qual, en sentit ple, només designa el final d'un procés, com el de neolitització, el qual insisteix en la mateixa dinàmica d'aquest procés i admet la diversitat de vies particulars. Si pels països mediterranis aquesta neolitització resta concebuda essencialment com una aportació exterior, ja que existeix una influència del Pròxim Orient, els documents africans i pròximorientals (i encara més els del continent americà i de l'Àsia oriental) obliguen a contemplar una concepció policentrista i a preguntar-se quin "denominador comú" explica, en absència de tot contacte i en condicions ecològiques potser força diferents, una evolució tan similar de la humanitat, en diversos punts del globus.

L'estat actual de la investigació no proporciona una resposta definitiva. L'estudi de les neolititzacions autòctones (és a dir no influenciades) de l'Àfrica i del Pròxim Orient posa però l'accent en els agrupaments humans que esdevenen cada cop més importants, sedentaris o no, creant un medi social favorable a invencions tècniques diverses, i en un control diferent i més ben organitzat del medi. Aquesta organització implicaria, a més o menys llarg termini, l'economia de producció pròpiament dita. La recerca actual sembla doncs orientar-se vers les lleis de maduració interna de les societats humanes per tal d'explicar la profunda però progressiva transformació que està a l'origen de la humanitat actual.



El poblat de Khirokitia (Xipre), del VI mil·lenni aC.

- La tercera, "La revolució dels símbols"³, molt breu, ha estat elaborada pels consultors de l'assignatura i és una síntesi d'algunes de les idees que Jacques Cauvin defensa en el seu llibre *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture. La révolution des symboles au Néolithique* (1997, París: Éditions du CNRS), sobre els canvis en l'imaginari i en l'univers religiós del neolític.

(3) La revolució dels símbols

Al Pròxim Orient, l'art figuratiu del període que va del 10.000 al 9000 aC, és a dir durant els episodis coneguts amb el nom de Khiamià i Mureybet, etapes de transició vers l'anomenat Neolític Preceràmic A i, per tant, anteriors a l'aparició de l'economia agrícola, reflecteix una mutació determinant, que ha estat definida per J. Cauvin com a "Revolució dels símbols". Durant el Khiamià (10.000-9500 aC), les excavacions arqueològiques han proporcionat nombroses figuretes fetes en pedra calcària que són representacions femenines esquemàtiques. Una mica més tard, però encara abans de l'aparició de l'economia agrícola a la vall de l'Èufrates, el jaciment de Mureybet va proporcionar vuit figuretes femenines, en pedra o terra cuita, tant naturalistes com esquemàtiques, que ressalten netament el sexe. No hi ha figures masculines, i les representacions zoomorfes, molt abundants en etapes anteriors, quasi desapareixen. En aquest marc simbòlic, cal fer una excepció: la representació del brau, especialment de cranis i cornamentes, que també evidencien una dimensió simbòlica. Per tant, en un context encara de caça i recol·lecció, però immediatament anterior a la seva transformació, la Dona i el Brau són les dues representacions simbòliques dominants a la Mediterrània oriental, paper que conservaran durant tot el Neolític.

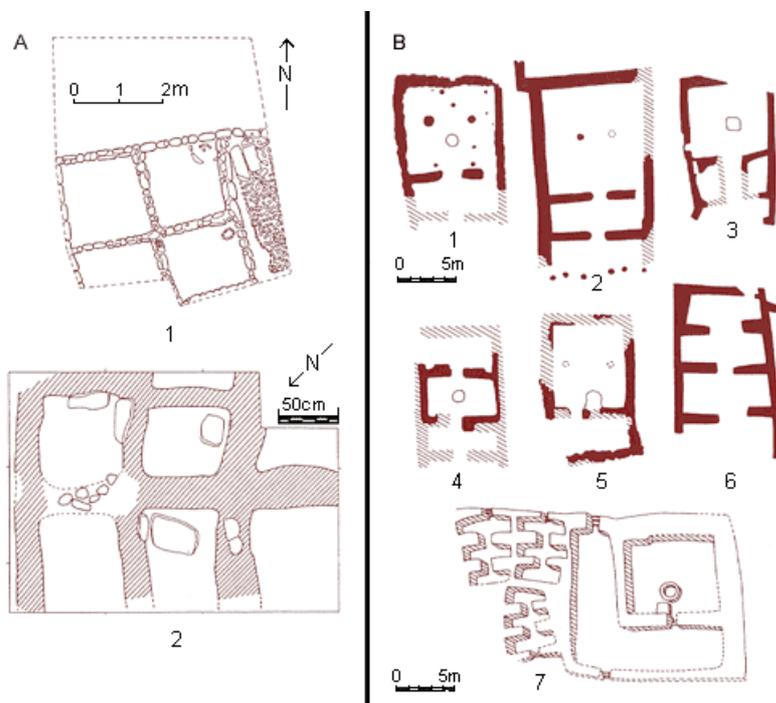
En efecte, les representacions femenines es multipliquen ràpidament al llarg de tot el Neolític del Pròxim Orient, però el seu context econòmic serà ja l'agricultura. Així per exemple, al VIIè mil·lenni, a la civilització de Çatal Hüyük a Anatòlia, Dona i Brau són les representacions predominants, i es manifesten en conjunts arquitectònics excepcionalment ben conservats, on a les estatuetes s'afegeixen alt relleus i pintures murals. Es tracta de la representació d'una deessa: els alt relleus femenins apareixen en els murs nord o oest dels santuaris domèstics, amb els braços i les cames estesos, infantant a braus, els cranis dels quals semblen emanar d'ella. D'altres animals, carnívors, poden afegir-se a aquesta imageria. James Mellaart, l'excavador de Çatal Hüyük, ha destacat l'atmosfera funerària d'aquestes representacions, la Deessa Mare regnant també sobre la mort, la fecunditat, la maternitat, el domini de les bèsties salvatges. Cal assenyalar que la representació del brau és una constant a Çatal Hüyük. En diversos frescos l'animal és envoltat d'homes armats en moviment, representats a una escala molt més petita. Es tracta de les primeres escenes conegudes de taumomàquia.

Així doncs, durant el Neolític al Pròxim i Mig Orient es detecta una "ideologia" única organitzada entorn a dos símbols clau: un de femení, que no és només un símbol de fecunditat, sinó un veritable personatge mític, concebut com a Ésser Suprem i Mare universal, com a deessa coronant el sistema religiós. L'altre, encarnat pel Brau, és masculí, i apareix a Çatal Hüyük subordinat a la Deessa per una relació de filiació, amb un rang de segona figura suprema. Aquest univers imaginari comença a establir-se a mitjans del Xè mil·lenni aC entre els darrers caçadors i recol·lectors del Khiamià del Llevant. És el període en el qual podrien produir-se els primers assaigs de domesticació de cereals. Es tracta d'un canvi simbòlic, d'una transformació mental que no s'ha de fer derivar, seguint un esquema clàssic, d'una transformació prèvia en la infraestructura material. Però quina ha estat la relació que uneix aquesta revolució simbòlica amb l'economia de producció? Podem

atribuir als canvis en les estructures de l'imaginari un valor suficientment dinàmic per a engendrar els canvis econòmics i materials? Dit d'altra manera: en quina mesura aquest conjunt de canvis econòmics i materials és manifestació de les mutacions en l'imaginari?

Des del final del període de Mureybet i durant el Neolític Preceràmic destaca un altre tret cultural: el desenvolupament i la difusió de l'arquitectura rectangular. Què significà el pas del cercle al rectangle dins la planta de les habitacions? La resposta es troba en variables diverses. En primer lloc, poden existir raons de pura conveniència tecnològica o utilitària: les primeres cases són construccions senzilles, sovint semisoterrades, simples fosses, la forma de les quals és normal que sigui circular o oval; també s'ha dit que les comunitats nòmades o seminòmades utilitzen més la planta circular, mentre que la planta rectangular caracteritzaria els poblats agrícoles plenament sedentaris. Però aquestes explicacions s'adeqüen malament al neolític del Pròxim Orient. Molts grans poblats agrícoles mantenen la casa rodona. També s'ha defensat la utilitat de la casa rectangular per a adjuntar noves peces i per a la divisió interna de l'espai d'habitat. Però aquestes subdivisions també apareixen en cases circulars i, a més, es coneixen casos de juxtaposicions de cèl·lules rodones entorn d'un pati o tancat. A més, la planta pluricel·lular i la planta rectangular no van forçosament lligades. D'altra banda, determinades cultures del VIIè mil·lenni mantenen deliberadament la planta circular (per exemple en el poblat de Khirokitia a Xipre: vegeu la figura 2).

Cal doncs cercar altres explicacions, i el simbolisme de les formes geomètriques n'aporta algunes. Com diu Mircea Eliade, el simbolisme cosmològic de l'habitació es documenta en nombroses societats de discurs "mític". De manera més o menys manifesta l'habitació és considerada com a una *imago mundi*. En el llenguatge universal de les formes simples, i segons M. Eliade, els neolítics no serien una excepció. El cercle (o l'esfera) designa a la vegada allò que transcendeix l'home (el sol, el cosmos, "Déu"), i allò que es refereix a la fecunditat i a la intimitat. Per contra, el rectangle requereix de la iniciativa humana per a existir i denota allò concret, allò realitzat. A un nivell imaginari elemental, la corba és femenina, mentre que els trets lineals i angulosos són masculins. La generalització de l'hàbitat a l'aire lliure i el pas a la planta rectangular significarien un encadenament tècnic, però també mental: l'hàbitat quadrangular testimoniarà una actitud mental diferent, i significaria una forma nova, artificial, preconcebuda.



1) Les primeres estructures rectangulars conegudes a la vall mitjana de l'Eufrates, del IX mil·lenni aC.
2) Plantes de cases anomenades *pieh houses* del neolític preceràmic B (7500-6500 aC) de diversos jaciments del Llevant sud.

La quarta i la cinquena són de Mircea Eliade i tracten sobre la religiositat de les societats agràries.

- La quarta, "El descubrimiento de la agricultura"⁴, procedeix de la seva *Historia de las creencias y de las ideas religiosas (De la prehistoria a los misterios*

de Eleusis, 1978, vol. I, cap. II. Madrid: Ed. Cristiandad). El 1999 va ser reeditat per Paidós, Barcelona, col·lecció Orientalia). Es tracta d'una veritable història de les religions que segueix l'esquema diacrònic convencional. [Nota important: el primer paràgraf recull algunes dades sobre la neolitització avui superades (el llibre és dels anys setanta): la sedentarització no ha precedit necessàriament l'agricultura i, com hem vist, l'agricultura i la ramaderia tampoc no són necessàriament anteriors a la ceràmica (al Sàhara i la vall del Nil és tot el contrari).

(4) El descubrimiento de la agricultura

Mircea Eliade

11) "Domesticación" de las plantas alimenticias. Mitos del origen

Desde 1960 sabemos que el establecimiento de aldeas precedió a la invención de la agricultura. Lo que Gordon Childe llamó "revolución neolítica" se produjo gradualmente entre los años 9000 y 7000 a. C. Sabemos también que, contrariamente a lo que se creía hasta hace poco, el cultivo de las gramíneas y la domesticación de los animales son anteriores a la fabricación de la cerámica. La agricultura propiamente dicha, es decir, el cultivo de los cereales, se desarrolló en el Sudoeste asiático y en la América Central. Los cultivos basados en la reproducción vegetativa de tubérculos, raíces y rizomas parecen tener su origen en las húmedas llanuras tropicales de América y del Sudeste asiático.

Aún no conocemos bien la relación entre los cultivos de cereales y de tubérculos. Algunos etnólogos se inclinan a considerar el primero como posterior al segundo; otros, por el contrario, estiman que representa una imitación pobre de la verdadera agricultura, que sería el cultivo de los cereales. Uno de los raros indicios precisos al respecto se debe a las excavaciones practicadas en América del Sur. En las llanuras de Rancho Peludo, Venezuela, y de Momil, Colombia, han aparecido vestigios de un cultivo de mandioca por debajo del nivel correspondiente al cultivo del maíz, lo que significa que el primero es anterior¹⁸. Recientemente ha aparecido una nueva prueba que lo confirma también en Tailandia: en una caverna (la "Gruta de los Fantasmas") se han exhumado guisantes cultivados, habas y raíces de plantas tropicales; el análisis por el método del radiocarbono arroja fechas en torno al año 9000 a. C.¹⁹.

Es inútil insistir en la importancia del descubrimiento de la agricultura para la historia de la civilización. Al convertirse en *productor* de sus alimentos, el hombre tuvo que modificar su comportamiento ancestral. Ante todo hubo de perfeccionar su técnica para la medida del tiempo, descubierta ya durante el Paleolítico. Ya no bastaba asegurar la exactitud de algunas fechas futuras con ayuda de un calendario lunar rudimentario. En adelante, el cultivador no tenía más remedio que elaborar numerosos planes con mayor o menor anticipación al momento de ponerlos por obra, pues se veía obligado a realizar en un orden preciso una serie de actividades complejas con vistas a obtener un resultado lejano y, sobre todo al principio, jamás seguro: la cosecha. Por otra parte, el cultivo de las plantas imponía una distribución del trabajo orientada conforme a principios completamente distintos a los que habían regido anteriormente, pues la responsabilidad principal en cuanto a asegurar los medios de subsistencia recaía ahora sobre las mujeres.

No menos importantes fueron las consecuencias del descubrimiento de la agricultura para la historia religiosa de la humanidad. La domesticación de las plantas ocasionó una situación existencial antes inimaginable, y, en consecuencia, provocó unas creaciones y una inversión de valores que modificaron radicalmente el universo espiritual del hombre preneolítico. Analizaremos en seguida esta "revolución religiosa" inaugurada por el triunfo del cultivo de los cereales. De momento, recordemos los mitos que explican el origen de los dos tipos de agricultura. Conociendo la forma en que los agricultores explicaban la aparición de las plantas alimenticias se llega a conocer al mismo tiempo la justificación religiosa de sus comportamientos.

La mayoría de los mitos de los orígenes ha sido recogida entre poblaciones primitivas que practican el cultivo de los tubérculos o el de los cereales. En las culturas más evolucionadas, esos mitos resultan mucho más raros y con frecuencia han sufrido reinterpretaciones. Un tema muy difundido explica que los tubérculos y los árboles de frutos comestibles (el cocotero, el platanero, etc.) habrían nacido de una divinidad inmóvil. El ejemplo más famoso procede de Ceram, una isla de Nueva Guinea: del cuerpo descuartizado y enterrado de una doncella semidivina, Hainuwele, brotaron plantas hasta entonces des-

conocidas, y en primer lugar los tubérculos. Este asesinato primordial cambió por completo la condición humana, pues en virtud del mismo se introdujeron la sexualidad y la muerte, las instituciones religiosas y sociales que aún permanecen en vigor. La muerte violenta de Hainuwele no es tan sólo una muerte "creadora", sino que además permite a la diosa estar siempre presente en la vida de los hombres y también en su muerte. Los hombres, al nutrirse de las plantas brotadas del cuerpo de la diosa, se nutren en realidad de la sustancia misma de la divinidad.

No vamos a insistir en la importancia de este mito de los orígenes para la vida religiosa y la cultura de los paleocultivadores. Baste decir que todas las actividades responsables (ceremonias de la pubertad, sacrificios de animales o sacrificios humanos, canibalismo ceremonias funerarias, etc.) constituyen propiamente hablando una rememoración del asesinato primordial²⁰. Es significativo que el cultivador relacione con un asesinato el trabajo, actividad pacífica por excelencia, que le asegura el subsistir; en las sociedades de cazadores, por el contrario, la responsabilidad de la matanza de animales se atribuye a *otro*, a un "extranjero". Se comprende la actitud del cazador: teme la venganza del animal abatido (más exactamente, de su "alma") o trata de justificarse ante el Señor de los animales. En cuanto a los paleocultivadores, el mito del asesinato primordial justifica con seguridad los ritos cruentos como el sacrificio humano y el canibalismo, pero resulta difícil precisar su contexto religioso inicial.

Un tema mítico análogo explica el origen de las plantas nutritivas –tubérculos y cereales– como excrecencias de la divinidad o de un antepasado mítico. Cuando los beneficiarios descubren la fuente, siempre renovada, de los alimentos, le dan muerte, pero, siguiendo sus propios consejos, despedazan el cuerpo y entierran los fragmentos, de los que más tarde brotan plantas nutritivas y otros elementos necesarios para la agricultura, como aperos agrícolas, gusanos de seda, etc.²¹

La significación de estos mitos es evidente: las plantas nutritivas son sagradas, puesto que proceden del cuerpo de una divinidad (pues sus excrecencias forman también parte de la sustancia divina). Al alimentarse, el hombre come, en última instancia, el cuerpo de un ser divino. *La planta nutritiva no está "dada" en el mundo*, como el animal. Es el resultado de un dramático acontecimiento primitivo, en este caso el *resultado de un asesinato*. Más adelante veremos las consecuencias de estas teologías en torno al alimento.

El etnólogo alemán A. E. Jensen estimaba que el mito de Hainuwele pertenece específicamente a los cultivadores de tubérculos. En cuanto a los mitos relativos al cultivo de los cereales, ponen en escena un robo primordial: los cereales existen, pero en el cielo, celosamente guardados por los dioses; un héroe civilizador sube al cielo, se apodera de algunos granos y los regala a los hombres. Jensen clasifica estas dos series de mitos como de "tipo Hainuwele" y de "tipo Prometeo", relacionándolos respectivamente con las civilizaciones de los paleocultivadores de tubérculos y de los agricultores propiamente dichos, que serían los cultivadores de cereales²². La distinción es ciertamente real. Sin embargo, por lo que se refiere a los dos tipos de mitos de los orígenes, es menos rígida de lo que pensaba Jensen, pues hay bastantes mitos que explican la aparición de los *cereales* a partir de un ser primordial inmolado. Añadamos a esto que en las religiones de los agricultores también se considera divino el origen de los cereales; el regalo de los cereales a los hombres se relaciona frecuentemente con una hierogamia entre el dios del cielo (o de la atmósfera) y la Tierra Madre, o con un drama mítico que implica la unión sexual, la muerte y la resurrección.

12) La mujer y la vegetación. Espacio sagrado y renovación periódica del mundo

La primera, y seguramente la más importante consecuencia del descubrimiento de la agricultura provoca una crisis de valores entre las gentes del Paleolítico: las relaciones de carácter religioso con el mundo animal son suplantadas por lo que podríamos designar como la *solidaridad mística entre el hombre y la vegetación*. Si los huesos y la sangre habían representado hasta entonces la esencia de la sacralidad de la vida, en adelante ésta tomará cuerpo en la esperma y la sangre. Por otra parte, la mujer y la sacralidad femenina pasan a primer plano. Teniendo en cuenta que las mujeres desempeñaron un cometido decisivo en la domesticación de las plantas, se convierten en propietarias de los campos cultivados, con lo que su posición social se refuerza y se crean unas instituciones características, como, por ejemplo, la matrilocación, por la que el marido queda obligado a vivir en la casa de su esposa.

La fertilidad de la tierra y la fecundidad de la mujer se solidarizan; en consecuencia, las mujeres se convierten en responsables de la abundancia de las cosechas, pues ellas son las que conocen el "misterio" de la creación. Se trata de un misterio religioso que rige el origen de la vida, el proceso de la alimentación y la muerte. El suelo fértil se asimila a la mujer. Más tarde, después del descubrimiento del arado, el trabajo agrícola se asimila al acto sexual²³. Pero antes, durante siglos, la Tierra Madre paría sin ayuda

alguna, por partenogénesis. El recuerdo de este misterio sobrevive incluso en la mitología olímpica (Hera concibe sin concurso viril y da a luz a Hefesto, a Ares) y se transparenta en numerosos mitos y creencias populares sobre los hombres que nacen de la tierra, el parto en el suelo, el gesto de depositar en tierra al recién nacido, etc.²⁴. El hombre, nacido de la tierra, retorna a su madre al morir. "Arrástrate hacia la tierra, tu madre", exclama el poeta védico (*Rigveda*, X, 18,10).

Ciertamente, la sacralidad femenina y maternal no era desconocida durante el Paleolítico, pero el descubrimiento de la agricultura reforzó sensiblemente su poder. La sacralidad de la vida sexual, y en primer lugar de la sexualidad femenina, se confunde con el enigma milagroso de la creación. La partenogénesis, el *hieros gamos* y la orgía ritual expresan, en planos distintos, el carácter religioso de la sexualidad. Un simbolismo complejo, de estructura antropocósmica, asocia la mujer y la sexualidad a los ritmos lunares, a la Tierra (asimilada a la matriz) y a lo que hemos de llamar el "misterio" de la vegetación. Un misterio que exige la "muerte" de la semilla para asegurarle un nuevo nacimiento aún más maravilloso por el hecho de que se traduce en una sorprendente multiplicación. La asimilación de la existencia humana a la vida vegetal se expresa mediante imágenes y metáforas tomadas del drama vegetal (la vida es como la flor del campo, etcétera). Este conjunto de imágenes ha nutrido la poesía y la reflexión filosófica durante milenios y guarda aún toda su "verdad" para el hombre contemporáneo.

Todos estos valores religiosos, que son secuela de la invención de la agricultura, se fueron articulando progresivamente al correr del tiempo. Los hemos recordado ya desde este momento para poner de relieve el carácter específico de las creaciones mesolíticas y neolíticas. Continuamente nos tropezaremos con ideas religiosas, con mitologías y representaciones rituales solidarias del "misterio" de la vida vegetal. Porque la creatividad religiosa fue suscitada no por el fenómeno empírico de la agricultura, sino por el misterio del nacimiento, de la muerte y del renacer identificado en el ritmo de la vegetación. Las crisis que ponen en peligro la cosecha (inundaciones, sequías, etc.) se traducirán, para ser mejor entendidas, aceptadas y superadas, en dramas mitológicos. Estas mitologías y estas representaciones rituales que de ahí se derivan dominarán durante milenios el panorama de las civilizaciones del Próximo Oriente. El tema mítico de los dioses que mueren y resucitan se sitúa entre los más importantes. En algunos casos, estas representaciones arcaicas darán origen a nuevas creaciones religiosas (por ejemplo, Eleusis, los misterios greco-orientales).

Las culturas agrícolas elaboran lo que podríamos llamar una *religión cósmica*, en que la actividad religiosa se centra en torno al misterio central: *la renovación periódica del mundo*. Al igual que la existencia humana, los ritmos cósmicos se expresan en términos tomados de la vida vegetal. El misterio de la sacralidad cósmica se simboliza en el Árbol del Mundo. El universo se concibe como un organismo que ha de ser renovado periódicamente o, mejor dicho, todos los años. La "realidad absoluta", el rejuvenecimiento, la inmortalidad, se suponen accesibles a ciertos privilegios bajo la forma de un fruto o de una fuente que mana al pie de un árbol²⁵. Se supone que en el Centro del Mundo hay un Árbol cósmico que une las tres regiones cósmicas, pues hunde sus raíces en el infierno, mientras que con sus ramas toca el cielo.²⁶

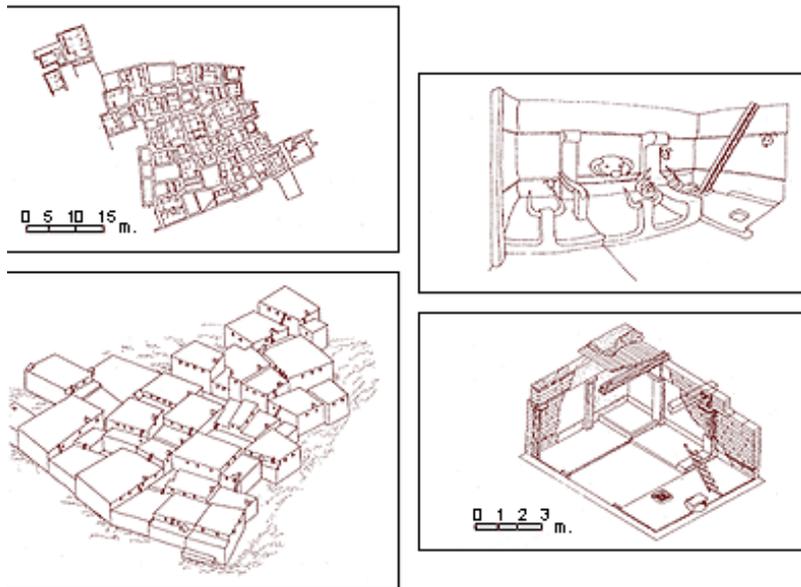
Si el mundo tiene que ser renovado periódicamente, habrá que reiterar ritualmente la cosmogonía cada vez que se celebre el Año Nuevo. Este complejo mítico-ritual está atestiguado en el Próximo Oriente y entre los indoiranios. Pero también lo encontramos entre las sociedades de cultivadores primitivos, que prolongan en cierto sentido las concepciones religiosas del Neolítico. La idea fundamental —renovación del mundo mediante la reiteración de la cosmogonía— es desde luego más antigua, preagrícola. La hallamos, con las inevitables variantes, entre los australianos y en numerosas tribus de América del Norte²⁷. Entre los paleocultivadores y los agricultores, el complejo mítico-ritual del Año Nuevo implica el retorno de los muertos; en la Grecia clásica, entre los antiguos germanos y en Japón sobreviven ceremonias análogas.

La experiencia del tiempo cósmico, especialmente en el marco de los trabajos agrícolas, termina por imponer la idea del *tiempo circular* y del *ciclo cósmico*. El mundo y la existencia humana se valoran en términos de la vida vegetal, y de ahí que el ciclo cósmico se conciba como la repetición indefinida del mismo ritmo: nacimiento, muerte, renacer. En la India posvédica, esta concepción se formulará conforme a dos doctrinas solidarias: la de los *ciclos (yuga)* que se repiten hasta el infinito y la de la transmigración de las almas. Por otra parte, las ideas arcaicas articuladas en torno a la renovación periódica del mundo serán reasumidas, reinterpretadas e integradas en numerosos sistemas religiosos del Próximo Oriente. Las cosmologías, las escatologías y los mesianismos que dominarán durante dos milenios el Oriente y el mundo mediterráneo hundirán sus raíces en las concepciones del Neolítico.

Igual importancia han tenido las *valoraciones religiosas del espacio*, es decir, ante todo de la vivienda y de la aldea. Una existencia sedentaria organiza el "mundo" de manera muy distinta de como lo hace una vida nómada. Para el agricultor, el "mundo verdadero" es el espacio en que vive: la casa, la aldea, los campos de cultivo. El "Centro del Mundo" es el lugar consagrado por los ritos y las plegarias, pues de ese modo es como llega a establecerse la comunicación con los seres sobrehumanos. Ignoramos la significación religiosa que podían atribuir a sus casas y aldeas los neolíticos del Próximo Oriente. Lo único que sabemos es que, a partir de un determinado momento, construían altares y santuarios. Pero en China es posible reconstruir el simbolismo de la casa neolítica, pues hay continuidad o analogía con ciertos tipos de vivienda de Asia del Norte y del Tíbet. En la cultura neolítica del Yang-chao había unas pequeñas construcciones circulares (de unos 5 metros de diámetro), con postes para soportar la techumbre y alineados en torno a un hoyo central que servía de hogar. Es posible que la techumbre estuviera provista de un agujero por encima del hogar para la salida de humos. Esta vivienda tendría, en materiales duros, la misma estructura que la yurta de los mongoles de nuestros días.²⁸ Ahora bien, conocemos el simbolismo cósmico que se atribuye a la yurta y a las tiendas de las poblaciones norasiáticas: el cielo se concibe como una inmensa tienda sostenida por un poste central; el poste de la tienda y la abertura superior para la salida de humos se asimilan respectivamente al "Poste del Mundo" y al "Agujero del Cielo", la estrella polar²⁹; también se da el nombre de "Ventana del Cielo" a la abertura. Los tibetanos designan la abertura del techo de sus casas con el nombre de "Fortuna del Cielo" o "Puerta del Cielo".

El simbolismo cosmológico de la vivienda está atestiguado en numerosas sociedades primitivas. De forma más o menos manifiesta, la vivienda es considerada una *imago mundi*. De ello encontramos ejemplos a todos los niveles culturales, y no hay razón para pensar que los primeros neolíticos del Próximo Oriente serían la excepción, sobre todo teniendo en cuenta que el simbolismo cosmológico de la construcción tendrá en aquella zona el desarrollo más rico. La separación de la vivienda en zonas reservadas a cada uno de los sexos (costumbre atestiguada ya en el Paleolítico) tenía probablemente una significación cosmológica. Las divisiones que aparecen en las aldeas de cultivadores corresponden en general a una dicotomía a la vez clasificadora y ritual: cielo y tierra, masculino y femenino, etc., pero también expresan la realidad de unos grupos ritualmente antagónicos. Como veremos en muchas ocasiones, los combates rituales entre dos grupos antagónicos desempeñan un papel importante, sobre todo en las representaciones del Año Nuevo. Lo mismo si se trata de la reiteración de un combate mítico, como ocurre en Mesopotamia, que si se intenta simplemente representar el enfrentamiento de dos principios cosmogónicos (invierno/verano; día/noche; vida/muerte), la significación profunda es siempre la misma: el enfrentamiento, las justas, los combates despiertan, estimulan o aumentan las fuerzas creadoras de la vida. Esta concepción biocosmológica, verosímelmente elaborada por los agricultores neolíticos, conocerá al correr del tiempo numerosas reinterpretaciones y hasta deformaciones. Resulta difícil reconocerla, por ejemplo, en ciertos tipos de dualismo religioso.

No pretendemos haber enumerado todas las creaciones religiosas suscitadas por el descubrimiento de la agricultura. Nos ha bastado poner de manifiesto la fuente común, en el Neolítico, de algunas ideas que conocerán su pleno desarrollo a veces milenios más tarde. Hemos de añadir a esto que la difusión de la religiosidad de estructura agraria tuvo como resultado, a pesar de innumerables variaciones e innovaciones, la constitución de cierta unidad fundamental que todavía hoy hace que parezcan próximas entre sí unas sociedades rurales tan distantes unas de otras como las del Mediterráneo, la India o China.



El famós poblat neolític de Çatal Hüyük, a l'Anatòlia meridional.

Notes

18) David R. Harris, *Agricultural Systems, Ecosystems and the origin of Agriculture*, en *The Domestication and Exploitation of Plants and Animals*, 12.

19) William Solheim, *Relics from Two Diggings indicate Thais were the First Agrarians*: «New York Times» (12 de enero de 1970).

20) Cf. M. Eliade, *Aspects du mythe*, 132ss.

21) Cf. Atsuhiko Yoshida, *Les excréments de la Déesse et l'origine de l'agriculture*.

22) Cf. Ad. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild eines fruDen Kultur*, 35ss; del mismo autor *Mito y culto entre los pueblos primitivos*, 187ss.

23) Véanse ejemplos en mi *Tratado de historia de las religiones II*, 29ss.

24) Cf. *Ibid.*, 18ss; *Mythes, rêves et mystères*, 218ss

25) Cf. *Tratado II*, 48ss.

26) Esta es la expresión más frecuente del *axis mundi*, pero es probable que el simbolismo del eje cósmico sea anterior a las civilizaciones agrícolas o haya surgido independientemente de ellas, puesto que aparece en ciertas culturas árticas.

27) Véanse ejemplos en M. Eliade, *Aspects du mythe*, 58ss. Los australianos no conocen, propiamente hablando, una cosmogonía; en lugar de ésta tienen la "formación del mundo" por unos seres sobrehumanos, que equivale a su "creación"; cf. *Religions australiennes*, 55ss.

28) R. Stein, *Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient*, 168. Ver, *ibEdetn*, otro tipo de habitación neolítica china, las construcciones cuadradas o rectangulares semisubterráneas y provistas de escaleras descendentes.

29) M. Eliade, *Le chamanisme*, 213.

- La cinquena, "La agricultura y los cultos de la fertilidad⁵", és el capítol IX del *Tratado de historia de las religiones* d'Eliade (1981, cap. IX. Madrid: Ed. Cristiandad. El 1999 va ser reeditat per Paidós, Barcelona). És, potser, la seva obra més emblemàtica, en la qual exposa i descriu la seva concepció de la "morfolgia del que és sagrat".

(5) La agricultura y los cultos de la fertilidad

Mircea Eliade

Cap. IX

Ritos agrarios

La agricultura revela de una manera más dramática el misterio de la regeneración vegetal. Tanto en el ceremonial como en la técnica agrícola, el hombre interviene directamente; la vida vegetal y lo que hay de sagrado en la vegetación no le resultan ya algo externo, sino que toma parte en ello, manejándolo, conjurándolo. Para el hombre "primitivo", la agricultura no es –como no lo es ninguna otra actividad esencial– una simple técnica profana. Por referirse a la vida y procurar el incremento prodigioso de la vida presente en los granos, en la lluvia y en los genios de la vegetación, la agricultura es ante todo un ritual. Así lo fue en sus orígenes y la situación sigue siendo la misma en las actuales sociedades agrarias, incluso en las regiones más civilizadas de Europa. El labrador penetra y se integra en una zona rica en sacralidad. Sus gestos, su trabajo se cargan de graves consecuencias, porque se realizan dentro de un ciclo cósmico y porque el año, las estaciones, el verano y el invierno, la época de la siembra y de la recolección fortifican sus propias estructuras y adquieren cada una un valor autónomo.

Debemos llamar la atención desde un principio sobre la importancia que el tiempo, el ritmo de las estaciones, adquiere para la experiencia religiosa de las sociedades agrarias. El labrador no sólo está metido en zonas sagradas "espaciales" –la gleba fecunda, las fuerzas activas de las semillas, de los brotes y las flores–, sino que su trabajo está integrado y ordenado por un conjunto temporal, por la rueda de las estaciones. Esta solidaridad de las sociedades agrarias con los ciclos temporales cerrados explica muchas de las ceremonias relacionadas con la expulsión del "año viejo" y la llegada del "año nuevo", con la expulsión de los "males" y la regeneración de los "poderes", ceremonias que aparecen por doquier en simbiosis con los ritos agrarios. Se va precisando la coherencia y aumentando la eficacia de los ritmos cósmicos. Como consecuencia de este prolongado trato con la gleba y las estaciones, empieza a apuntar una concepción optimista de la existencia; la muerte aparece como un simple cambio provisional de manera de ser; el invierno no es nunca definitivo, puesto que tras él viene una regeneración total de la naturaleza, una manifestación de formas nuevas e infinitas de la vida; nada muere realmente, todo vuelve a integrarse en la materia primordial y descansa en espera de una nueva primavera. Sin embargo, esta concepción serena, consoladora, no excluye el drama. Ninguna valorización del mundo que esté fundada en el ritmo, en el eterno retorno, puede evitar los momentos dramáticos; vivir ritualmente los ritmos cósmicos significa ante todo vivir entre tensiones múltiples y contradictorias.

El trabajo agrícola es un rito no sólo porque se realiza sobre el cuerpo de la tierra madre y porque desencadena las fuerzas sagradas de la vegetación, sino además porque implica la inserción del labrador en ciertos períodos de tiempo benéficos o nocivos, porque es una actividad que lleva consigo peligros (por ejemplo, la ira del espíritu que era dueño del terreno antes de ser desbrozado), porque presupone una serie de ceremonias, de estructura y de origen diverso, encaminadas a promover el crecimiento de los cereales y a justificar el gesto del labrador; finalmente, porque introduce al labrador en un dominio que, en cierto modo, está bajo la jurisdicción de los muertos, etc. Sería imposible resumir los grupos más importantes de creencias y de ritos relacionados con la agricultura. Este problema ha sido abordado muchas veces desde Mannhardt y Frazer hasta Rantasalo, J.J. Meyer y Waldemar Liungman. Nos contentaremos con presentar aquí los ritos y las creencias más significativas, refiriéndonos preferentemente a las zonas mejor estudiadas.

Sacrificios humanos

Tanto la costumbre de rociar y de tirar al agua al representante de la vegetación como la de quemar el maniquí de paja y esparcir sus cenizas por los campos están muy difundidas. Todos estos actos tienen un sentido ritual preciso y forman parte de un escenario dramático que se ha conservado intacto en ciertas regiones y que es lo único que podrá hacernos comprender el ceremonial agrario. En Suecia, por ejemplo, si una mujer extranjera entra en la era, se la ata con paja y se la llama la "mujer del trigo". En Vendée, este papel lo desempeña la granjera; envuelta en pajas, se la lleva hacia la trilladora y se le hace meter debajo; después, se la saca del montón de espigas y se procede al trillado, pero a la mujer se la manta como si fuera ella el trigo que hay que aventar. La identidad entre el "poder" de los cereales y su representante humano, en este caso, es completa; la granjera va pasando simbólicamente por todo el proceso dramático del trigo, cuyo "poder", concentrado en la última gavilla, pasa por una serie de ritos destinados a regenerarlo y a aplacarlo.

En otras muchas regiones de Europa se amenaza de muerte, bromeando, al extranjero que se acerca a un campo que se está segando o a una era en la que se está trillando. En

otros lugares se le muerde la punta de los dedos, se le acerca una hoz al cuello, etc. En algunas regiones de Alemania, los segadores atan al extranjero, el cual tiene que pagar una cantidad como rescate. La acción se acompaña de cánticos, en los que la intención está bien clara; en Pomerania, por ejemplo, el jefe de los segadores se expresa así:

*Los hombres están dispuestos,
las hoces están curvadas,
el trigo está grande y pequeño.
¡Vamos a segar al caballero!*

Y en el distrito de Stettin: "Golpearemos al visitante / con nuestras espadas desnudas, / con las que pelamos campos y praderas". Lo mismo se hace con el extranjero que se acerca a una era: se le coge, se le ata y se le amenaza.

Es probable que todo esto sean reminiscencias de un conjunto ritual que implicaba un sacrificio humano real. Sin embargo, esas reminiscencias no significan que todas las sociedades agrarias, en las que hoy esta en vigor la costumbre de atar y amenazar con la muerte al extranjero cogido junto al campo en siega, hayan practicado antaño el sacrificio humano en el momento de la recolección. Es probable que todas estas ceremonias agrícolas se difundieran por el mundo a partir de ciertos centros (Egipto, Siria, Mesopotamia) y que muchos pueblos no asimilaran más que fragmentos de los conjuntos originarios. Ya en la antigüedad clásica, el "sacrificio humano" por la recolección no era más que un vago recuerdo de tiempos ya muy lejanos. Así, por ejemplo, una leyenda griega menciona a un bastardo del rey frigio Midas, Lityerses, conocido por su fabuloso apetito y por la pasión con que gustaba de recoger la mies. A todo extranjero que casualmente pasaba junto a su campo, Lityerses lo agasajaba y luego lo llevaba al campo y le obligaba a segar con él. Si no le aventajaba en el trabajo, Lityerses lo ataba a una gavilla, le cortaba la cabeza con la hoz y tiraba su cuerpo en el campo. Por último, Hércules retó a Lityerses, le ganó, le cortó la cabeza con su hoz y tiró el cuerpo al río Meandro, lo cual hace suponer que Lityerses hacía lo mismo con sus víctimas. En efecto, es probable que muchos siglos antes los frigios practicaran un sacrificio humano por la recolección; hay indicios de que este sacrificio era frecuente también en otras regiones del Mediterráneo oriental.

Sacrificios humanos de los aztecas y los khonds

En varias sociedades tenemos pruebas de sacrificios humanos para favorecer las cosechas; por ejemplo, en ciertas tribus de América Central y del Norte, en algunas regiones de África, en ciertas islas del Pacífico y en muchas poblaciones dravídicas de la India. Nos limitaremos, para hacer más clara la comprensión de la estructura de estos sacrificios humanos, a citar pocos ejemplos, pero con bastante detalle.

Sahagún nos ha dejado una descripción detallada de los ritos del maíz entre los aztecas de México. En cuanto brotaba la planta, se iba a los campos "a buscar al dios del maíz", esto es, un brote que se llevaba a la casa y al que se hacían ofrendas de alimentos exactamente igual que si se tratara de una divinidad. Por la noche se llevaba la planta al templo de la diosa de las subsistencias, Chicomecoatl, y en él se reunían las muchachas, que llevaban cada una un haz de siete espigas de maíz de la cosecha anterior envueltos en papel rojo y rociados de caucho. El nombre de este haz, *chicomolotl* (la espiga séptuple), designaba también a la diosa del maíz. Las muchachas eran de tres edades distintas: niñas, adolescentes y mayores, personificando sin duda de una manera simbólica las etapas del crecimiento del maíz, y llevaban los brazos y las piernas cubiertos de plumas rojas, el color de las divinidades del maíz. Esta ceremonia, cuyo propósito era únicamente honrar a la diosa y bendecir mágicamente la cosecha recién brotada, no necesitaba sacrificio. Sólo tres meses más tarde, cuando la cosecha estaba ya madura, se decapitaba a una muchacha, que representaba a la diosa del maíz nuevo, Xilonen; con este sacrificio se inauguraba el uso alimenticio, profano, del nuevo maíz, lo cual hace suponer que se trataba más bien de un sacrificio de primicias. Sesenta días más tarde, al terminar la recolección, tenía lugar un nuevo sacrificio. Una mujer, que representaba a la diosa Toci, "nuestra madre" (la diosa del maíz recolectado y utilizado), era decapitada e inmediatamente desollada. Un sacerdote se envolvía en su piel, y un trozo de la piel del muslo era llevado al templo de Cinteotl, el dios del maíz, donde otro personaje se hacía con él una máscara. Durante algunas semanas se le trataba como si fuera una recién parida, porque probablemente el sentido del rito era que Toci, una vez muerta, renacía en su hijo, el maíz seco, en los granos que iban a servir de alimento durante todo el invierno. Venía después toda una serie de ceremonias: desfilaban los guerreros (porque Toci, como muchas divinidades orientales de la fecundidad, era también diosa de la guerra y de la muerte), se ejecutaban danzas y, al final, el rey, seguido de todo su pueblo, lanzaba contra el personaje que representaba a Toci todo lo que encontraba a mano e inmediatamente se retiraba. Parece ser que Toci se convertía al final en un *caprus emissarius* que cargaba con los pecados de toda la comunidad y se los llevaba consigo al ser expulsada; el personaje que representaba el papel llevaba la piel hasta un castillo de la frontera y allí la colgaba con los brazos abiertos. Allí se llevaba siempre la máscara de Cinteotl. En otros pueblos

americanos, como, por ejemplo, los pawnees, el cuerpo de la muchacha sacrificada era despedazado y los trozos se enterraban en los campos. Esta costumbre de despedazar el cuerpo y repartirlo por los surcos aparece también en ciertas tribus de África.

Pero el ejemplo que mejor se conoce de sacrificio humano agrícola es el que practicaba, hasta mediados del siglo XIX, una tribu dravídica de Bengala, los khonds. El sacrificio se ofrecía a la diosa de la tierra, Tari Pennu o Bera Penu, y la víctima, a la que se llamaba meriah, era o comprada o nacida de padres que a su vez habían servido de víctima. Los sacrificios tenían lugar en fiestas periódicas o en circunstancias excepcionales, pero las víctimas eran siempre voluntarias. Los meriahs vivían bastante felices durante largos años, estando como estaban considerados como seres consagrados; se casaban con otras "víctimas" y recibían como dote una parcela de terreno. Diez o doce días antes del sacrificio se cortaba el pelo de la víctima y la muchedumbre asistía a la ceremonia, ya que el sacrificio, según la creencia de los khonds, se ofrecía en provecho de la humanidad entera. Venía después una orgía indescriptible —cosa que vamos a encontrar en muchas fiestas relacionadas con la agricultura y la fecundidad de la naturaleza— y se conducía al meriah, procesionalmente, desde el pueblo al lugar del sacrificio, que generalmente era un bosque en el que nunca se hubiera utilizado el hacha. Allí se le consagraba; ungido con manteca derretida y cúrcuma, engalanado con flores, el meriah parecía identificarse con la divinidad: el pueblo se apretujaba en torno suyo para tocarle, y las alabanzas que le dirigían apenas se distinguían de la adoración. La masa bailaba alrededor de la víctima al son de la música, y dirigiéndose a la tierra, exclamaba: "¡Dios, te ofrecemos este sacrificio; concédenos buenas cosechas, buenas estaciones y buena salud!". Después, dirigiéndose a la víctima: "¡Te hemos comprado, no te hemos cogido a la fuerza ahora te sacrificamos según la costumbre y no cae sobre nosotros por ello ningún pecado!". Las orgías, suspendidas durante la noche, vuelven a empezar a la mañana siguiente y duran hasta el mediodía, en que todo el mundo se congrega de nuevo en torno al meriah para asistir al sacrificio. Había distintas maneras de darle muerte: drogado con opio, se le ataba y se le machacaban los huesos, o bien se le estrangulaba, se le cortaba en pedazos, se le quemaba a fuego lento sobre brasas encendidas, etc. Lo importante es que todos los asistentes y todos los poblados que han enviado un representante a la fiesta reciban una parte del cuerpo sacrificado. El sacerdote reparte cuidadosamente los pedazos, que se envían en el acto a los distintos poblados, donde se los entierra en los campos, con un determinado ritual. El resto, especialmente la cabeza y los huesos, se incineran y sus cenizas se esparcen también sobre la gleba con vistas a asegurar una buena cosecha. Cuando las autoridades británicas prohibieron los sacrificios humanos, los khonds sustituyeron al meriah por determinados animales (macho cabrío, búfalo).

Sacrificio y regeneración

Hay que buscar el sentido de estos sacrificios humanos en la teoría arcaica de la regeneración periódica de las fuerzas sagradas. Esta claro que todo rito o escenario dramático que persigue la regeneración de una "fuerza" es, a su vez, la repetición de un acto primordial de tipo cosmogónico que tuvo lugar *ab initio*. El sacrificio de regeneración es una "repetición" ritual de la creación. El mito cosmogónico implica la muerte ritual (es decir, violenta) de un gigante primordial, de cuyo cuerpo se hicieron los mundos, brotaron las hierbas, etc. Lo que ante todo se vincula a tal sacrificio es el origen de las plantas y de los cereales; hemos visto que las hierbas, el trigo, la vid, etc., brotaron de la sangre y de la carne de una criatura mítica sacrificada ritualmente "en los comienzos", "en aquel tiempo". De hecho, el sacrificio de una víctima humana para la regeneración de la fuerza manifestada en la cosecha se propone la repetición del acto de la creación que dio la vida a los granos. *El ritual reproduce la creación*; la fuerza activa de las plantas se regenera por una suspensión del tiempo y un retorno al momento inicial de la plenitud cosmogónica. El cuerpo despedazado de la víctima coincide con el cuerpo del ser mítico primordial que dio vida a los granos por su despedazamiento ritual.

Tal es, por así decirlo, el escenario ideal originario de todo sacrificio humano o animal practicado con intención de fortificar e incrementar la cosecha. El sentido inmediato y más evidente es sencillamente la regeneración de la fuerza sagrada que actúa en la cosecha. La fecundidad es en sí misma una realización y, por tanto, algo en que se agotan todas las posibilidades que hasta entonces eran virtuales. El hombre "primitivo" vive con la constante ansiedad de ver que se agotan las fuerzas útiles que le rodean. El miedo a que el sol se apague definitivamente durante el solsticio de invierno, a que la luna no vuelva a salir, a que la vegetación desaparezca, etc., le ha atormentado durante millares de años. Ante cualquier manifestación del "poder", la misma ansiedad se apodera de él: ese poder es precario, puede agotarse. Su ansiedad se hace particularmente patética ante las manifestaciones periódicas del "poder", como la vegetación, cuyo ritmo tiene momentos de extinción aparente. Y la ansiedad parece agudizarse aún más cuando la disgregación de la "fuerza" parece deberse a una intervención del hombre: recolección de las primicias, cosecha, etc. En estos casos se ofrecen sacrificios llamados "primicias"; el ritual reconcilia al hombre con las fuerzas activas de los frutos y le otorga la facultad de poder consumirlos sin riesgo. Esos ritos señalan a la vez el comienzo del nuevo año, es decir, de un nuevo

período de tiempo "regenerado". Los cafres de Natal y los zulúes celebran después de las fiestas del año nuevo un gran baile en el kraal del rey, en el curso del cual se cuecen toda clase de frutos en un fuego nuevo encendido por los magos en cacharros también nuevos que sólo sirven para esta ceremonia. Sólo después que el rey ha hecho comulgar a todos los asistentes con las primicias cocidas, se inicia la consumición de los frutos como alimento. Entre los indios creek, el ritual de la ofrenda de las primicias coincide con el de purificación y expulsión de todos los males y pecados. Se apagan todos los fuegos y los sacerdotes encienden uno nuevo por frotamiento; todo el mundo se purifica con un ayuno de ocho días, ingiriendo vomitivos, etc. Sólo cuando el año ha sido así "renovado" se concede el permiso de consumir los granos cosechados.

En esos rituales de primicias se distinguen varios elementos constitutivos: 1) el peligro que acompaña a la consumición de toda nueva cosecha, ya sea porque se corre el riesgo de agotar la especie vegetal en cuestión, ya sea porque el que la consume se expone a atraerse las represalias de la "fuerza" que reside en los frutos; 2) la necesidad de eliminar este peligro consagrando ritualmente las primicias; 3) mediante la purificación previa ("expulsión de los males", tipo *caprus emissarius*) y la regeneración de la comunidad; 4) esta regeneración se efectúa por la "renovación del tiempo", es decir, por el retorno de un tiempo puro, primordial (cada nuevo año es una nueva creación de tiempo). Hemos visto cómo, entre los aztecas, la expulsión del año viejo, y con el de todos los males y pecados, tiene lugar al mismo tiempo que el sacrificio ofrecido a la diosa del maíz. Su escenario dramático comprende desfiles militares, luchas expresadas en forma mímica, etc., que encontramos también en otras ceremonias agrarias (por ejemplo, en los antiguos rituales osíricos).

Los muertos y las simientes

La agricultura, como técnica profana y como forma de culto, interfiere con el mundo de los muertos en dos planos distintos. El primero es la solidaridad con la tierra; los muertos, como las semillas, se entierran, entran en una dimensión cósmica que sólo a ellos les es accesible. Por otra parte, la agricultura es por excelencia una técnica de la fertilidad, de la vida que se reproduce multiplicándose, y los muertos se sienten especialmente atraídos por ese misterio del renacer, de la palingenesia y de la incesante fecundidad. Semejantes a los granos enterrados en la matriz telúrica, los muertos esperan su vuelta a la vida bajo una nueva forma. Por eso se acercan a los vivos, sobre todo en los momentos en que la tensión vital de las colectividades llega al máximo, es decir, en las llamadas fiestas de la fertilidad, cuando las fuerzas genéticas de la naturaleza y del grupo humano son evocadas, desencadenadas, exacerbadas por los ritos, por la opulencia y por la orgía. Las almas de los muertos están sedientas de plétora biológica, de excesos orgánicos, porque ese desbordamiento vital compensa la pobreza de su sustancia y las proyecta en la corriente impetuosa de las virtualidades y de los gérmenes.

El banquete colectivo representa precisamente esta concentración de energía vital; por consiguiente, tanto en las fiestas agrícolas como en las conmemoraciones de los muertos, se impone un banquete, con todos los excesos que implica. Antiguamente, los banquetes se celebraban junto a la tumba misma, para que el muerto pudiera disfrutar del exceso de vitalidad desencadenado junto a él. En la India, la ofrenda por excelencia a los muertos eran las judías, que al mismo tiempo eran consideradas como un afrodisíaco. En China, el lecho conyugal estaba emplazado en el rincón más oscuro de la vivienda, en el lugar en que se conservaban las semillas, encima de donde estaban enterrados los muertos. El vínculo entre los antepasados, las cosechas y la vida erótica es tan estrecho, que los cultos funerarios, agrarios y genéticos se entremezclan, a veces hasta fundirse totalmente. En los pueblos nórdicos, "Jul" era la fiesta de los muertos y, a la vez, una exaltación de la fertilidad, de la vida. En esta fiesta se celebraban copiosos festines y con frecuencia se celebraban bodas y se cuidaban las tumbas.

Los muertos vuelven en esos días para tomar parte en los ritos de fertilidad de los vivos. En Suecia, las mujeres guardan un trozo de pastel de boda en el cofre de la dote, para que las entierren con él en el momento de su muerte. Asimismo, tanto en los países nórdicos como en China se entierra a las mujeres con su traje de boda. El "arco de honor" bajo el que pasan los novios el día de la boda es idéntico al que se levanta en el cementerio para recibir al muerto. El árbol de Jul (originario del norte, al que sólo se dejaban las hojas de la copa, "maj") figura tanto en las bodas como en los entierros. No es necesario mencionar una vez más los matrimonios *post mortem*, reales o simbólicos, sobre los que volveremos en otro lugar y cuyo sentido debe buscarse en el deseo de proporcionar al difunto una condición vital óptima y una plenitud genética.

Si los muertos buscan las condiciones espermáticas y germinativas, no es menos verdad que los vivos necesitan de los muertos para defender sus siembras y proteger sus cosechas. Además, mientras los granos permanecen enterrados, están bajo la jurisdicción de los muertos. La "tierra madre" o la gran diosa de la fertilidad controla por igual el destino de las semillas y el de los muertos. Pero a veces éstos están más próximos al hombre, y el

labrador se dirige a ellos para que bendigan y apoyen su trabajo. (El negro es el color de la tierra y de los muertos). Hipócrates dice que los espíritus de los muertos hacen crecer y germinar las semillas, y el autor de los *Geopónica* sabe que los vientos (es decir, las almas de los muertos) dan vida a las plantas y a todas las cosas. En Arabia es el dueño del campo el que siega la última gavilla, llamada "el viejo", que se entierra en una tumba mientras se pide con oraciones que "el trigo renazca de la muerte a la vida". Entre los bambaras, al derramar el agua sobre la cabeza del cadáver, momentos antes de llenar la fosa, se implora: "¡Que los vientos —soplen del norte o del sur, del oeste o del este— nos sean benéficos! ¡Danos lluvia! ¡Concedéndonos una cosecha abundante!". Durante la siembra, los finlandeses entierran en el campo huesos de muerto (traídos del cementerio, al que se vuelven a llevar después de la recolección) u objetos que hayan pertenecido a algún difunto. Si no disponen de una cosa ni de otra, cogen simplemente tierra del cementerio o de un cruce de caminos por el que hayan pasado muertos. En Alemania existe la costumbre de esparcir por el campo, con las semillas, tierra de una tumba reciente o paja sobre la que haya fallecido alguien. La serpiente, animal funerario por excelencia, protege las cosechas. En primavera, al comenzar las siembras, se ofrecen sacrificios a los muertos para proteger y cuidar la cosecha.

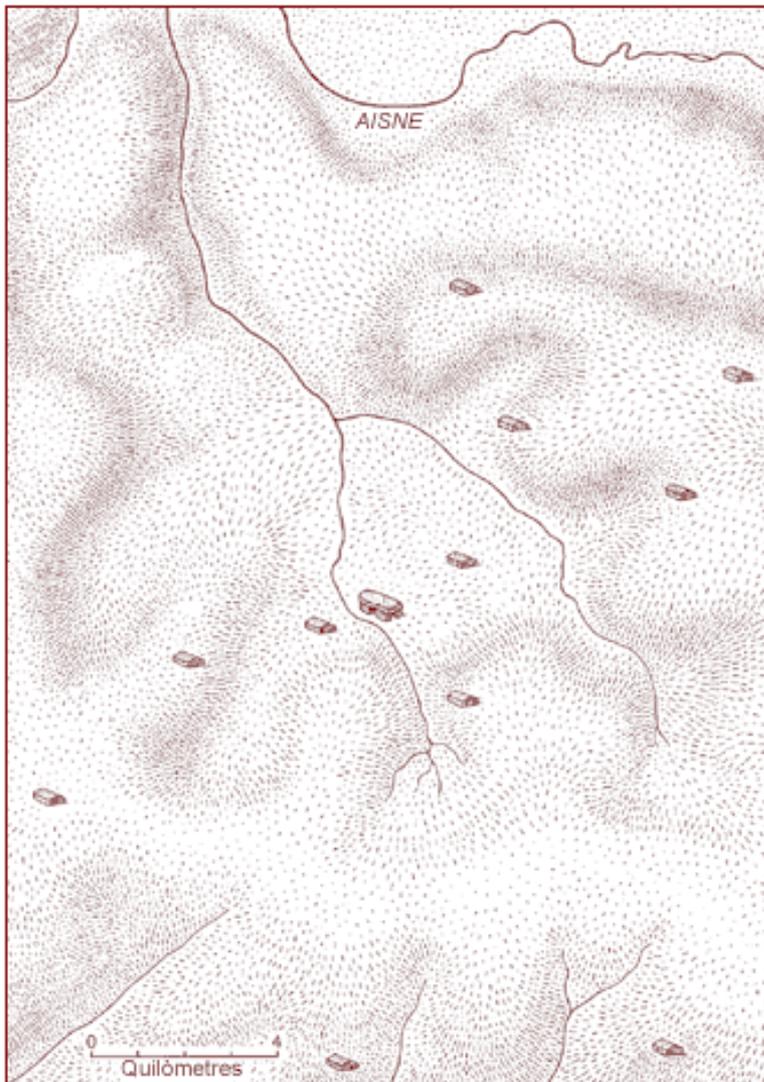
Divinidades agrarias y funerarias

La solidaridad de los muertos con la fertilidad y la agricultura aparece aún más clara al estudiar las fiestas o las divinidades relacionadas con uno de estos dos conjuntos culturales. La mayoría de las veces, las divinidades de la fertilidad telúrico-vegetal se convierten también en divinidades funerarias. (...)

Mística agraria y soteriología

Es preciso subrayar la estructura soteriológica de la mística agraria incluso en sus formas no orgiásticas. La vida vegetal, que se regenera por su desaparición aparente (las semillas enterradas), constituye a la vez un ejemplo y una esperanza; les puede ocurrir lo mismo a los muertos y a las almas de los hombres. Verdad es que el espectáculo de esta regeneración rítmica no le está "dado" al hombre, no se ofrece directamente a su contemplación; pero no por eso deja de ser, en las creencias arcaicas, un hecho producido gracias a los ritos y a las acciones humanas. La regeneración *se obtiene* por gestos mágicos, por la gran diosa, por la presencia de la mujer, por la fuerza del eros y por la colaboración del cosmos entero (la lluvia, el calor, etc.). Más aún, todo esto es posible tan sólo en tanto en cuanto es una repetición del gesto primordial, repetición obtenida por la hierogamia, por la regeneración del tiempo (el "año nuevo") o por la orgía que reactualiza el régimen caótico arquetípico. Nada se obtiene sin esfuerzo, el hombre no puede ganarse la vida más que trabajando, es decir, actuando conforme a las normas: repitiendo los gestos primordiales. Por consiguiente, las esperanzas que el ejemplo de la vegetación hace concebir al hombre de la civilización agrícola están desde un principio orientadas hacia el *gesto*, hacia el *acto*. El hombre puede tener esperanza en la regeneración si procede de una cierta manera, si actúa conforme a ciertos modelos. El acto, el rito, es indispensable. No olvidemos este detalle cuando estudiemos los misterios antiguos, porque no es sólo que hayan conservado vestigios de ceremonias agrarias, sino que no hubieran podido organizarse en religiones iniciáticas si no hubieran tenido detrás de sí una larga prehistoria de mística agraria, es decir, si el espectáculo de la regeneración periódica de la vegetación no hubiera revelado, muchos siglos antes, la solidaridad del hombre y la simiente, la esperanza de una regeneración obtenida después de la muerte y por la muerte.

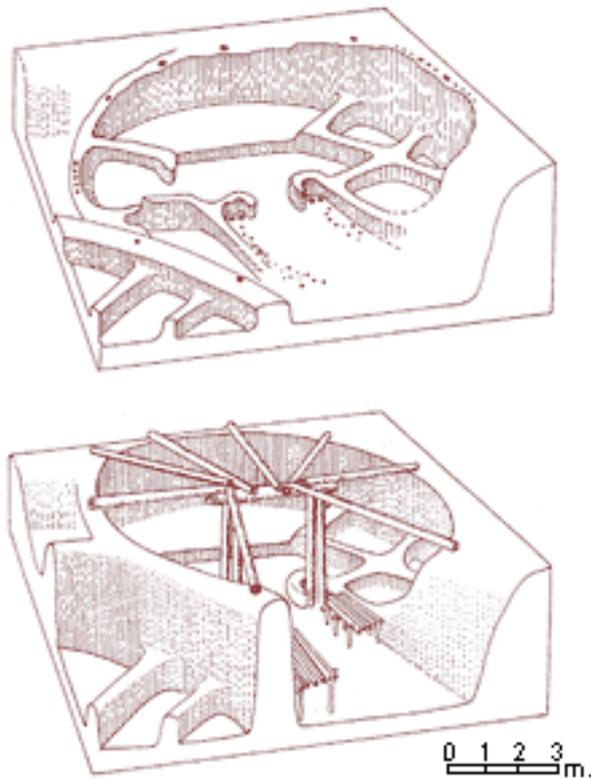
Se suele decir que el descubrimiento de la agricultura cambió radicalmente el destino de la humanidad al asegurar al hombre comida abundante y permitir con ello un prodigioso aumento de población. Pero el descubrimiento de la agricultura ha tenido consecuencias decisivas por un motivo completamente distinto. No es el aumento de la población ni la superabundancia de alimento lo que decidió el destino de la humanidad, sino la *teoría* que el hombre elaboró al descubrir la agricultura. Lo que el hombre *vio* en los cereales, lo que *aprendió* en el trato con ellos, lo que *le enseñó* el ejemplo de las semillas que pierden su forma bajo la tierra, ésa ha sido la lección decisiva. La agricultura ha revelado al hombre la unidad fundamental de la vida orgánica; las analogías mujer-campo, acto generador-siembra, etc., y las síntesis mentales más importantes tienen su origen en la revelación de la vida rítmica, de la muerte entendida como regresión, etc. Estas síntesis mentales han sido esenciales para la evolución de la humanidad y sólo han sido posibles después del descubrimiento de la agricultura. En la mística agraria prehistórica está anclada una de las raíces principales del optimismo soteriológico: que el muerto, al igual que la semilla sepultada en la tierra, puede esperar la vuelta a la vida bajo una nueva forma. Pero también la visión melancólica, y a veces escéptica, de la vida tiene su origen en la contemplación del mundo vegetal: el hombre es como la flor de los campos...



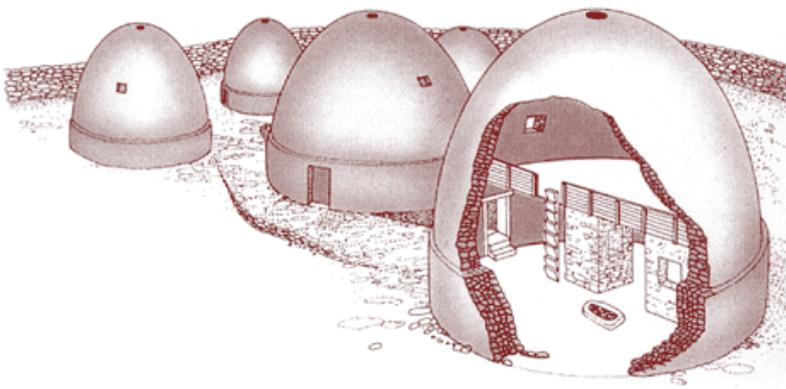
Mircea Eliade (1978). "La agricultura y los cultos de la fertilidad". *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado* (1a. ed. francesa 1949; trad. A. Medinaveitia; pàg. 335-336, par. 125; pàg. 344-350, par. 130-132; pàg. 352-354, par. 134-135, i pàg. 362-363, par. 139). Madrid: Cristiandad (Academia Christiana, 13), 1981.

4.2. Imatges

Examineu amb atenció el conjunt de plantes i reconstruccions de cabanes, cases, santuaris i poblats neolítics que segueixen. Fixeu-vos en les diverses tipologies i formes d'organització de l'hàbitat i de l'espai en les societats neolítiques. Trobareu exemples força variats, però amb característiques generals comunes.

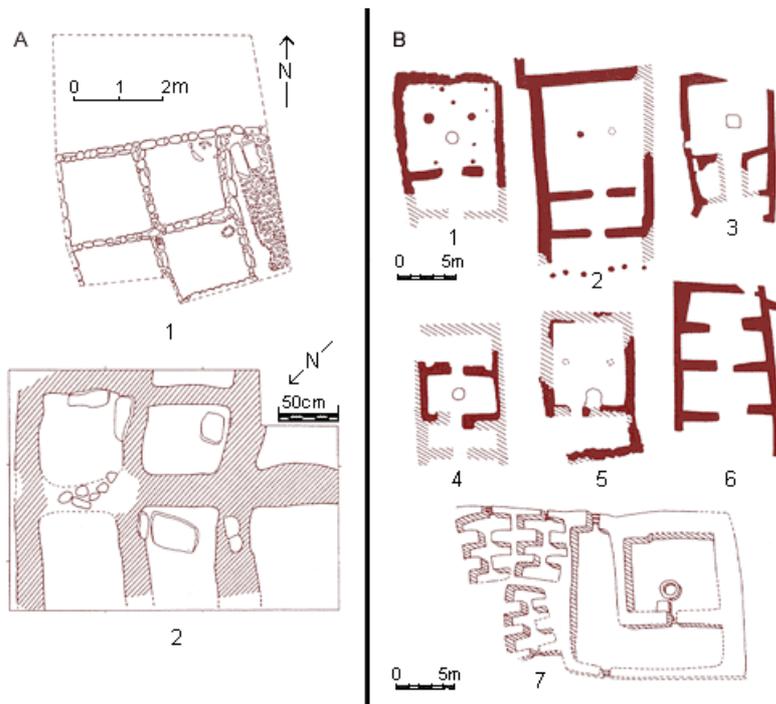


Vista isomètrica i reconstrucció de la casa XLVII del poblat de **Mureybet III** (Síria, vall de l'Eufrates; 9500-8700 aC). L'arquitectura desenvolupa la tradició de les cases rodones heretades del període khiamià, però més espaioses (sis metres de diàmetre), semisoterrades o construïdes en superfície. L'espai domèstic apareix fortament dividit: una àrea per a lleure elevada ocupa el fons de l'habitació, un corredor dona accés a dreta i a esquerra a una sèrie d'àmbits separats per murets. Un d'aquests àmbits és una llar, mentre que els altres segurament servien per a l'emmagatzematge. Aquestes cases, amb una estructura relativament complexa, es podien presentar en agrupacions aglutinants o parcialment contigües.



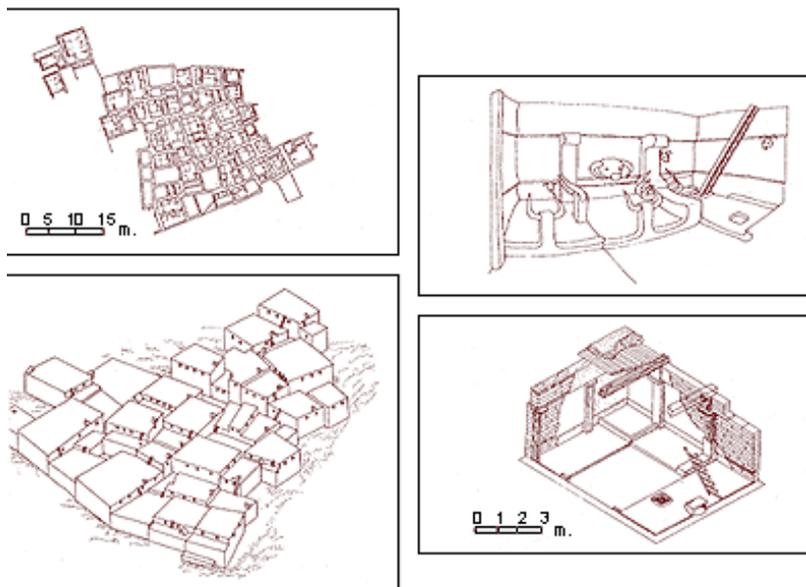
El poblat de **Khirokitia** (Xipre), del VI mil·lenni aC. Observeu les cabanes de planta circular (de 3 a 5 m de diàmetre) amb una cobertura formada per una superfície aproximadament semiesfèrica (sostre de falsa cúpula). A vegades poden presentar una obertura a la part central, per a la sortida de fums. Altres sos-

tres de cabanes eren sostinguts amb un pal central. Els espais edificats apareixen clarament delimitats, amb proteccions naturals o artificials, i s'agrupen en cercles o en semicercles; aquestes agrupacions poden respondre a l'allotjament de famílies extenses. La forma de les cabanes i la mateixa morfologia i organització del poblat són un bon exemple de com en les societats integrades de discurs "mític", fins i tot la morfologia i l'organització interna dels edificis (temples, cases) i dels poblats responia al seguiment d'unes formes arquetípiques celestials i a idees com la del "centre del món" (vegeu M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, 1972, pàg. 16-25, Madrid: Alianza). Així, doncs, en aquest context el cercle té un significat ben específic.

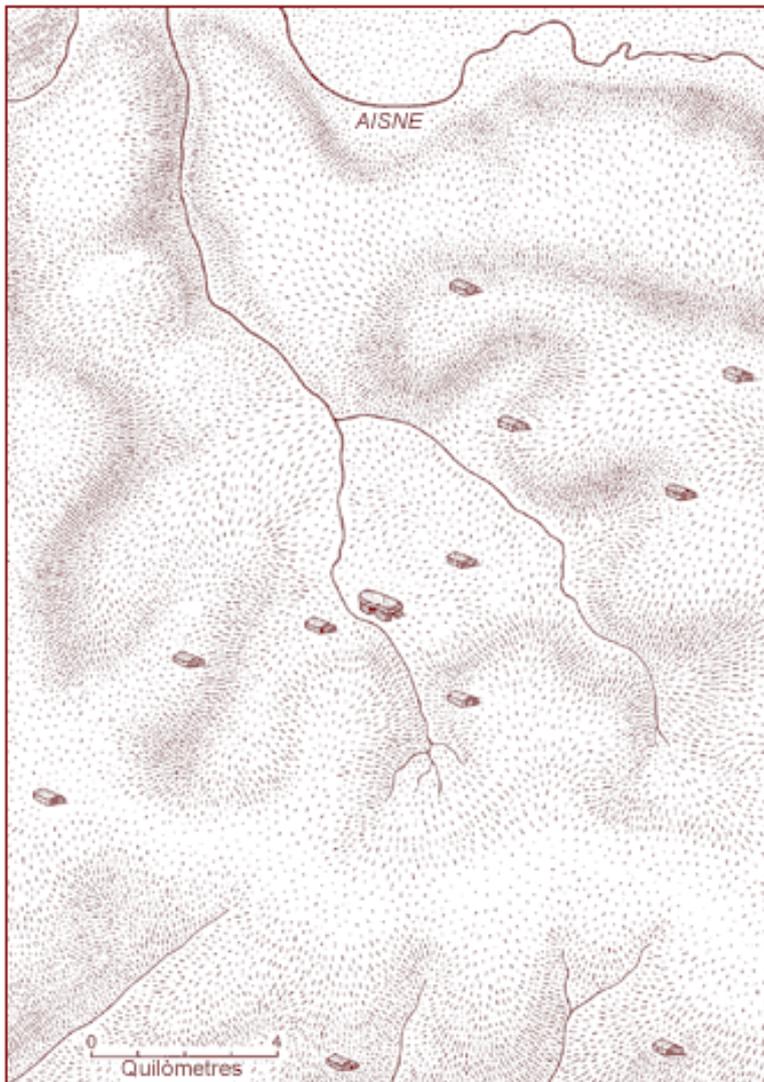


- a) Les primeres estructures rectangulars conegudes a la vall mitjana de l'Eufrates, del IX mil·lenni aC. Es tracta dels jaciments de **Mureybet** (1) i de **Cheikh Hassan** (2). Construïdes amb pedra lligada amb morter, aquestes edificacions es divideixen en petites cèl·lules quadrades que sovint no fan més d'un metre de costat. Podrien haver servit com a sitges per a l'emmagatzematge, mentre que els espais d'habitació serien cases rodones de petites dimensions (3-4 metres de diàmetre), sense subdivisions que coexisteixin amb aquestes estances rectangulars. D'aquesta manera, les àrees de magatzem devien ser fora dels espais d'habitació.
- b) Plantes de cases anomenades *pieu houses* del neolític preceràmic B (7500-6500 aC) de **diversos jaciments del Llevant sud**. Aquí teniu diversos exemples d'arquitectura rectangular i pluricel·lular. Són edificis rectangulars amb dues o tres estances disposades perpendicularment a l'eix central de la casa, amb columnes interiors que sostenen el sostre i una llar axial. Un cas particular és el de **Beidha** (7), situada al sud del mar Mort, a l'actual Jordània: els hàbitats, perfectament estandarditzats, estan enterrats i consisteixen cadascun en un corredor central flanquejat a banda i banda per

tres cèl·lules. També apareix un gran edifici monocel·lular, gairebé quadrat, amb una llar circular a l'eix d'entrada, que es comunica amb les altres estances per un corredor i que ha estat interpretat com un santuari. En una fase anterior, el jaciment està constituït per cabanes rodones agrupades, que fan la funció d'habitats pluricel·lulars.



El famós poblat neolític de **Çatal Hüyük**, a l'Anatòlia meridional. Està considerat el poblat neolític més gran que es coneix (unes 15 ha) i presenta una ocupació successiva entre el 6500 i el 5650 aC. Es tracta d'un exemple molt bo d'arquitectura "aglutinant". Els habitants vivien en cases rectangulars, adossades entre si i rematades amb terrasses; no hi havia carrers i s'accedia als habitatges pels sostres. Les cases estaven proveïdes de llar i de forn. Algunes dependències tenen els murs decorats amb pintures humanes o d'animals. Cal destacar la representació en aquestes dependències de figures femenines –deesses– en posició d'infantament, escenes de mort i caps de brau. Aquestes cases eren segurament santuaris domèstics, on es retia culte a les forces generadores de la naturalesa.



Distribució en el territori d'habitacions del neolític final (habitatges), amb un monument funerari megalític com a centre. Es tracta d'un territori situat al sud de la vall de l'Aisne, al nord de França. Les habitacions són de planta rectangular; la tomba probablement va ser un lloc d'enterrament col·lectiu i ocupa un lloc central en l'organització del territori. Tot el conjunt (centre/enterrament megalític – territori/habitatges) plasma una organització de l'espai radial o radioconcèntrica. És a dir, l'hàbitat s'organitza entorn d'un centre (l'enterrament megalític) que tindria un significat arquetípic, com a "centre del món" (vegeu M. Eliade, cit.).

5. Bibliografia

5.1. Neolític

Burenhult, G. (ed.) (1994). *De la piedra al bronce. Cazadores recolectores en Europa, África y Oriente Medio*. Barcelona: Debate / Círculo de Lectores (Atlas culturales de la Humanidad).

Burenhult, G. (ed.) (1995). *Pueblos de la Edad de Piedra. Exploradores y agricultores de Asia, América y el Pacífico*. Barcelona: Debate / Círculo de Lectores (Atlas culturales de la Humanidad).

Aquestes dues obres anteriors, malgrat tenir títols equívocs, són compilacions rigoroses i a la vegada amenes sobre la neolitització i les fases posteriors de la prehistòria recent en diferents indrets del planeta. Molt ben il·lustrats.

Champion, T. i altres (1988). *Prehistoria de Europa*. Barcelona: Crítica.
Interessa concretament el capítol 5, "Las primeras sociedades agrícolas: del séptimo al cuarto milenios", centrat exclusivament en la neolitització d'Europa. Molt clar i útil.

Cohen, M.N. (1981). *La crisis alimentaria de la Prehistoria*. Madrid: Alianza.
Un dels grans teòrics actuals del problema dels orígens de l'agricultura, citat en el text de Binford. Defensa la tesi "demogràfica".

Gregg, S.A. (1988). *Foragers and Farmers. Population Interaction and Agricultural Expansion in Prehistoric Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
Estudia el pas de les economies de subsistència a les productores des d'un enfocament ecològic. És una lectura per a ja "iniciats".

Guilaine, J. i altres (coord.) (1987). *Premières communautés paysannes en Méditerranée occidentale*. París: Éditions du CNRS.
Recull d'articles sobre diferents aspectes del neolític a la Mediterrània occidental, resultat d'una reunió internacional que va tenir lloc a Montpeller l'any 1983.

Lichardus, J. i altres (1987). *La protohistoria de Europa. El neolítico y el calcolítico*. Barcelona: Labor.
També centrat en Europa, però amb una àmplia introducció al neolític del Pròxim Orient –punt de partida de l'uropeu– de J. Cauvin. Molt rigorós, però potser massa tècnic.

5.2. Aspectes simbòlics i religiosos

Cauvin, J. (1997). *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture. La révolution des symboles au Néolithique*. París: Éditions du CNRS París.

Centrat en l'aparició del sedentarisme, de l'agricultura i de la ramaderia al Pròxim Orient, abandona models interpretatius economicistes per a explicar el procés de neolitització des del que anomena la *revolució dels símbols*, és a dir, els canvis transcendentals en l'àmbit de l'imaginari i de les creences religioses.

Frazer, J.G. (1944). *La rama dorada*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica.

Un clàssic sobre aquests i altres temes afins. Un recorregut per les mitologies, creences i rituals de nombrosos pobles de tot el món.

Gimbutas, M. (1991). *Diosas y dioses de la vieja Europa. 7000-3500 aC. Mitos, leyendas e imaginería*. Madrid: Istmo.

Tot i que molt criticada, M. Gimbutas va intentar d'establir el "panteó" de l'Europa prehistòrica preindoeuropea a través de les restes iconogràfiques procedents dels jaciments arqueològics. Aquest llibre és un resum dels resultats.

Hodder, I. (1982). *Symbolic and Structural Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Epistemologia i metodologia d'aquest nou corrent arqueològic.

Nicolau, A.; Azara, P. (dir.) (2000). *Deesses. Imatges femenines de la Mediterrània de la Prehistòria al Món Romà*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona (catàleg d'exposició).

Tot i que abasta un període més ampli que el que tractem en aquest tema, la importància de la figura femenina en la religiositat neolítica té un espai destacat.

Nicolau, A.; Zimmermann, S. (dir.) (2001). *Aliments Sagrats. Pa, vi i oli a la Mediterrània antiga*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona (catàleg d'exposició).

Com en l'anterior, en el catàleg d'aquesta exposició hi ha un espai reservat per al tema de la sacralitat dels nous aliments que van sorgir en el neolític.

6. Activitats

Un cop hàgiu treballat la introducció d'aquest apartat, fet totes les lectures i analitzat les imatges, reflexioneu sobre la qüestió següent: què ha significat la neolitització per a la història de la humanitat, tant en termes ecológicoeconòmics com antropològics i, sobretot, mentals i religiosos? Quan us hàgiu fet un quadre complet, clar i coherent sobre aquesta problemàtica, redacteu-ne una síntesi de dues pàgines.