

El esquema dualista del Neolítico

Hipótesis a propósito de Göbekli Tepe

Publicación original:

Documenta Praehistorica, n° 49 (2022), págs. 6-26.

70

CÉDRIC BODET

Introducción



El yacimiento arqueológico neolítico de Göbekli Tepe, ubicado en el norte de Mesopotamia, ha causado mucho interés. Sin embargo, las preguntas más relevantes al respecto han quedado sin respuesta. Una razón para esto es que el campo de la prehistoria, como tal, no está, digamos, bien ajustado a la tarea de evaluar de manera apropiada asuntos de ideología. La etnología de sociedades comparables que aún existen ofrece medios alternativos de exploración,¹ pues puede revelar conceptos transmitidos a través de simbolismos.

Traducción al castellano por Julio Mario Monterroza Morelo. Revisión de la traducción: Pedro Elías Conrado Salas y Javier Quintero Ramírez.

Estoy extremadamente agradecido con Anna Belfer-Cohen y con Alan Barnard por su revisión paciente de las primeras versiones de este artículo, así como por su apoyo. Recibí críticas constructivas de Jak Yakar, Barbara Helwing, Çiler Çiliroğlu y Hans-Georg Gebel, y todas ellas mejoraron este manuscrito. También me gustaría agradecerle al Instituto Arqueológico Alemán (Deutsches Archaeologisches Institut) y a Christian Jaubert por permitirme la reproducción de imágenes de su propiedad. Las ideas presentadas aquí son solo mías, pero estoy agradecido con el difunto Jean-Daniel Forest por sus opiniones inteligentes. Dedico este artículo a su memoria.



¹ J.-D. Forest, "L'archéologie et l'ethnologie ou la nécessité de mélanger les genres", en *Ethnoarchéologie: justification, problèmes, limites*, XIIe Rencontres d'archéologie et d'histoire d'Antibes (Paris: Éditions de Association pour la Promotion et la Diffusion des Connaissances Archéologiques, CNRS, Juan-les-Pins, 1992), págs. 28-31; J. Yakar, "The Language of Symbols in Prehistoric Anatolia", en *Documenta Praehistorica*, n° 32 (2005), págs. 111-112.

isomórficas (arquitectónicas, geométricas e iconográficas) identificadas a todo lo largo (véase la figura 2 en el anexo) del periodo Neolítico;² estas corresponden a barras simétricas de arcilla, líneas paralelas pintadas en el piso, figuras geométricas en los muros, animales convergentes o antitéticos, figurillas mellizas, parejas de cráneos humanos y particiones simétricas de edificios comunales o de asentamientos enteros. En otro artículo, he presentado una lista no exhaustiva de estos ítems.³ El presente artículo se concentra en el significado probable de estos símbolos isomórficos, o, mejor expresado, en la ideología y la estructura social que estos símbolos reflejan.

La analogía etnoarqueológica presenta varios problemas,⁴ pero el símbolo que está en cuestión aquí parece ser extraordinariamente central para sociedades tanto arqueológicas como etnográficas. Si la analogía resulta ser suficientemente apropiada, el análisis puede hacer que, de alguna manera, los datos arqueológicos “nos hablen”,⁵ lo que abriría el acceso al significado que encierra este simbolismo.⁶

Problemática y metodología

El hecho de que el material simbólico del Neolítico posea tal significado se hace explícito en la planeación y en el recurrente arreglo en el que se hallan, invariablemente, varios de sus elementos. Los así llamados “pilares” simétricos tienen sistemáticamente una posición central en los edificios comunitarios de un gran número de yacimientos arqueológicos separados tanto espacial como cronológicamente, ubicados desde el norte de Mesopotamia y el Levante hasta la Anatolia central del Neolítico Tardío.⁷ Además, este elemento aparece frecuentemente asociado al mismo conjunto de elementos figurativos con fuertes connotaciones

² J. Peters, A. von den Driesch, N. Pöllath & K. Schmidt, “Birds in the Megalithic Art of the Pre-Pottery Neolithic Göbekli Tepe, Southeast Turkey”, en G. Grupe & J. Peters (eds.), *Feathers, Grit and Symbolism: Birds and Humans in the Ancient, Old and New World (ICAZ 5)* (Rahden y Westfallen: Verlag Marie Leidorf, 2005), págs. 231-232; D. Stordeur, “Symbole et Imaginaire des premières cultures néolithiques du Proche Orient (Haute et Moyenne vallée de l’Euphrate)”, en J. Guilaine (ed.), *Arts et Symboles du Néolithique à la Protohistoire* (París: Errance, 2003), págs. 15-37.

³ C. Bodet, “Deciphering Göbekli Tepe: The Hidden Potential of Archaeo-Ethnology”, en I. Akkaş & M. Karakoç (eds.), *Ethnoarchaeology Research in Anatolia. From the Prehistoric Times to the Present* (Estambul: Doruk, 2021), págs. 147-165; C. Bodet, “Twin Steles, Isomorphic Symbolism and the Neolithic Dualist Identity”, en Melis Uzdurum, Sera Yelözer & Ece Sexgin (eds.), *Arkeolojide Kimlikler/Identities in Archaeology* (Estambul: Ege Yayınları, 2023), págs. 99-122.

⁴ N. David & C. Kramer, *Ethnoarchaeology in Action* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), págs. 51-54.

⁵ R. Gould, “Beyond Analogy in Ethnoarchaeology”, en R. Gould (ed.), *Explorations in Ethnoarchaeology* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1978), pág. 250.

⁶ M. Wilson, *Symbols in Art* (Londres: Thames and Hudson, 2020), pág. 6.

⁷ Aunque se llama poco la atención sobre ella, la figura femenina de Çatalhöyük da a luz mediante la unificación de dos pilares paralelos (véase J.-D. Forest, “Çatal Höyük et son décor: pour le déchiffrement d’un code symbolique”, en *Anatolia Antiqua*, n.º 2 (1993), pág. 7), mientras que (esto es significativo desde el punto de vista simbólico) hay líneas paralelas que son recurrentes en sus pinturas murales. Una vez más, para una presentación más detallada, véase Cédric Bodet, “Deciphering Göbekli Tepe”.

simbólicas,⁸ particularmente a los depredadores, las serpientes, los pájaros (que tienen, probablemente, una función de psicopompo), bucráneos, estatuas antropomórficas o estelas periféricas más pequeñas. El ordenamiento de estas composiciones simbólicas, así como su repetición, son faltos, sin duda, de arbitrariedad, y deben corresponder a un sistema lógico predefinido que transmite un mensaje particular para ser descifrado.⁹

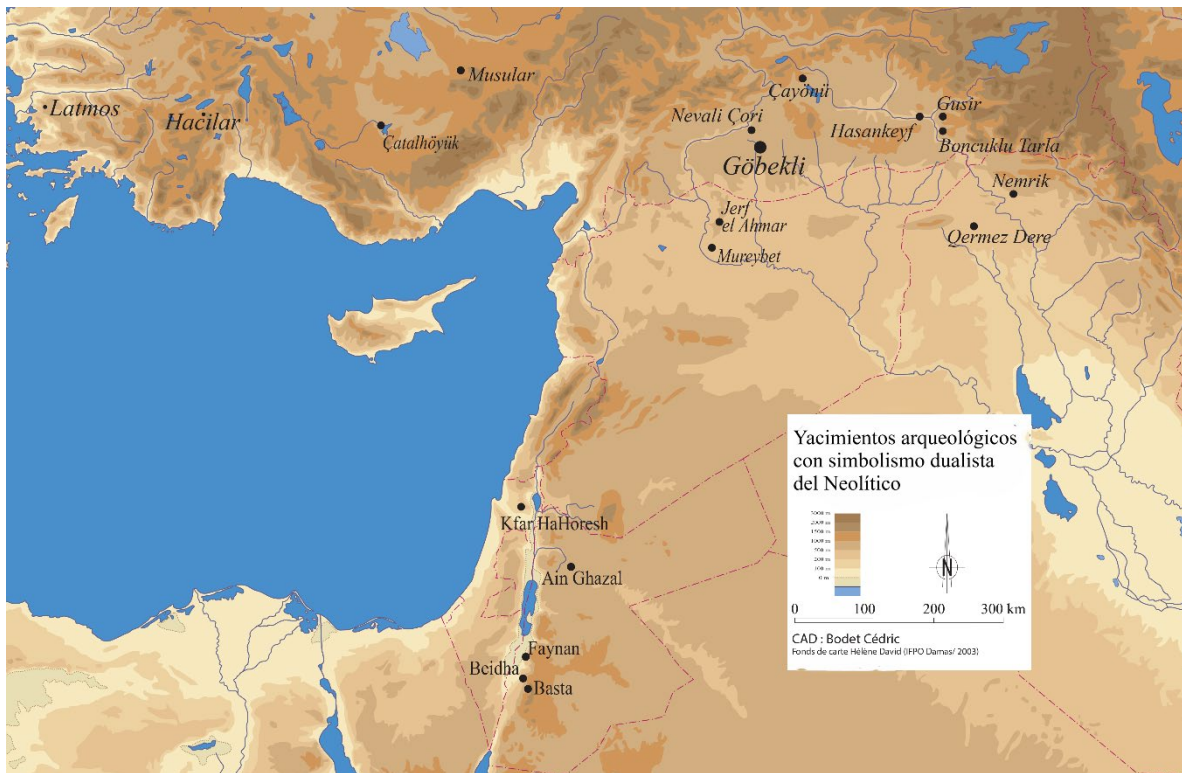


Figura 2. Distribución de los yacimientos arqueológicos del Neolítico en los que se ha identificado simbolismo dualista.¹⁰

El mensaje que contienen estas estructuras, junto con el hecho de que nada indica que estas soportaran nada,¹¹ constituye la razón por la cual aquí prefiero usar la palabra “estela” en lugar de la palabra “pilar”, que es la que se usa generalmente en la literatura sobre el tema. Siguiendo el mismo tren de pensamiento, he de decir que el término “templo” estaría mal concebido si se lo usa para designar estas estructuras, pues las ceremonias que allí tenían

⁸ J. L. Henderson, “Ancient Myths and Modern Man”, en C. G. Jung (ed.), *Man and his Symbols* (Londres: Dell, 1964), págs. 95-155.

⁹ Stordeur, “Symbole at Imaginaire”, pág. 32; A. Testart, “Deux modèles du rapport entre l’homme et l’animal dans les systèmes de représentations”, en *Études Rurales*, vol. 107, n° 8 (1987), págs. 171-193.

¹⁰ Véase Bodet, “Decyphering Göbekly Tepe”.

¹¹ C. Jeunesse, “Elite House or Specialized Buildings?”, en A. B. Gebauer, L. Sorensen, A. Teather & A. C. Valera (eds.), *Monumentalising Life in the Neolithic* (Oxford: Oxbow, 2020), págs. 53-56.

lugar no implicaban, probablemente, un “culto a deidades”,¹² que solo surge cuando se lo requiere para una unificación ideológica de grandes congregaciones urbanas durante los horizontes,ⁱⁱ mucho más tardíos, de el-Obeid y Uruk.¹³

Aunque se lo menciona rara vez o de manera muy breve,¹⁴ el desciframiento de este mensaje simbólico fue iniciado con éxito hará cerca de tres décadas por Jean-Daniel Forest,¹⁵ que nos ofrece cimientos sólidos sobre los cuales nuestras siguientes elaboraciones deberán proseguir.

Situada siempre en el centro, se sospecha que la composición de elementos gemelos simboliza la más alta esfera de la ideología neolítica. Es un símbolo simple con el cual los investigadores tienen que lidiar desde el inicio de sus investigaciones para así reconstruir pacientemente el significado que puede tener esta en el contexto de su estructura social.¹⁶ Una precondition de estas investigaciones será no subestimar la capacidad de las comunidades más tempranas para expresarse sobre temas abstractos mediante símbolos que les correspondan.

Un símbolo es un significante que transmite un significado. Al repetirse una y otra vez en lugares dedicados a asuntos comunitarios, el *significado* en cuestión debe ser, de hecho, bastante *significativo* para la comunidad. Este elemento solo puede ser descrito, por ahora, como un símbolo de la simetría, pero tiene sentido solo dentro de un sistema de pensamiento (una ideología) que se derive de un contexto social que le corresponda.¹⁷ Desconectado de este contexto, el símbolo pierde su sentido. Esto implica que, para descifrar el símbolo simétrico, primero habrá que reconstruir el contexto social, al menos en sus grandes rasgos.

Esta coherencia social es una base indispensable con la cual empezar, pero sin una referencia intermedia, sin una piedra de Rosetta que introduzca un significado en la estructura, la tarea del desciframiento acabará siéndole dejada a elucubraciones vacías.¹⁸ Casualmente, para el asunto que nos convoca, existe una referencia. Esta no corresponde a un elemento iconográfico similar sino a un concepto abstracto, y la correspondencia parece tan plausible tanto como parece ser compatible la analogía como para que no la consideremos.

¹² A. Testart, *Des dons et des dieux* (París: Errance, 2006).

¹³ J.-D. Forest, *Mésopotamie, l'apparition de l'Etat* (París: Editions Paris-Méditerranée, 1996).

¹⁴ M. Voigt, “Çatalhöyük in Context: Ritual at Early Neolithic Sites in Central and Eastern Turkey”, en I. Kuijt (ed.), *Life in Neolithic Farming Communities' Social Organization, Identity, and Differentiation* (Nueva York: Kluwer, 2002), págs. 253-293; para una excepción significativa a esta regla, véase R. Matthews, *The Archaeology of Ancient Mesopotamia. Theories and Approaches* (Londres: Routledge, 2003).

¹⁵ Forest, “Çatal Höyük et son décor”.

¹⁶ É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique* (París: Presse Universitaire de France, 1937).

¹⁷ Yakar, “Language of Symbols”, pág. 111.

¹⁸ D. Schmandt-Besserat, “Preface and Acknowledgments”, en D. Schmandt-Besserat (ed.), *Symbols at 'Ain Ghazal – 'Ain Ghazal Excavation Reports* (Berlín: Ex Oriente, 2013), págs. xxv-xxvi.

El dualismo como un principio prehistórico

En su origen, esta investigación fue inspirada por el meticuloso análisis llevado a cabo por Alain Testart¹⁹ de lo que él llama sociedades “comunistas primigenias”.ⁱⁱⁱ Estas corresponden a una forma prístina de cazadores-recolectores, previa al advenimiento del arco y la flecha. Este largo amanecer paleolítico de la humanidad parece ser accesible, aunque con mucha precaución, mediante la abundante documentación etnográfica de las sociedades aborígenes de Australia.²⁰ Cualquier analogía llevada a cabo mediante la comparación del muy estrecho espectro tecnológico está condenada al fracaso, y aquí no se intentará en absoluto ningún tipo de comparación cultural; el único elemento considerado, debido a su naturaleza teórica y universal, será la estructura *social*. En este contexto, “universal” debe entenderse en el sentido de que toda comunidad humana tiene necesariamente una economía, un sistema de parentesco, unas reglas, unas costumbres y una ideología: estas son las principales estructuras que nos importan aquí. Los aborígenes australianos son el único espejo sobreviviente de las sociedades de tipo pre-Mesolítico. Testart logró una reconstrucción teórica coherente y abarcadora de su estructura social, que, al menos por lo que sabemos a través de la arqueología, fue tan estable y duradera como el mismo periodo paleolítico. Pero la razón definitiva de por qué los aborígenes nos interesan es el hecho de que, junto con las sociedades neolíticas, estos parecen estimar claramente el dualismo como la piedra angular de su construcción ideológica, y solo una sociedad viva puede revelar su significado.

Sin embargo, aquí va una advertencia: aquí no se trata simplemente de establecer “una conexión entre dos sociedades enteramente distintas sobre la base de que usan símbolos simétricos en su ideología”, según la sospecha de un revisor de una versión previa de este artículo. Aunque hay una pequeña posibilidad de que el isomorfismo se relacione con algo completamente distinto en los dos tipos de sociedades, el hecho es que el dualismo y la exogamia están extendidos en extremo (casi hasta el punto de la universalidad) a lo largo del registro etnográfico, y hay una mayor posibilidad de que el isomorfismo del Neolítico sea una expresión retrasada del dualismo del Paleolítico. Además, a pesar de la comprensión moderna del dualismo (“dos principios irreductibles y heterogéneos”: Britannica.com), los elementos de este deben entenderse aquí como totalmente complementarios entre sí en su oposición. Es esto lo que intentaré reportar.

A los etnógrafos los ha sorprendido la extrema atención prestada al parentesco por parte de todas las sociedades tradicionales, en particular al respecto de un punto crítico:²¹ estas

¹⁹ A. Testart, *Le communisme primitif I. Economie et idéologie* (París: Maison des sciences et de l’homme, 1985).

²⁰ A. Testart, “Some Major Problems in the Social Anthropology of Hunter-Gatherers”, en *Current Anthropology*, vol. 29, n° 1 (1988), pág. 12.

²¹ B. Spencer & F. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia* (Londres: MacMillan, 1899); J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy* (Londres: MacMillan, 1910); A. W. Howitt, *The Native Tribes of Southeast Australia* (Londres: MacMillan, 1904).

sociedades están divididas en varios subgrupos, al menos dos, que, para lograr la procreación, intercambian, con cada generación, parejas sexuales. Esta división social “artificial” está en la raíz de la exogamia (“casarse por fuera”), y es un principio absolutamente fundamental a partir del cual evolucionaron los sistemas sociales y de parentesco más tardíos.²² Una consecuencia directa de esta ley es que, como dicen Robert S. Walker et al., “se infiere que los matrimonios arreglados [necesariamente entre parientes] se retrotraen al menos hasta las primeras migraciones de humanos modernos hacia fuera de África”.²³

Los datos arqueológicos ofrecen una evidencia de dimensiones *monumentales* a favor de la idea de que este arreglo se perpetuó al menos hasta el Neolítico.

Ciertamente, es sesgado y erróneo designar a una sociedad por medio de lo que no tiene (digamos, arcos y flechas). Lo que las sociedades de tipo paleolítico sí tienen, e incluso más que otros cazadores-recolectores posteriores, son relaciones de producción modeladas y basadas enteramente sobre un elaborado sistema de parentesco. En estas pequeñas e introvertidas comunidades, “elementales” para usar el término de Claude Lévi-Strauss²⁴ o “universales” si se usa el término de Alan Barnard,²⁵ todos tienen, de alguna manera, alguna relación con todos los demás, y estas relaciones de parentesco o matrimonio dictan las modalidades de su interacción social en todas sus formas. La manera en que los individuos respetan, bromean, se evitan, dictan órdenes u obedecen, castigan, enseñan y aprenden, dan y reciben, llevan a cabo ceremonias (de iniciación, o ritos fúnebres) y, lo más importante, la manera en que se casan, están, así pues, prescritas predominantemente por el subgrupo al que pertenecen las personas que interactúan.²⁶

“La característica fundamental de la organización de [...] las tribus australianas es la división de la tribu en dos grupos exógamos que se casan entre sí. Estas dos divisiones pueden estar subdivididas aún más, pero podemos reconocer su existencia anterior incluso cuando ya hay más de dos presentes”.²⁷ Pese a que en ocasiones pueden encontrarse números impares (como resultado de disparidades inducidas históricamente), las sociedades “comunistas primigenias” están separadas, frecuentemente, en dos subgrupos paralelos o fratrias: en ocho subsecciones,

²² S. Freud, *Totem et Tabou* (París: Points, 2010), págs. 39-53 y 255-256; C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* (París: Mouton de Gruyter, 1967), págs. 80-97; Testart, *Le communisme primitif* “Some Major Problems”.

²³ R. S. Walker, K. R. Hill, M. V. Flinn & R. M. Ellsworth, “Evolutionary History of Hunter-Gatherer Marriage Practices”, en *PLoS ONE*, vol. 6, n.º 4 (2011), pág. 1.

²⁴ Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires*.

²⁵ A. Barnard, “Universal Systems of Kin Categorization”, en *African Studies*, vol. 37, n.º 1 (1978), págs. 69-71; A. Barnard, *Hunters and Gatherers: What Can We Learn from Them (Hearing Others' Voices)* (Londres y Singapur: Balestier Press, 2020), págs. 50-53.

²⁶ B. Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society* (Londres: Littlefield, Adam & Co., 1926); A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (Londres: Cohen & West, 1952), págs. 90-104; J. Woodburn, “Egalitarian Societies”, en *Man*, n.º 17 (1983), págs. 413-451; C. Ghasarian, *Introduction à l'étude de la parenté* (París: Seuil, 1996), págs. 152-159 y 185-197; Walker et al., “Evolutionary History”, pág. 2; N. Bird-David, “Where have all the kin gone? On hunter-gatherer sharing, kinship and scale”, en N. Lavi & D. E. Friesem (eds.), *Towards a Broader View of Hunter-Gatherers Sharing* (Cambridge: McDonald Institute, 2019), págs. 15-16.

²⁷ Spencer & Gillen, *The Native Tribes*, pág. 55.

cuatro subsecciones o, en el caso más prístino, en dos mitades (*moieties*).²⁸ Así las cosas, generalmente se considera que el dualismo es la forma más original y pura de esta forma de organización social.²⁹ Sin embargo, sin importar el número de subgrupos, esta pluralidad se reduce necesariamente, en términos conceptuales, al número dos, pues este es el número que encarna por excelencia el concepto de diferenciación,³⁰ que hace posible el intercambio (igualitario).

El dualismo es mucho más que un simple arreglo matrimonial. Estando articulado orgánicamente con el sistema económico, se refleja en la esfera simbólica: en el totemismo, en la mitología, en los rituales, *etcétera*.³¹ En la naturaleza, encuentra un medio de expresión obvio a través de oposiciones fijas como el día (el sol) y la noche (la luna), el invierno (frío y húmedo) y el verano (cálido y seco) y, más específicamente, en los machos y las hembras, cuya interdependencia es indispensable en la naturaleza para la perpetuación del ciclo de la vida y la muerte; todas estas oposiciones son vistas mediante su propia interdependencia.

Esta fecunda oposición sexual fue hipotetizada por André Leroi-Gourhan, entre otros,³² para las sociedades del Paleolítico Superior, y por James Mellaart e Ian Hodder para las del Neolítico.³³ El dualismo también es el principio que está detrás de la famosa oposición entre el Yin (lo femenino, la tierra, la luna, el agua) y el Yang (lo masculino, el cielo, el sol, el fuego) de la tradición china.³⁴ Particiones simbólicas similares entre elementos fundamentales opuestos entre sí siguen estando presentes actualmente, por ejemplo, en la disposición de las casas bereberes del norte de África.³⁵ En la misma vena, el filósofo Volkert Haas habla del concepto de separación, en épocas primigenias, del cosmos “indiferenciado” en dos conjuntos de elementos opuestos pero interdependientes, en particular de la oposición e interdependencia entre lo que está arriba, el cielo y lo masculino, y lo que está abajo, la tierra y lo femenino.³⁶ Esta extendida diferenciación es personificada en héroes antitéticos, los gemelos o hermanos y hermanas de muchos mitos fundacionales alrededor del mundo.³⁷

²⁸ Barnard, *Hunters and Gatherers*, pág. 52.

²⁹ M. Cook, *A Brief History of the Human Race* (Londres: Granta Books, 2003), pág. 65; Freud, *Totem et Tabou*, págs. 50-51; A. Testart, *Des classifications dualistes en Australie. Essai sur l'évolution de l'organisation sociale* (Lille: Editions de la maison de science de l'homme, Université de Lille III, 1978), págs. 15-22; y Testart, *Le communisme primitif*, págs. 478-479.

³⁰ R. Girard, *La violence et le sacré* (París: Hachette, 1972), págs. 87-92.

³¹ Testart, *Le communisme primitif*, págs. 451-489.

³² A. Leroi-Gourhan, *Les religions de la préhistoire* (París: Presses Universitaires de France, 1964), pág. 108; A. Testart, “Interprétation symbolique et interprétation religieuse en archéologie. Exemple du taureau à Çatal Höyük”, en *Paléorient*, vol. 32, n° 1 (2006), pág. 26.

³³ J. Mellaart, *Çatal Höyük, a Neolithic Town in Anatolia* (Londres: Thames & Hudson, 1967); sobre Hodder y Forest, véase Matthews, *The Archaeology of Ancient Mesopotamia*, pág. 46.

³⁴ M. Granet, *La civilisation chinoise. La vie publique et la vie privée* (París: La renaissance du livre, 1929), pág. 225.

³⁵ P. Bourdieu, *Le sens pratique* (París: Edition de minuit, 1980).

³⁶ N. Becker, O. Dietrich, T. Götzelt, Ç. Köksal-Schmidt, J. Notroff & K. Schmidt, “Materia-len zur Deutung der zentralen Pfeilerpaare des Göbekli Tepe und weiterer Orte des ober-mesopotamischen Frühneolithikums”, en *Zeitschrift für Orient-Archäologie*, n° 5 (2012), pág. 30.

³⁷ Girard, *La violence*, págs. 247-248.

Entre los aborígenes australianos, esta interdependencia binaria se convierte en un principio omnipresente que abarca elementos inorgánicos, como las montañas, los depósitos de agua, las estrellas o los eventos meteorológicos, como las tormentas y los arcoíris. Así, el mundo entero se divide sistemáticamente en dos mitades separadas pero interdependientes, reflejando la sociedad misma, como es común que haga la ideología.³⁸ Por tanto, el dualismo no aparece como un elemento cultural sino como un elemento estructural programado profundamente en la constitución de (¿todas?) las sociedades humanas tempranas.

En comunicaciones personales, Barnard me dice que esta división dualista de la sociedad “es cierta para la Australia aborígen, pero no necesariamente para los cazadores-recolectores en general”. Este es un punto crucial, pues muestra la evolución cronológica y estructural que va de los “comunistas primigenios”, para los cuales solo hallamos representantes etnográficos en los aborígenes australianos, a otros cazadores-recolectores más tardíos como los !Kung San,^{iv} en quienes las relaciones de producción parecen haber sido alteradas por cierto brote de individualización.³⁹ Esta evolución explicaría la distinción entre el “sistema sociocéntrico” y el “sistema egocéntrico” establecida por Alan Barnard,⁴⁰ así como la completa “correlación entre el sistema de categorización de los parientes como un todo y las reglas del matrimonio”⁴¹ que caracteriza a los australianos pero no se encuentra entre los pueblos San. Todo esto tiende a mostrar cómo el “comunismo primigenio” podría representar el trasfondo social genuino, caracterizado por una “ausencia de ambigüedad en la categorización”,⁴² y de la cual es probable que se hayan derivado otros desarrollos posteriores.

El periodo del Neolítico está entre estos desarrollos posteriores. Justo en el centro del repertorio simbólico desplegado en Göbekli Tepe, que *a priori* resulta misterioso, hay un par de losas paralelas gigantescas erguidas con majestuosidad, aparentemente transmitiendo un postulado abstracto.⁴³ Parecen ser nada más y nada menos que una representación material de este esquema dualista universal. Esa es la hipótesis que exploraré en el presente artículo, tratando de entender en qué consiste realmente este dualismo.

No hay que decir que los aborígenes australianos no tienen nada que ver con Göbekli Tepe, sino que es solo que estos y aquellos comparten una *estructura* social similar, abriendo así la puerta a una posible analogía que ahora deberá ser cuestionada. Hay que quitar de en medio un gran obstáculo: si bien el aspecto y la centralidad del principio “comunista primigenio”, por un lado, y del símbolo del Neolítico mesopotámico por el otro presentan un parecido

³⁸ Testart, *Le communisme primitif*, págs. 467-489.

³⁹ Testart, *Le communisme primitif*, págs. 56-60; A. Testart, “Game Sharing Systems and Kinship Systems among Hunter-Gatherers”, en *Man*, n.º 22 (1987), págs. 287-304.

⁴⁰ A. Barnard, “Universal Systems of Kin Categorization”, en *African Studies*, vol. 37, n.º 1 (1978), pág. 77.

⁴¹ Barnard, “Universal Systems”, pág. 75.

⁴² Barnard, “Universal Systems”, pág. 75.

⁴³ Becker et al., “Materialen zur Deutung”, pág. 14.

intrigante, estas sociedades deben ser estructuralmente compatibles entre sí, o la presente analogía no funcionará.

La analogía

La ideología es un órgano social central que interactúa muy de cerca con las relaciones de producción,⁴⁴ lo que implica que, para que la analogía sea aceptable, el modo de producción de las sociedades en cuestión debe ser comparable.⁴⁵ Desde este punto de vista, los cazadores-recolectores primigenios se nos presentan como marcadamente distintos de los proto-granjeros del Neolítico.⁴⁶ Sin embargo, aquí debe considerarse una regla sociológica: si bien los cambios técnicos y económicos pueden difundirse rápidamente, las repercusiones que estos tienen sobre la ideología (y, consecuentemente, sobre el simbolismo) son siempre mucho más demoradas. Este hecho está bien documentado en los estudios de los antropólogos sobre la aparición de la agricultura: “La gente puede aferrarse por generaciones a ideologías (modos de pensamiento) que reflejan el forrajeo, incluso cuando sus sistemas de producción han pasado ya por una transición”; “las relaciones de producción entre proto-agrícolas [...] tienden a retener las estructuras de un *habitus* cazador-recolector”.⁴⁷

Aquí no debería ser vista una estructura ideológica dada como una construcción consciente y planeada sino más bien como algo parecido al *habitus* teorizado por Pierre Bourdieu,⁴⁸ es decir, como un constructo que se forma continuamente por medio de una acumulación perpetua de prácticas y experiencia. Así pues, es probable que la ideología de los primeros granjeros les haya sido legada en muy alto grado por un trasfondo paleolítico, construido a lo largo de cientos de miles de años: así las cosas, Forest afirma que “en el caso del Neolítico pre-cerámica, la base analógica que hay que tomar en consideración es, naturalmente, el ‘comunismo primigenio’”.⁴⁹ Esto implica que es probable que la gente del Neolítico poseyera

⁴⁴ A. Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory: an Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), pág. 42.

⁴⁵ En términos marxistas, “la recolección de alimentos (incluida la caza) es una forma de producción económica”: véase T. Ingold, *Hunters, Pastoralists and Ranchers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), pág. 83.

⁴⁶ G. Willcox & D. Stordeur, “Large-Scale Cereal Processing before Domestication during the Tenth Millennium cal. BC in Northern Syria”, en *Antiquity*, n.º 86 (2012), pág. 112; E. Assouti & D. Q. Fuller, “A Contextual Approach to the Emergence of Agriculture in Southwest Asia: Reconstructing Early Neolithic Plant-Food Production”, en *Current Anthropology*, vol. 54, n.º 3 (2013), pág. 308.

⁴⁷ A. Barnard, “From Mesolithic to Neolithic Modes of Thought”, en A. Whittle & V. Cummings (eds.), *Going Over. The Mesolithic-Neolithic Transition in North-West Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2007), págs. 8 y 14, citado por Assouti y Fuller, “A Contextual Approach”, pág. 300.

⁴⁸ Bourdieu, *Le sens pratique*.

⁴⁹ J.-D. Forest, “Le processus de néolithisation proche-oriental: pour une archéologie sans frontières”, en *Syria*, n.º 83 (2006), pág. 126. [Nota del traductor: véase la nota del traductor ii].

una cosmogonía organizada alrededor de alguna forma de totemismo, animismo o chamanismo.⁵⁰

A partir de allí, es difícil apoyar la idea de que la gente del Neolítico empezó a cultivar cereales porque había empezado (¿por qué?) a concebir de manera diferente (¿cómo?) su relación con las deidades (¿las hay?). Aquí es donde el famoso modelo de Jacques Cauvin⁵¹ resulta problemático, y esta es la razón de que la cadena de efectos causales que estamos construyendo pueda beneficiarse si la reversamos.⁵²

El “ámbito intermedio” del Paleolítico

La idea de que la ideología dualista podría estar presente en el simbolismo del Neolítico como continuación de una tradición más antigua ganaría mucho más peso si esta ideología pudiera encontrarse directamente en el propio periodo del Paleolítico. Como mencioné antes, Leroi-Gourhan señaló esta dicotomía recíproca en las pinturas rupestres franco-cantábricas, en particular las de Lascaux.⁵³ Su supone que los animales con cuernos (ubicados en partes protuberantes de los muros de la caverna) representan una abstracción masculina,⁵⁴ mientras que los animales sin cuernos (los caballos, ubicados en espacios cóncavos) representan una abstracción femenina, y que su interacción lleva a la fertilidad. Además, estas imágenes están pintadas en la mayor profundidad de las cavernas, símbolo obvio de la vagina y el vientre de la Madre Tierra, lugar en que no solo los humanos sino todas las formas orgánicas vienen a la vida. “La tierra habría sido considerada como la fuente de todos los elementos de la vida”, escribe Jak Yakar, especificando que semejantes “rituales comunitarios relacionados con la fertilidad pueden haber tenido su origen en el periodo anterior a que la siembra se convirtiera en la principal actividad económica de subsistencia”.⁵⁵ Dimitrij Mlekuž Vrhovnik dice además que una caverna es “a un mismo tiempo útero y tumba”,⁵⁶ lo que casaría con la idea, mencionada anteriormente, de que se concebía la vida como si tuviera lugar en un ciclo eterno

⁵⁰ D. Lewis-Williams, *The Mind in the Cave. Consciousness and the Origins of Art* (Londres: Thames & Hudson, 2002), pág. 132; D. Bischoff, “Symbolic Worlds of Central and Southeast Anatolia in the Neolithic”, en F. Gérard & L. Thissen (eds.), *The Neolithic of Central Anatolia* (Estambul: Ege Yayınları, 2002), pág. 237; Yakar, “Language of Symbols”, pág. 112.

⁵¹ J. Cauvin, *Naissance des divinités, Naissance de l’agriculture* (París: Flammarion, 1997).

⁵² A. Testart, “Révolution, révélations ou évolution sociale. A propos du livre de Jacques Cauvin, *Naissance des divinités, naissance de l’agriculture*”, en *Les nouvelles de l’archéologie*, n.º 72 (1998), pág. 27.

⁵³ Leroi-Gourhan, *Les religions*.

⁵⁴ Los cuernos constituyen un símbolo obviamente falomórfico. Véase S. Hansen, “Phallomorphic Antler Tools”, en B. Hellwing, T. Aliyev, B. Lyonnet, F. Gu-liyev, S. Hansen & G. Mirtskhulava (eds.), *The Kura Projects: New Research on the Later Prehistory of the Southern Caucasus* (Berlín: Dietrich Reiner Verlag, 2017), págs. 269-271.

⁵⁵ Yakar, “Language of Symbols”, págs. 111-112.

⁵⁶ D. Mlekuž Vrhovnik, “Approaching Weird: Psychoanalysis and Archaeology of Caves”, en *Accademia Letters*, n.º 190 (2021), pág. 3.

en que la muerte era el opuesto inevitable.⁵⁷ Jean-Loïc Le Quellec llega a la misma conclusión después de sus estudios abarcadores sobre mitos antiguos de todo el mundo, en que los humanos y los animales emergen de un hueco en el suelo, haciendo así de lo subterráneo a un mismo tiempo el lugar en que la vida se origina y al que los difuntos vuelven.⁵⁸ Las pinturas rupestres parecen, pues, haber puesto en acción, mediante su simbología, el “principio estructurante [de] la vitalidad [la fecundidad, la fuerza de vida]”,⁵⁹ lo que se parece tremendamente al “dao” de los chinos.⁶⁰

Sin embargo, si bien están incluidas todas las formas de vida, es ciertamente la comunidad la que se vislumbra primeramente en el principio de la fertilidad.

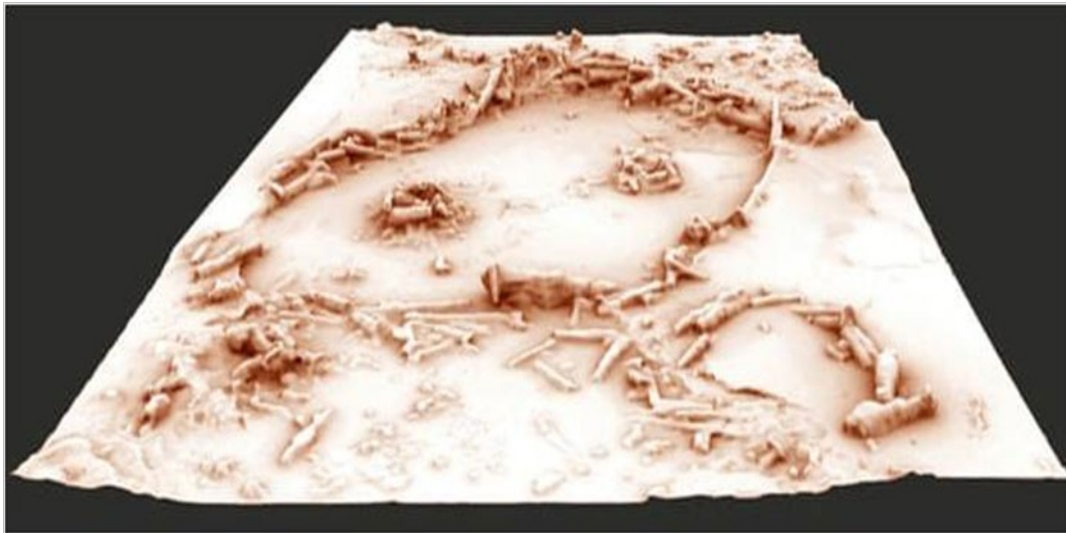


Figura 3. Composición posiblemente dualista en la caverna neandertal de Bruniquel. © Xavier Muth – Get in Situ, Archéotransfert – SHS-3D, base photogrammétrique 3D Pascal Mora, cortesía de J. Jaubert.⁶¹

El principio dualista parece también haber sido conocido por los neandertales (véase figura 3): la composición simbólica encontrada al fondo de la caverna de Bruniquel⁶² representa

⁵⁷ C. Gibson, *How to Read Symbols. A Crash Course in the Meaning of Symbols in Art* (Londres: Herbert Press, 2009), pág. 23.

⁵⁸ J.-L. Le Quellec, “Peut-on retrouver les mythes préhistoriques? L'exemple des récits anthropogoniques”, en *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, n° 1 (2015), págs. 235-266.

⁵⁹ M. Verhoeven, “Ritual and Ideology in the Pre-Pottery Neolithic B of the Levant and Southeast Anatolia”, en *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 12, n° 2 (2002), pág. 244.

⁶⁰ Granet, *La civilisation chinoise*, pág. 293.

⁶¹ Jacques Jaubert, Sophie Verheyden, Dominique Genty, Michel Soulier, Hai Cheng, Dominique Blamart, Christian Burlet, Hubert Camus, Serge Delaby, Damien Deldicque, R. La-wrence Edwards, Catherine Ferrier, François Lacombe-Cuyaubère, François Lévêque, Frédéric Maksud, Pascal Mora, Xavier Muth, Édouard Régner, Jean-Noël Rouzaus & Frédéric Santos, “Early Neanderthal Constructions Deep in Bruniquel Cave in Southwestern France”, en *Nature*, n° 534 (2016), págs. 111-114.

⁶² Jaubert et al., “Early Neanderthal Constructions”.

dos pilas de estalagmitas (otro símbolo falomórfico) dispuestas en un círculo (una forma conectada frecuentemente al vientre materno y a la fertilidad),⁶³ lo que hace de la composición una muy similar a la del círculo que rodea las estelas gemelas de Göbekli Tepe III (figuras 2 y 3). Ya que no puede establecerse ninguna conexión cultural en absoluto entre estas culturas, semejante similitud, una vez más, puede tener sentido solo si comprende el dualismo y la exogamia como *principios* extremadamente extendidos entre los humanos tempranos.⁶⁴

Debido a que las especies animales pintadas en las cavernas del Paleolítico están representadas como grupos aislados, Testart las ve como tótems.⁶⁵ Su análisis se basa en la identificación, sobre todo por parte de James George Frazer y Alfred William Howitt (que fueron, además, las principales fuentes antropológicas de Sigmund Freud al escribir este su famoso *Tótem y tabú*),⁶⁶ de una fuerte correlación entre el totemismo y la exogamia. Los tótems son especies naturales (de animales, a veces de plantas) que representan un subgrupo social específico, como si se convocara al mundo natural, clasificado por especies, para que clasifique *naturalmente* a la comunidad en varios grupos separados. Tanto Leroi-Gourhan como Testart consideran, pues, que las sociedades del Paleolítico conocían probablemente alguna forma de “clasificación”, en el sentido en que usa Lewis Henry Morgan el término,⁶⁷ de manera que esta clasificación permita asegurar la práctica de la exogamia. Además, como vimos, toda clasificación vuelve en definitiva y se resume teóricamente como una división binaria, y por tanto como un dualismo.

En ausencia de escritura, ¿cómo puede la gente expresar aquello que más le importa, es decir, la sociedad (masculina), el principio generativo (femenino) y la exogamia, sino mediante el uso de elementos con características fácilmente identificables, como, respectivamente, el cuerno, el círculo y las formas isomórficas?

Es digno de resaltar el hecho de que los primeros antropólogos de todos los confines del mundo, como Morgan en Norteamérica, Marcel Granet en China, Spencer y Gillen en Australia, Marshall Sahlins en Oceanía, Claude Meillassoux en África o Marcel Mauss y Bronislaw Malinowski en Melanesia, reconocieron prácticas relacionadas con la exogamia entre clanes, el matrimonio entre primos cruzados^v o las estructuras “clasificadoras” para describir la organización interna de las sociedades pre-estatales, un tipo de organización del parentesco muy distinta a la del tipo “complejo” occidental (en que el matrimonio se practica con el

⁶³ Esta es una forma que se asocia frecuentemente con el vientre materno y con la fertilidad; véase E. J. Haland, *Greek Festivals, Modern and Ancient. A Comparison of Female and Male Values* (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2017), pág. 166.

⁶⁴ Freud, *Tótem et Tabou*.

⁶⁵ Testart, *Le communisme primitif*, págs. 276-290; A. Testart, *Avant l'histoire. L'évolution des sociétés humaines de Lascaux à Carnac* (París: Gallimard, 2012), págs. 254-267.

⁶⁶ Frazer, *Totemism and Exogamy*; A. W. Howitt, *The Native Tribes of Southeast Australia* (Londres: MacMillan, 1904).

⁶⁷ L. H. Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (Washington: Smithsonian Institution, 1871); véase también Radcliffe-Brown, *Structure and Function*, págs. 98-103, y M. Bloch, *Marxism and Anthropology, a History of Relationship* (Oxford: Oxford University Press, 1983), págs. 8-13.

mundo externo, opuesto a los sistemas de matrimonio cerrado y “elemental”, para usar la terminología de Lévi-Strauss). Esta abarcadora clasificación dualista aparece como el principio de acuerdo con el cual las sociedades humanas tempranas lidiaban con la distribución de las parejas sexuales para asegurar así su propia perpetuación. Por tanto, no hay nada sorprendente en el hallazgo de este principio hasta el Neolítico, antes de que el sistema agrícola doméstico la alterara profundamente (véase más adelante).

En el pensamiento occidental, parece seguir latente un reflejo etnográfico que considerar las sociedades pre-estatales como si estas no estuvieran familiarizadas con formas elaboradas de conceptualización.⁶⁸ La etnografía de las sociedades de cazadores-recolectores sugiere profusamente lo contrario.⁶⁹ Desarrollar una reflexión sobre el mundo simbólico del Paleolítico está muy por fuera de lo que busca cobijar este artículo, pero era esencial mostrar que el sistema dualista del Neolítico es un descendiente natural de un antecedente ideológico mucho más antiguo y complejo.⁷⁰ Ahora, estamos listos para investigar con más precisión de qué se trata este “esquema dualista”.

La estructura social de los “comunistas primigenios” y su persistencia en el Neolítico temprano

Las relaciones de producción

Según el análisis que propuso Testart para al menos algunas tribus australianas matrilineales (en el suroriente de Australia, especialmente),⁷¹ no se supone que el cazador coma de la presa que él mismo ha matado, sino que debe entregarla a la comunidad. “Por ejemplo, en el suroccidente de Victoria, se dice que el cazador no recibe nada, y que sus hermanos son tratados de la misma manera”.⁷² Esta es la oposición básica que el autor establece entre los “comunistas primigenios” y los cazadores más tardíos, que usualmente distribuyen su presa de acuerdo con un patrón que “no deja lugar a duda acerca de los vínculos cercanos de parentela de aquel que comparte”.⁷³ En efecto, “en una sociedad cazadora, la posesión de una presa asesinada confiere no el derecho a consumirla sino el privilegio de llevar a cabo su

⁶⁸ I. I. Asouzu, *Ibuanyidanda: New Complementary Ontology: Beyond World-Immanentism, Ethnocentric Reduction and Impositions* (Zúrich: LIT Verlag, 2007), pág. 192.

⁶⁹ Barnard, *Hunters and Gatherers*.

⁷⁰ Verhoeven, “Ritual and Ideology”, pág. 84.

⁷¹ Testart, *Le communisme primitif*.

⁷² Howitt, *The Native Tribes*, pág. 765, citado en Testart, “Game Sharing Systems”, pág. 296.

⁷³ Bird-David, “Where?”, págs. 17-19.

distribución”.⁷⁴ Entonces, ¿quién se apropia de la presa entre los “comunistas primigenios”? Usualmente son los individuos que pertenecen al grupo social opuesto al del cazador.⁷⁵ Según el “sistema clasificatorio” de Morgan,⁷⁶ estos grupos están definidos por filiación y por sus generaciones, de manera que agrupen a todos los hermanos en una misma clase.⁷⁷ Debido a la exogamia, la mitad opuesta es aquella en la que el cazador encontrará su cónyuge. Así pues, su presa irá a parar en manos de los padres de su cónyuge:

Entre los Ngatatjara, los suegros toman primero y los hermanos toman de últimos. [...] Entre los Maljangaba de Nueva Gales del Sur, la tribu se divide en mitades matrilineales, y un hombre recibe muy poca carne de su familia materna porque estos pertenecen al mismo grupo de parientes que él. Este mismo recibirá mucho más de su padre, pues su padre no hace parte de su parentela materna.⁷⁸

Habrán tantas reglas como hay sociedades, pero es significativo que, entre los cazadores-recolectores, si el reparto de la carne se hace de acuerdo con el sistema de parentesco, es particularmente el grupo de los no-productores el que se apropia generalmente del producto entre los “comunistas primigenios”. En general, el productor nunca es el consumidor, y el consumidor nunca es el productor.⁷⁹ Debido a que la regla aplica a todos los cazadores, este recibirá siempre, en algún momento, su parte, y si bien llega a negársele la producción al productor, la regla termina siendo beneficiosa para la sociedad en su conjunto. La reciprocidad como regla en las economías tradicionales es también bien conocida en la etnografía de Melanesia y de otros lugares,⁸⁰ pero es en Australia donde este método de intercambio parece tener su forma más igualitaria. Así pues, se ha identificado la cooperación interna, abarcadora e igualitaria como el modo de producción dominante.⁸¹

La universalidad de esta norma puede cuestionarse para los primeros estadios de la humanidad, pero el paradigma general parece ser que la acción de compartir sigue el patrón impuesto por la división de parentescos al interior del cuerpo social.⁸² Este hecho podría ayudar a arrojar luz sobre varios rastros arqueológicos específicos. Por ejemplo, puede inferirse que hubo intercambio de alimentos a partir de datos arqueológicos de este tipo en los yacimientos arqueológicos PPNA (Neolítico Pre-Cerámica A) del norte del Levante, donde se presume que

⁷⁴ Ingold, *Hunters...*, pág. 158, citando a J. H. Dowling, “Individual Ownership and the Sharing of Game in Hunting Societies”, en *American Anthropologist*, n.º 70 (1968), pág. 505.

⁷⁵ Testart, “Some Major Problems”, pág. 10.

⁷⁶ Morgan, *Systems of Consanguinity*.

⁷⁷ Véase Radcliffe-Brown, *Structure and Function*.

⁷⁸ Testart, “Game Sharing Systems”, pág. 296; en apoyo de este fragmento, Testart cita a J. Beckett, “Marriage, Circumcision and Avoidance among the Maljangaba of Northwest New South Wales”, en *Mankind*, n.º 6 (1967), págs. 456-464.

⁷⁹ Testart, “Game Sharing Systems”, pág. 294.

⁸⁰ Sobre Melanesia, véase Malinowski, *Crime and Custom*, pág. 33, y M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives* (París: Presses Universitaires de France, 1924); para una revisión de este mismo fenómeno en otros lugares, véase Barnard, *Hunters and Gatherers*, pág. 31.

⁸¹ Testart, *Le communisme primitif*, págs. 115 y 169.

⁸² John D. Speth, *The Paleolithic and Archaeology of Big-Game Hunting. Protein, Fat or Politics* (Nueva York: Springer, 2010), pág. xviii.

que los granos cosechados se guardaban en edificaciones comunitarias,⁸³ divididas de forma más o menos simétrica entre dos partes iguales a los lados del eje del edificio.⁸⁴ Aunque esto no es más que especulación del autor, puede ser que la división simétrica del granero de esa villa haya sido hecha para asuntos de intercambio con arreglo a la división de las parentelas de la comunidad (con cada subgrupo produciendo y almacenando para el consumo del otro). El sentido de esta división excede simplemente los asuntos económicos. En Faynan, en el sur del Levante, los edificios comunales se caracterizan por “una simetría general en la estructura que rodea el eje, formada por un canal profundo”.⁸⁵ En ocasiones, esta división, en que las partes se complementan entre sí, ha sido identificada al nivel del yacimiento arqueológico entero: “el pequeño asentamiento de Qermez Dere fue establecido en dos mitades contrastadas entre sí, que tenían funciones complementarias. A lo largo de su existencia, el asentamiento sufrió varias reformas, pero siempre manteniendo la forma de dos mitades complementarias”.⁸⁶ Dejando de lado el caso de Aşıklı, atravesada por una calle que la divide⁸⁷ en partes cuya simetría no es tan clara, Hodder identificó este mismo arreglo en Çatalhöyük, con “una canal larga que la atraviesa por la mitad y la divide en dos colinas. El túmulo parece haberse desarrollado en dos mitades, una al norte y la otra al sur [...]. Adicionalmente, hemos encontrado algunas diferencias en la composición genética de los humanos enterrados en cada una de las dos mitades”.⁸⁸ Por último, discutamos la posición de Ulf-Dietrich Schoop, al referirse a las “líneas de casas paralelas, ubicadas una frente a la otra” en el asentamiento de Hacilar y en otros yacimientos arqueológicos del Neolítico tardío de la región occidental de Anatolia, dice del Neolítico tardío, es decir, de la época en que emergió el sistema agrícola, que “esto hace recordar la organización social que los etnógrafos conocen como el ‘sistema de mitades’, en el que una comunidad se ve a sí misma como si consistiera de dos mitades competitivas”.⁸⁹ No deseo elaborar esta hipótesis, pues el estado de la investigación obligaría

⁸³ D. Stordeur, “Jerf el Ahmar et l’émergence du Néolithique au Proche Orient (Haute et Moyenne vallée de l’Euphrate)”, en J. Guilaine (ed.), *Arts et Symboles du Néolithique à la Protohistoire* (Paris: Errance, 2003), pág. 3; Stordeur, “Symbole et Imaginaire”, pág. 20; D. Stordeur, “Les villages et l’organisation des groupes au Néolithique précéramique A. L’exemple de Jerf el-Ahmar, Syrie du nord”, en J. L. Fenollos (ed.), *Du village Néolithique à la ville Syro-Mésopotamienne* (Ferrol: Universidad da Coruña & Sociedad Luso-Gallega de Estudios Mesopotámicos, 2012), págs. 35-54.

⁸⁴ D. Stordeur, M. Brenet, G. der Arahamian & J. C. Roux, “Les bâtiments communautaires de Jerf el-Ahmar et Mureybet horizon PPNA (Syrie)”, en *Paléorient*, vol. 26, n.º 1 (2001), págs. 32-33, fig. 5/1.

⁸⁵ S. J. Mithen, B. Finlayson, S. Smith, E. Jenkins, M. Najjar & D. Maricević, “An 11600 year-old Communal Structure from the Neolithic of Southern Jordan”, en *Antiquity*, n.º 85 (2011), pág. 354.

⁸⁶ T. Watkins, “Architecture and the Symbolic Construction of New Worlds”, en E. B. Banning & M. Chazan (eds.), *Domesticating Space: Construction, Community, and Cosmology in the Late Prehistoric Near East* (Berlín: Ex Oriente, 2006), pág. 16.

⁸⁷ M. Özbaşaran, G. Duru, N. Kayacan, B. Erdoğan & H. Buitenhuis, “Aşıklı (and) Musular the 8th Millennium cal BC Satellite site of Aşıklı”, en M. Özdoğan, N. Başgelen & P. Kuniholm (eds.), *Neolithic in Central Turkey. New Excavations and New Research* (Estambul: Central Turkey Archaeology and Art Publications, 2012), pág. 140.

⁸⁸ I. Hodder, “From Communal to Segmentary: an Alternative View of Neolithic ‘Monuments’ in the Middle East”, en A. B. Gebauer, L. Sorensen, A. Teather & A. C. Valera (eds.), *Monumentalising Life in the Neolithic* (Oxford: Oxbow, 2020), pág. 304.

⁸⁹ Veremos que esta división, al menos en este estadio de la humanidad, no es en absoluto competitiva; de hecho, es todo lo contrario.

a hacer esta reflexión agarrándose de muy frágiles indicios”.⁹⁰ Puede parecer que esta precaución es sabia desde el punto de vista académico, pero puede sostenerse que esos indicios frágiles de los que estamos agarrándonos son nada más y nada menos que las raíces mismas de la ideología prehistórica.

En el periodo PPNB que sigue, en Çayönü. Puede detectarse un lento cambio en que la aparición los graneros anexos a cada casa a partir de la fase de los edificios en forma de parrilla^{vi} en adelante indica “que el énfasis económico pudo haber girado de la producción y el consumo de la comunidad en su conjunto a la producción y el consumo de la familia”.⁹¹ En efecto, esta reorganización parece reflejar una lenta tendencia hacia la autonomía económica y marital de los linajes, siguiendo “una segmentación y separación de componentes balanceados estructurados en relaciones de los unos con los otros”.⁹² Posiblemente, este mismo cambio llevó, en el Çatalhöyük del Neolítico tardío, al surgimiento de “la casa como una unidad social histórica y genealógica”⁹³ basada en una línea de ancestros. Este desarrollo del Neolítico tardío, con su fisión de la unidad social en familias autónomas, nos permite ver el cambio y el contraste entre esta fase posterior y la unidad social anterior, organizada en un patrón cerrado y recíproco que, hipotetizamos, era aún bastante fuerte durante la fase más temprana del Neolítico.

Esta evolución económica parece también encontrar evidencia en la genética de la comida silvestre. El material vegetal del PPNA, aunque permite el manejo humano, sigue sin tener la morfología de los vegetales domesticados. La ulterior domesticación física de las fuentes de alimento, que incluiría eventualmente la domesticación de los animales, implica que este modo de producción ocasionalmente agrario del PPNA sufrió, hablando en términos relativos, un aumento en la intensidad durante el PPNB.⁹⁴ Esta tendencia casa bien con la idea de una producción comunal débil durante el PPNA que se va intensificando gradualmente a lo largo del PPNB hasta alcanzar la fragmentación respecto a los intereses específicos de cada linaje durante el PN (Neolítico Cerámico)^{vii}, particularmente en lo que atañe a la constitución de las dotes o precios de novias, establecidos en animales de pastoreo; se sospecha que estas

⁹⁰ Agradezco a Çiler Çiringiloğlu por haberme llamado la atención sobre este pasaje. Véase U.-D. Schoop, “The Late Escape of the Neolithic from the Central Anatolian Plain”, en C. Lichter (ed.), *How Did Farming Reach Europe? Anatolian-European Relations from the Second Half of the 7th through the First Half of the 6th Millennium cal BC* (Estambul: Veröffentlichungen des Deutschen Archäologischen Instituts Istanbul, 2005), pág. 49.

⁹¹ J. Yakar, “Defining Social Complexity in Anatolian Communities of Hunter-Gatherer Cultivators”, en M. Özdoğan, H. Hauptmann & N. Başgelen (eds.), *Köyden kente. Yakındoğuda ilk yerleşimler 2/ From Village to Cities. Early Villages in the Near East 2* (Estambul: Arkeoloji Sanat Yayınları, 2003), pág. 442.

⁹² I. Hodder, “From Communal to Segmentary: an Alternative View of Neolithic ‘Monuments’ in the Middle East”, en A. B. Gebauer, L. Sorensen, A. Teather & A. C. Valera (eds.), *Monumentalising Life in the Neolithic* (Oxford: Oxbow, 2020), págs. 49-51.

⁹³ I. Kuijt, “Material Geographies of House Societies: Reconsidering Neolithic Çatalhöyük, Turkey”, en *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 28, n.º 4 (2018), pág. 584. Véase también el resto del alegato en este mismo artículo.

⁹⁴ M. A. Zeder, “The Origins of Agriculture in the Near East”, en *Current Anthropology*, vol. 52, n.º 4 (2011), pág. 230; Willcox y Stordeur, “Large-Scale Cereal Processing”, pág. 112; Assouti y Fuller, “A Contextual Approach”, pág. 329.

dotes existían en otros lugares a partir de periodos más tardíos.⁹⁵ Esta evolución morfológica de los recursos permite hacer énfasis, una vez más mediante contraste, sobre el hecho de que la forma económica que consiste en el intercambio ocasional, recíproco e igualitario de los alimentos caracteriza a los grupos de las fases más tempranas del Neolítico.

Las relaciones de reproducción

La reciprocidad económica parece reflejar los patrones matrimoniales. Entre los cazadores-recolectores, “es común que las prescripciones matrimoniales involucren el matrimonio entre primos cruzados reales o por virtud de la clasificación, y que involucren [...] el intercambio entre dos linajes de familias”.⁹⁶ Los “primos cruzados” son los hijos de un hermano y una hermana; debido a que la filiación social viene de un lado, ya sea el paternal o el maternal, los primos cruzados pertenecen necesariamente a clases distintas, y se espera de ellos que se casen. Este es solo un ejemplo diciente. Hay muchos más tipos de alianzas matrimoniales posibles entre muchos otros subgrupos, pero el principio fundacional exogámico permanece incambiado en todos los lugares: el cazador no “consume” a su hermana, sino que “consume” a la hermana de un cazador de la mitad opuesta (de allí la famosa frase sobre el “intercambio de hermanas”).

Se piensa con frecuencia que el emparejamiento de familiares cercanos fue prohibido para reducir las complicaciones biológicas que proceden del apareamiento consanguíneo, pero no hay ninguna diferencia genética entre un primo cruzado (una pareja sexual prescrita) y un primo paralelo (una pareja sexual proscrita). El asunto clave de esta distribución es que la sana circulación de parejas sexuales implica no solo la existencia de grupos separados (al menos dos) sino también la reciprocidad entre estos grupos. Es obvio que esta división social no está motivada por la emulación ni por la rivalidad, sino, muy al contrario, por el bienestar de la sociedad. “De un matrimonio exogámico, resulta un beneficio social [...]. La ley de la exogamia es omnipresente [...] Esta es el arquetipo de todas las demás manifestaciones que están en la base de la reciprocidad; provee la norma fundamental e inmutable que asegura la existencia del grupo en tanto que grupo”.⁹⁷ El intercambio y la clasificación social que lo permite aparecen una vez más, de manera definitiva, como modos de (re)producción. La estrecha correspondencia infraestructural entre el sistema de parentesco y la economía parece fortalecer el rol fundamental que juegan la reciprocidad y el dualismo en la ideología.⁹⁸

⁹⁵ Véase C. Bodet, “Why are there no Neolithic Mega-sites in the Anatolian Euphrates basin? A Socio-archaeological approach to the marital structure of early farming societies”, en *Arkhaia Anatolika*, n.º 2 (2019), págs. 21-50.

⁹⁶ Walker et al., “Evolutionary History”, pág. 4.

⁹⁷ Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires*, pág. 551.

⁹⁸ Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires*, págs. 48-170; Bloch, *Marxism and Anthropology*, págs. 9-10.

Con respecto al asunto de la manera en que se reflejan estos principios en la arqueología, puede señalarse que se sospecha que la subdivisión interna de las comunidades del Neolítico Pre-Cerámica A puede haber hallado su continuidad en el sitio arqueológico de Çayönü PPNB (Neolítico Pre-Cerámica B), en el cual existe la posibilidad de que los dos edificios grandes ubicados al norte de la plaza se hayan destinado a dar vivienda a los ancianos de cada una de las mitades del grupo. Otro indicio contemporáneo se encuentra en Nevalı Çori, donde hay “dos grupos de casas con distinta orientación [...] que pueden haber pertenecido a dos grupos de familias con diferente linaje”,⁹⁹ es decir, a dos grupos de los que cabe esperar que estén relacionados mediante matrimonios entrelazados permanentemente. Cualquiera que sea el caso, todas las sociedades de cazadores-recolectores parecen conocer una u otra forma de clasificación del parentesco:¹⁰⁰ no parece haber ninguna razón viable por la cual no debamos esperar un sistema similar de intercambio recíproco de parejas sexuales entre las comunidades del Neolítico. Esta puede ser la afirmación que tratan de hacer estas estelas gemelas en voz alta.

Totemismo

88

Parece ser común que haya alguna forma de totemismo entre las comunidades de cazadores-recolectores, aunque la ausencia de este entre lo San muestra que el totemismo no es universal.¹⁰¹ No obstante, muchos de los especialistas citados por Freud, particularmente Frazer,¹⁰² pensaban que este debió estar bastante extendido en un estadio original de la humanidad que correspondería al “comunismo primigenio”. Una vez más, no hay, *a priori*, razón alguna para excluir la posibilidad de su presencia en el Neolítico, según el fuerte indicio que representa la composición de las estelas gemelas. El tótem es una especie natural, usualmente un animal, que se considera como ancestro de un clan o tribu. Los individuos de dicho grupo sostienen una relación bastante específica con esta especie, pesando sobre ellos la prohibición estricta de consumirlo excepto una vez al año durante el ritual conocido como “Intichiuma”, que busca aumentar mágicamente el recurso totémico que queda disponible para el consumo de la otra mitad del grupo.¹⁰³ Esta es la proyección simbólica de la regla de reciprocidad que hemos revisado para la producción (en que el cazador no come de su presa, sino que la caza para que la consuma la mitad opuesta del grupo) y para la reproducción (los individuos no se casan con personas de su propio subgrupo, sino que “producen” niños y niñas para el

⁹⁹ Yakar, “Defining Social Complexity”, pág. 443.

¹⁰⁰ Ghasarian, *Introduction*, pág. 31; Walker et al., “Evolutionary History”, pág. 1.

¹⁰¹ A. Testart, “Review of Magic Practices and Rituals in the Near Eastern Neolithic”, en *Paléorient*, vol. 32, n.º 1 (2006), pág. 149; Barnard, *Hunters and Gatherers*, pág. 46.

¹⁰² Véase Freud, *Totem et Tabou*, pág. 42, nota al pie de página 2; en particular, véase Frazer, *Totemism and Exogamy*.

¹⁰³ Spencer & Gillen, *The Native Tribes*, pág. 169.

“consumo” de la mitad opuesta). Por medio de especies animales, el totemismo puede concebirse como una representación simbólica del sistema de parentesco dualista que tiene lugar en la comunidad.¹⁰⁴

Göbekli Tepe, que a veces ha sido visto como un lugar de reuniones entre clanes para grupos parentelares muy extendidos,¹⁰⁵ casaría bien con la hipótesis que lo hace corresponder a un lugar en que tuvieran lugar ceremonias de tipo Intichiuma. De hecho, si llegan a encontrarse en otros niveles contemporáneos de Göbekli Tepe, como, por ejemplo, en Karahantepe (yacimiento recuperado dentro de un radio de más o menos 20 kilómetros de Göbekli Tepe; véase más abajo), podremos considerar que sus habitantes pudieron componer dicha población.¹⁰⁶

Cito a Hans Georg K. Gebel (comunicación personal):

La ideología de la época más antigua de la Cultura de Göbekli Tepe representa un sistema sostenido por símbolos que resultaba necesario para facilitar la integración de un número cada vez mayor de grupos [...]. Se alcanzaba el entendimiento mutuo y la resolución de conflictos entre grupos que no se conocían entre sí mediante convenciones e ideologías fuertes y vinculantes que fueran aceptadas por las comunidades. Uno puede hablar de territorios ideocráticos mediados por programas de imágenes fijadas.

Con certeza, algún trasfondo ideológico común jugó un importante papel de cohesión entre estas comunidades y, al ver la homogeneidad del programa simbólico presente en todo el yacimiento arqueológico, este elemento de cohesión debió estar relacionado con una concepción isomórfica, específicamente dualista, compartida por todos desde mucho antes de la construcción de Göbekli Tepe.

Al suponer, como hicieron los excavadores de Göbekli Tepe además de otros especialistas,¹⁰⁷ que los animales tallados en las estelas representan tótems, resulta que la iconografía neolítica se ajusta a la analogía totémica. Sin embargo, para Forest¹⁰⁸ esto probablemente no sea así, pues los elementos iconográficos se interfieren entre sí, complementándose entre sí y estableciendo con los demás elementos relaciones de sinonimia a la manera que se sigue para transmitir un mensaje, mientras que el totemismo hace clasificaciones en términos puramente

¹⁰⁴ Freud, *Totem et Tabou*, págs. 203-204 y 255-256.

¹⁰⁵ K. Schmidt, “Göbekli Tepe, Southeastern Turkey. A Preliminary Report on the 1995-1999 Excavations”, en *Paleorient*, vol. 26, n° 1 (2001), págs. 52-53; A. Belfer-Cohen & A. N. Goring-Morris, “Recent Developments in Near Eastern Neolithic Research”, en *Paleorient*, vol. 28, n° 2 (2002), págs. 143-148; J. Peters & K. Schmidt, “Animals in the Symbolic World of Pre-Pottery Neolithic Göbekli Tepe, Southeastern Turkey: A Preliminary Assessment”, en *Anthropozoologica*, vol. 39, n° 1 (2004), págs. 210-212.

¹⁰⁶ C. Bodet, “Early Animal Production for Marital Trade: A Neolithic Bride-Price?”, en O. Dumankaya (ed.), *Production and Trade through the Ages: from Prehistory to the Byzantine Period* (Ankara: Bilgin Kültür Sanat yayınları, 2019), págs. 95-122.

¹⁰⁷ Peters & Schmidt, “Animals in the Symbolic World”, págs. 209-212; T. V. Kornienko, “On the Interpretation of Stelae in the Cult Complexes of Northern Mesopotamia During the Pre-Pottery Neolithic”, en *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*, vol. 46, n° 4 (2018), págs. 17-18.

¹⁰⁸ Forest, “Le processus de néolithisation”, pág. 134.

igualitarios. El totemismo por un lado y, por el otro, la transmisión de mensajes, así como la legislación, se encuentran en niveles distintos de la estructura ideológica. Sin embargo, no son incompatibles.¹⁰⁹ Por ejemplo, los numerosos animales representados en las estelas puestas a los lados pueden entrar en las advertencias de Forest,¹¹⁰ mientras que los pocos que se encuentran en las estelas centrales, completamente solos, pueden estar más sintonizados con una clasificación totémica. Pese a estar intrínsecamente relacionado tanto en forma como en significado, veremos que las estelas laterales pueden tener un valor simbólico diferente del de las estelas centrales.

El rico repertorio de animales representado en las estelas laterales es bastante similar al descifrado por Forest en Çatalhöyük: hay bueyes, depredadores y aves psicopompales que simbolizan, respectivamente, la sociedad, la muerte del cuerpo y el transporte del alma.¹¹¹ Göbekli Tepe también tiene muchas serpientes, que son interpretadas como linajes.¹¹² Estos mismos elementos geométricos, de los que se cree que simbolizan dos mitades del grupo, o las parejas sexuales que estas mitades intercambian, también se encuentra en los dos yacimientos arqueológicos de Göbekli Tepe y Karahan Tepe (y en muchos otros): líneas paralelas, líneas en zigzag, triángulos y cabrios. Las varias estelas laterales podrían representar los subgrupos de los cuales está compuesta la comunidad, unidas entre sí por el muro circular de piedra, que forma una gran unidad autosuficiente en términos matrimoniales. Los animales no totémicos (y, por tanto, vehículos para la transmisión de mensajes) tallados en esas estelas podrían sugerir el eterno (femenino) ciclo de la vida (por medio de las serpientes) y de la muerte (por medio de las aves y los depredadores) que atañían a estos grupos.¹¹³ Por otro lado, si resulta ser que las estelas paralelas centrales simbolizan las partes dualistas (masculinas) de la sociedad (producto del principio femenino), los animales específicos tallados en esas estelas pueden ser, en efecto, totémicos. Por ejemplo, los zorros en espejo que están en las estelas gemelas del área encerrada B¹¹⁴ representarían a las dos partes inseparables del mismo clan totémico.¹¹⁵

Una mirada sobre el tema bastante entreverado de la mitología nos permitirá una comprensión mucho más abarcadora de la naturaleza dualista del totemismo.

¹⁰⁹ Testart, *Le communisme primitif*, pág. 510.

¹¹⁰ Bodet, “Deciphering Göbekli Tepe”.

¹¹¹ Forest, “Çatal Höyük”; J.-D. Forest, “Çatal Höyük et son décor : pour le déchiffrement d’un code symbolique”, en J. Guilaine (ed.), *Arts et Symboles du Néolithique à la Protohistoire* (Paris: Errance, 2003), págs. 41-58.

¹¹² Forest, “Le processus de néolithisation”.

¹¹³ Bodet, “Deciphering Göbekli Tepe”.

¹¹⁴ Peters & Schmidt, “Animals in the Symbolic World”, pág. 184.

¹¹⁵ Para un repaso de ejemplos etnográficos comparables, véase Malinowski, *Crime and Custom*.

La mitología

Las especies incluidas en la partición totémica tienen su correspondencia en la mitología. Los personajes principales de los mitos de los aborígenes australianos sobre la Época Onírica,¹¹⁶ que tienen también una correspondencia con personajes de la mitología global,¹¹⁷ están divididos generalmente en dos tipos: el violador y el contraviolador. Para que pase algo en los mitos de origen, la regla fundamental (la exogamia) debe ser violada, lo que invariablemente conlleva una contraviolación. El extendido mito del águila (que equivale al cazador, al creador, al contraviolador) y del cuervo (el carroñero, el estafador, el violador) ilustra este punto: el cuervo roba el fuego al águila (he aquí la violación) y, en su escape, deja caer el fuego, permitiendo así que los humanos se hagan con él y cocinen alimentos. El águila obtiene su venganza por mano propia al causar un gran incendio que amenaza con acabar con los humanos (contraviolación). Algunas variantes de este mito versan sobre el robo del agua (violación) que permite la vida pero provoca inundaciones al salirse de control (contraviolación). Así pues, los mitos explican el origen de la sociedad como el resultado de una interacción entre dos polos opuestos pero interdependientes.¹¹⁸ Igual que las religiones más tardías, la mitología busca, a fin de cuentas, salvaguardar el orden social mediante la ideología.

91

Forest interpreta los elementos de la iconografía de Çatalhöyük como principios que transmiten un mensaje: la vida y la muerte se ubican en los extremos de una línea vertical con dos mitades exogámicas en una línea horizontal, líneas estas que se intersecan en un patrón de cruz para permitir la existencia de la comunidad, fungiendo así como recordatorio de la regla fundamental: la exogamia.¹¹⁹ En esencia, este mensaje es el mismo que el que se presenta en los mitos. La cuestión de si los animales que aparecen en la iconografía de Çatalhöyük —con su parecido sorprendente con los que aparecen en Göbekli Tepe y en Çayönü pese a las anchas brechas cronológicas y espaciales entre estas— representan directamente personajes míticos es una cuestión que sigue abierta. Sin embargo, a fin de cuentas, importa poco, pues es probable que su significado apunte a la misma oposición entre elementos interdependientes, una vez más, como imagen de los subgrupos de la sociedad. Igual que en muchos mitos del mundo primigenio, puede entreverse una oposición dualista con cierto grado de seguridad entre los héroes antitéticos de la mitología del Neolítico, que son símbolos de una fértil oposición.

René Girard presenta una interpretación algo distinta de los primeros mitos y rituales, concentrándose en el sacrificio como una catarsis que expulsa las tensiones acumuladas al

¹¹⁶ A. Testart, *Des classifications dualistes en Australie. Essai sur l'évolution de l'organisation sociale* (Lille: Editions de la maison de science de l'homme, Université de Lille III, 1978); Testart, *Le communisme primitif*, págs. 390-395.

¹¹⁷ Girard, *La violence et le sacré*.

¹¹⁸ Testart, *Des classifications dualistes*, págs. 95 y 118-125; Testart, *Le communisme primitif*, págs. 384-387 y 432-444.

¹¹⁹ Forest, "Çatal Höyük", págs. 17-21; Forest, "Le processus de néolithisation", pág. 134.

interior de la comunidad al endilgarlas a una víctima inocente; sin embargo, el objetivo principal sigue siendo evitar el riesgo de que la comunidad “dividida” se vuelva “indiferenciada”.¹²⁰ La psicología jungiana también ha tomado nota del caso de las serpientes gemelas en la mitología:

Estas son las famosas serpientes Naga de la India antigua; y también las encontramos en Grecia como serpientes gemelas en el cetro que pertenece al dios Hermes.¹²¹ Un busto temprano de Hermes es un pilar de piedra... En uno de sus lados están las serpientes entrelazadas (en el acto de la unión sexual) y en el otro hay un falo erecto: podemos sacar ciertas conclusiones acerca de la función del busto de Hermes como símbolo de fertilidad. [...] Pero Hermes es [también] el Pillo..., el que lleva las almas al inframundo y las trae de allá.¹²²

Las dos serpientes aparecen como linajes dualistas cuya unión, por sí sola, puede engendrar la sociedad.

Ideología de la sangre

92

Con base en los datos etnográficos, Chris Knight *et al.* han propuesto la existencia, durante el Paleolítico, de “una división sexual del trabajo estructurada simbólicamente”¹²³ en la que es notorio el recurrente uso del rojo ocre para simbolizar la fertilidad en los rituales de la menarquia. Esta interpretación podría casar a la perfección con la reconstrucción que hace Testart de la mente primigenia,¹²⁴ según la cual la compensación por la carne manchada de sangre (de índole masculina) que trae el cazador es el niño recién nacido (de índole femenina), también manchado de sangre.

La presencia recurrente de pintura roja en el piso de los edificios especiales a todo lo largo del Neolítico del Asia suroccidental¹²⁵ presta apoyo a la idea de que la sangre jugaba un rol simbólico fundamental. En Çayönü, se han detectado rastros de sangre humana (y de otros animales) sobre la losa de una tonelada que hay en el patio del así llamado “edificio-calavera”.¹²⁶ Dado lo que sabemos acerca de estas sociedades, particularmente la clasificación de estas de acuerdo con sus generaciones, a Forest le pareció probable que esta sangre hubiera sido derramada en ritos de iniciación.¹²⁷ La sangre de la circuncisión (¿simbolizaba esta la

¹²⁰ Girard, *La violence et le sacré*, págs. 88-95.

¹²¹ Se refiere al caduceo, símbolo de la medicina moderna.

¹²² Henderson, “Ancient Myths”, pág. 155.

¹²³ C. Knight, C. Power & I. Watts, “The Human Symbolic Revolution: A Darwinian Account”, en *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 5, n.º 1 (1995), págs. 75-114.

¹²⁴ Testart, *Le communisme primitif*, págs. 345-475.

¹²⁵ N. Gökce, *Neolitik yaşam biçiminin yayılımında kireç tabanlı yapılar sorunu* (Tesis de maestría, Universidad del Egeo [Esmirna, Turquía], 2021).

¹²⁶ M. Özbek, *Çayönü’nde İnsan* (Estambul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2004).

¹²⁷ J.-D. Forest, “Le PPNB de Çayönü et de Nevalı Çori : pour une approche archéo-ethnologique de la néolithisation du Proche-Orient”, en *Anatolia Antiqua*, n.º 4 (1996), págs. 1-31.

primera caza?), equivalente a la de la (primera) menstruación,¹²⁸ puede entenderse como una separación entre dos estatus cruciales: no es simplemente una separación sincrónica entre lo masculino y lo femenino (o entre las respectivas mitades correspondientes), sino diacrónica, entre los consumidores (los niños) y los (re)productores (los adultos).

Debido a su íntima relación con la vida y la muerte, Testart considera que la sangre jugó un rol de síntesis en la ideología comunista primigenia. Símbolo de orden y vida mientras corre en el sistema cerrado de las venas (es decir, cuando se respeta la regla exogámica), la sangre se convierte en caos y muerte cuando corre por un sistema de venas estropeado (es decir, cuando se viola la regla exogámica). Igual que para las figuras míticas (divididas entre violadores y contravioladores), para las especies naturales usadas en el totemismo (divididas entre subgrupos sociales) y para la sociedad (dividida en mitades paralelas), la sangre, que es en sí una y la misma, es dividida artificialmente y separada en clases distintas pero mutuamente interdependientes que promuevan su interdependencia mutua y fortalezcan la unidad del todo.

Síntesis

El esquema dualista

93

Dado que los datos que aquí expongo no son de naturaleza arqueológica, tal vez no sea superfluo sintetizar lo que hasta aquí se ha propuesto. La clasificación dual parentelar de la sociedad se refleja en la economía y en las estructuras ideológicas, tales como el totemismo, la mitología y la ideología de la sangre. Más allá de una perspectiva marxista que presentaría la superestructura social como si esta fuera invariablemente determinada por la infraestructura económica, el parentesco parece dominar las relaciones de producción del comunismo primigenio, haciendo de la infraestructura reproductiva la raíz misma del dualismo. Sin embargo, como escribe Alan Barnard, “los sistemas australianos difieren de otros sistemas universales en el hecho de que la universalidad de los australianos no está confinada al parentesco”, sino que está “estrechamente conectada con el totemismo y con otros aspectos de la cosmología [que] divide el universo –la naturaleza y la cultura por igual– en categorías con nombres [que] representan un concepto de orden mundial en que el parentesco es solo una parte”.¹²⁹ Por tanto, parece que lo que determina el parentesco, así como todas las demás estructuras, es, de hecho, el principio exogámico, que debe ser concebido como el patrón impuesto a todo el tejido social, y que lo atraviesa. Los dúos opuestos del mundo natural, como masculino/femenino, sol/luna, invierno/verano, agua/fuego, seco/mojado o vida/muer-

¹²⁸ D. Doyle, “Ritual Male Circumcision: A Brief History”, en *Journal of Royal College of Physicians of Edinburgh*, n° 35 (2005), pág. 280;

¹²⁹ Barnard, “Universal Systems”, págs. 78-79.

te le son dados a los humanos, que los usan como símbolos para expresar y justificar la única oposición sobre la que tienen algún control: la división de la sociedad misma en linajes exogámicos, o mitades. En otras palabras, igual que harán los sistemas religiosos posteriores,¹³⁰ aquí se movilizan los conceptos del cosmos, mediante sus propias oposiciones eternas y fecundas, para promover la perpetuación de la frágil oposición entre linajes y subclanes, de manera que se reproduzca el orden de la sociedad como un todo. Es esta división exogámica tan abarcadora la que Testart llama “esquema dualista”,¹³¹ y la que, según intento mostrar, existía aún de forma muy vívida en el Neolítico.

El simbolismo dualista del Neolítico

Parece ser que la gente del Neolítico escogía, como símbolo para representar el concepto de exogamia y de dualismo, oponer dos estelas paralelas. Dado que hay estelas gemelas presentes en un gran número de yacimientos arqueológicos,¹³² pareciera ser que las comunidades del Neolítico temprano sentían la necesidad, tal vez más que las del Paleolítico, de recordar e imponer este principio. ¿Es posible ser más precisos con respecto al mensaje transmitido y a las causas de la monumentalidad que se le daba, en ese momento histórico preciso, a un principio tan inmemorial?

La estela como símbolo del linaje

Alexis McBride propuso que, en el edificio comunal de Nevalı Çori –dedicado a reuniones, si hemos de explicar las bancas alineadas junto a la base del muro que lo rodea–, las estelas antropomórficas allí insertadas entre las bancas son “participantes” de las reuniones, junto con los humanos de carne y hueso que se sentaban ahí.¹³³ Esto tiene sentido, pero la verticalidad de la estela debe también tener un significado. Según muchos investigadores,¹³⁴ la estela representa una línea genealógica de ancestros relacionados entre sí a lo largo del tiempo, es decir, la estela representa un linaje construido generación tras generación. Esta interpretación se apoya en un buen acervo de observaciones etnográficas: en el noroccidente de América, los “postes totémicos, los postes de las casas, los postes memoriales [...] registran el

¹³⁰ Forest, *Mésopotamie*.

¹³¹ Testart, *Le communisme primitif*, págs. 207-218 y 477-515.

¹³² Bodet, “Twin Steles”.

¹³³ A. McBride, “Performance and Participation: Multisensual Analysis of Near-Eastern Pre-Pottery Non-Domestic Architecture”, en *Paléorient*, vol. 39, n° 2 (2013), pág. 54.

¹³⁴ Forest, “Çatal Höyük”, pág. 7; Kornienko, “On the Interpretation”, pág. 17; Jeunesse, “Elite House?”, pág. 54.

linaje de cada hogar”.¹³⁵ Esta continuidad sin fin que caracteriza a los linajes puede ser la razón por la cual ciertas estelas neolíticas eran reutilizadas en el mismo lugar, fase tras fase,¹³⁶ mientras que otras eran enterradas o sometidas a destrucciones rituales.

Que las estelas periféricas sean vistas como representaciones de linajes implica que cada círculo represente un grupo social más grande, como una tribu o un clan, dividido en varias subsecciones; de una u otra forma, a esta idea han recurrido varios autores.¹³⁷ Además de representar el ciclo de la vida y la muerte, puede que el muro circundante de los encerramientos de Göbekli Tepe establezca un enlace entre los linajes a manera de un círculo eterno de intercambios maritales, en una materialización en piedra de un “tipo generalizado” de patrón de parentesco¹³⁸ en que un linaje A entrega una pareja sexual al linaje B, el linaje B al linaje C, el linaje C al siguiente, y así hasta entregar una pareja sexual al linaje A.¹³⁹ Si esto es así, habría entre cuatro y doce subsecciones por cada tribu. Es interesante que el número de subgrupos escogidos por Freud a la hora de presentar la sociedad totémica típica sea el doce.¹⁴⁰ Como fuere, estas estelas periféricas así interconectadas simbolizarían, igual que los témenos, una transición entre el mundo real y la esfera de la abstracción pura, que, según veremos en un momento, parece escenificarse en el centro mismo del círculo.

9,5

La relación recíproca

Las estelas periféricas y las centrales tienen la misma estructura monolítica y la misma morfología, aunque las primeras son más pequeñas y de factura menos esmerada. Para el programa simbólico en cuestión, es probable que constituyan un significante relacionado a un significado, pero en escalas distintas. Si las estelas periféricas representaran linajes específicos que componían la comunidad, las estelas gemelas puestas en el centro representarían dos linajes paralelos, pero dispuestos así en un nivel puramente conceptual. Es como si transmitieran una idea abstracta, una alegoría de la norma exogámica y del *principio* activo (es decir, femenino) de la fertilidad. Las estelas gemelas –paralelas, isomórficas y enfrentadas– parecen expresar una relación bilateral caracterizada por una fuerte simetría en que cada subgrupo

¹³⁵ E. B. Banning, “So Fair a House: Göbekli Tepe and the Identification of Temples in the Neolithic of the Near East”, en *Current Anthropology*, vol. 52, n° 2 (2011), págs. 519-560.

¹³⁶ T. Watkins, “Architecture and the Symbolic Construction of New Worlds”, en E. B. Banning & M. Chazan (eds.), *Domesticating Space: Construction, Community, and Cosmology in the Late Prehistoric Near East* (Berlín: Ex Oriente, 2006), págs. 15-24.

¹³⁷ Belfer-Cohen & Goring-Morris, “Recent Developments”; Yakar, “Defining Social Complexity”, pág. 438; Hodder, “From Communal to Segmentary”, pág. 50.

¹³⁸ Véase Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires*; para una introducción en inglés a la obra de Lévi-Strauss, véase el artículo de la Enciclopedia Britannica sobre teoría de alianzas (Alliance Theory). Una provocadora interpretación de su trabajo es la propuesta por Barnard, “Universal Systems”.

¹³⁹ C. Bodet, “Kinship Patterns as a Doorway to Apprehend the Symbolic and Social Structure of Göbekli Tepe Communities”, en *Ethneo*, vol. 3, n° 2 (2012), págs. 1-17.

¹⁴⁰ Freud, *Totem et Tabou*, pág. 51.

es, a un mismo tiempo, el emisor y el receptor de una transacción marital. Como trasfondo de la norma exogámica, la composición de Göbekli Tepe pareciera expresar el tipo de relación social que acarrea consigo la exogamia, una relación de reciprocidad pura.¹⁴¹ Parafraseando a Lévi-Strauss, el principio dualista es, en sí mismo, solo una modalidad del principio de reciprocidad.¹⁴²

Este énfasis en la relación recíproca parece ser obstaculizado precisamente por el hecho de que las estelas gemelas no entran en relación una con otra, tal como pasa con las líneas paralelas pintadas en los pisos (líneas estas que también recuerdan los linajes). La relación entre las estelas se sugiere en otros lugares: una banca baja, un leve borde de arcilla o un conjunto de baldosas en el borde, en los yacimientos arqueológicos de Qermez Dere, Beidha, Çayönü (el “edificio-calavera”), Musular y en el encerramiento A de Göbekli (E PPNB).¹⁴³ En los encerramientos de Göbekli III, puede decirse que las estelas gemelas están conectadas entre sí por el suelo, la madre Tierra, cuya importancia para el concepto de fertilidad ya hemos visto. La falta misma de cualquier conexión obvia entre las estelas paralelas implica exactamente lo contrario: reflejando perpetuamente a la otra (así como a las decoraciones –¿totémicas?– talladas en ellas), cada una no es sino la contraparte permanente de la otra, y, en sus fundamentos mismos, cada estela depende de la otra para existir. La relación intrínseca entre las dos estelas es obvia precisamente por su ausencia.

De manera directa, la composición pareciera decir: una mitad es el espejo de su contraparte, y solo las dos juntas como socios iguales de un intercambio marital pueden engendrar la sociedad en su conjunto, que, a su vez, solo puede existir dividida en partes iguales e intrínsecamente atadas entre sí. Pero si las estelas gemelas representan una esfera abstracta de la simbolización con tanta majestuosidad es precisamente porque esta noción no es simplemente una alegoría: debe entenderse la reciprocidad como la ley que gobierna la conducta social. En otras palabras, el mensaje transmitido por la composición de las estelas gemelas parece ser el siguiente: “la reciprocidad marital debe ser respetada por el bien de toda la sociedad”. Más adelante, veremos la razón por la cual esta norma antediluviana se revistió de una urgencia monumental en el Neolítico.

¹⁴¹ Forest, *Mésopotamie*, pág. 29.

¹⁴² Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires*, pág. 97.

¹⁴³ Respectivamente, Watkins, “Architecture”; C. A. Makarewicz & B. Finlayson, “Constructing Community in the Neolithic of Southern Jordan: Quotidian Practice in Communal Architecture”, en *PLoS ONE*, vol. 13, n.º 6 (2018), art. e0193712; A. Erim-Özdoğan, “Çayönü”, en M. Özdoğan, N. Başgelen & P. Kuniholm (eds.), *The Neolithic in Turkey, The Tigris Basin* (Estambul: Archaeology and Art, 2011), pág. 208; Özbaşaran, “Aşıklı”; Schmidt, “Göbekli Tepe”, pág. 50.

Las estelas gemelas como símbolo de la regeneración fértil

Primero, completemos nuestra reflexión sobre el sorprendente hecho de que la ubicación más central de toda la composición de Göbekli Tepe (véase también Jerf el-Ahmar) es el espacio vacío, dejado así de forma cuidadosa, entre las dos estelas gemelas (véase la figura 4). Este espacio vacío debía estar lleno de significado a ojos de la audiencia. En Çatalhöyük, vimos que dos pilares simbólicos estaban conectados por las extremidades de una figura femenina que daba luz a un toro (esto es razón suficiente para ver esta representación como una representación metafórica y no como una escena realista). Una vez más, según Forest, esta no es una mujer, sino la personificación del principio de regeneración que engendra a la sociedad.¹⁴⁴ Siguiendo esta misma línea de pensamiento, el espacio entre las dos estelas gemelas de Göbekli Tepe puede ser entendido como un umbral hacia la vida (¿una vulva simbólica?) y hacia la muerte (una boca simbólica en acción de tragar), debido a que es una representación de la *vagina dentata*, la vagina dentada, un principio mitológico femenino muy extendido que, entre varias sociedades tradicionales, simboliza tanto la regeneración como la destrucción.¹⁴⁵

Este principio invisible de la regeneración de la sociedad y de todas las formas de vida sería entonces puesto en acción por la interacción mutua existente entre las mitades exogámicas, representadas por los dos monolitos. Esta es una ilustración práctica de la afirmación de Trevor Watkins de que “la arquitectura es un modo especialmente poderoso de almacenamiento exterior de la simbología”.¹⁴⁶ Estos símbolos transmiten un significado específico. Las estelas gemelas del Neolítico parecen afirmar: “el eterno ciclo de la vida y la muerte puede ser puesto en acción solo por el principio de la reciprocidad pura”. Semejante capacidad de abstracción en la prehistoria solo puede resultar sorpresiva a los que albergan prejuicios etnocéntricos.

McBride sugiere que puede habersele exigido a los participantes de un ritual o ceremonia que caminaran entre las estelas centrales de Göbekli Tepe.¹⁴⁷ Esta idea merece que le prestemos atención. Este espacio en particular, interpretado aquí como el principio de regeneración de la vida y la muerte, sería, en efecto, el lugar ideal por el cual hacer pasar a los adolescentes durante su ceremonia de iniciación, siendo concebida la iniciación, en muchas sociedades, como la muerte del niño y su renacimiento como adulto.¹⁴⁸ Según Max Weber, los

¹⁴⁴ Puede hallarse un resumen de esta posición en inglés en Bodet, “Kinship Patterns”, pág. 7, y en Bodet, “Why are there no Neolithic Mega-sites”, págs. 149-151.

¹⁴⁵ Forest, “Çatal Höyük”, pág. 22; Sonja Ross, “A Cultural Phenomenon: The Vagina Dentata Motif – Post Scriptum. Review of Current Discussions with a Look Back at a Contribution from 1994”, en *Academia Letters*, art. 3509.

¹⁴⁶ Watkins, “The Origins of Household”, págs. 21-22.

¹⁴⁷ McBride, “Performance and Participation”, pág. 59.

¹⁴⁸ C. Weiss, “Motives for Male Circumcision among Preliterate and Literate Peoples”, en *The Journal of Sex Research*, vol. 2, n° 2 (1996), págs. 69-88; Henderson, “Ancient Myths”, págs. 120-121; J.-D. Forest, “Le PPNB de

aristócratas iniciados de India y China se llamaban a sí mismos los “nacidos dos veces”.¹⁴⁹ El vínculo entre dualismo, totemismo e iniciación encuentra más apoyo en el hecho de que, para hacerse cazadores, los aborígenes australianos jóvenes eran iniciados sistemáticamente por la mitad opuesta de sus comunidades. Esto mismo es cierto para los funerales y las ceremonias de intichiuma.^{150viii}



Figura 4. Espacio vacío entre las estelas gemelas del encerramiento D. © Deutsches Archäologisches Institut, Göbekli Tepe Projekt. Fotografía n° GT10_AnID_5807, tomada por Nico Becker. Cortesía del Deutsches Archäologisches Institut.

La regeneración también puede ser el principio predominante desplegado en las cavernas franco-cántabras, que también son un lugar ideal para las ceremonias de iniciación. En ese caso, las pinturas rupestres prestarían su ayuda “mágica” a estos principios al ofrecer la representación del “vientre de la Madre Tierra”,¹⁵¹ siendo este último también un leitmotiv en lo que Carl Gustav Jung ha llamado el “inconsciente colectivo”. También puede trazarse una

Çayönü et de Nevalı Çori : pour une approche archéo-ethnologique de la néolithisation du Proche-Orient”, en *Anatolia Antiqua*, n° 4 (1996), págs. 1-31.

¹⁴⁹ M. Weber, *Sociologie des religions* (París: Gallimard, 1996).

¹⁵⁰ Testart, “Game Sharing Systems”, pág. 299.

¹⁵¹ Henderson, “Ancient Myths”, págs. 146-153.

analogía entre ese yacimiento arqueológico y la costumbre turca hallada aún hoy en Hidirlez de dibujar bebés y cunas sobre la tierra o la arena durante la primavera, es decir, cuando la naturaleza vuelve a la vida, para mejorar la fertilidad.¹⁵² La creencia de que la mera representación de los símbolos tiene un poder “mágico” activo es una creencia universal: es la misma creencia que se pone en práctica cuando los cristianos cuelgan una cruz en sus casas o cuando los musulmanes ponen en ellas una fotografía de la Meca. Esta creencia (y no la improbable creencia en una deidad) explicaría también por qué tantas estatuillas femeninas rústicas, que representan esta misma alegoría de la fertilidad, eran tan comunes en ámbitos domésticos tanto en el Levante como en el centro de Anatolia,¹⁵³ igual que tantas estatuillas en forma de T y del tamaño de una mano que se han hallado en el área de Sanliurfa.^{154ix} La existencia de esa misma creencia universal explicaría por qué los encerramientos simbólicos de los yacimientos arqueológicos de Göbekli Tepe, Nevalı Çori, Sefertepe, Karahantepe,¹⁵⁵ e incluso otros ubicados lejos de estos, como los de Çayönü, Qernez Dere (en la cuenca del alto Tigris), Jerf el Ahmar (en Éufrates Medio) y Beidha (en Jordania), fueron enterrados cuidadosamente al ser abandonados:¹⁵⁶ podemos hipotetizar que esto se hizo para preservar el principio activo de la fertilidad que estos lugares encerraban.

Epílogo

Una causa probable de la monumentalidad

Llegados a este punto, hay que poner esta investigación en su contexto socioeconómico, y contestar así una última pregunta de relevancia: ¿por qué semejante monumentalidad, especialmente si, como discutimos antes, el concepto así expresado ya había tenido un lugar fundamental por decenas de milenios?

Debemos volver a la idea de que, pese a su “universalidad”,¹⁵⁷ la división de la sociedad en subgrupos no está fundada en la organización natural de los hombres, sino que es un producto social. Este hecho implica que nada en el mundo natural puede garantizar el respeto de la

¹⁵² Para una justificación etnográfica más profunda de esta idea, véase el siguiente video de mi autoría: <https://www.youtube.com/watch?v=hTl3eG6wTqM> (acceso del traductor: 22 de junio, 2025). El video está en turco.

¹⁵³ Cauvin, *Naissance*, págs. 46-49.

¹⁵⁴ Hodder, “From Communal to Segmentary”.

¹⁵⁵ F. K. Moetz, B. Çelik, “T-Shaped Pillar Sites in the Landscape around Urfa”, en R. Matthews & J. Curtis (eds.), *Proceedings of the 7th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East, vol. 1* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2012), págs. 695-709.

¹⁵⁶ Esto puede seguir considerándose cierto incluso si el enterramiento de Göbekli Tepe fue iniciado por deslizamientos e inundaciones. Véase M. Kinzel & L. Clare, “Monumental compared to what? A Perspective from Göbekli Tepe”, en A. B. Gebauer, L. Sorensen, A. Teather & A. C. Valera (eds.), *Monumentalising Life in the Neolithic* (Oxford: Oxbow, 2020), págs. 29-48.

¹⁵⁷ Malinowski, *Crime and Custom*; Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires*, págs. 29 y 49.

exogamia, e implica también que su importancia debe ser reforzada permanentemente entre los miembros de la comunidad, en particular sobre las generaciones que han pasado recientemente por la iniciación.

En las sociedades cazadoras-recolectoras, el matrimonio no hace parte del fuero de la volición de los individuos, sino que está codificado por la tradición y debe ser contraído entre individuos más o menos relacionados, como entre primos cruzados, por ejemplo.¹⁵⁸ La distribución de las parejas sexuales está, por tanto, regulada de manera que evite una anarquía peligrosa para la comunidad entera. Una vez asentadas, naturalmente, las comunidades continuaron esta tradición inmemorial de emparejamiento “prescrito” (o arreglado previamente), estando cada nueva generación obligada a quedarse dentro de los límites de la villa de manera que pudieran apegarse a las reglas de este intercambio sistemático de parejas sexuales. Junto al hecho de que la vida sedentaria y la actividad agraria llevaron naturalmente a un fuerte crecimiento demográfico,¹⁵⁹ el resultado de este sistema de alianzas maritales es que el crecimiento demográfico ocurre predominantemente de forma local. Esta regla de alianzas maritales entre los subgrupos de la tribu es antigua, introspectiva y “de tipo elemental” (sea que su aplicación sea “restringida” o “generalizada”), y constituye la causa de la aparición de los mega-yacimientos arqueológicos del Neolítico tardío como Çatalhöyük, Halula, Ain Ghazal, Shu'eib o Basta.¹⁶⁰ Por tanto, si bien en Göbekli Tepe se pone el énfasis simbólico de manera monumental sobre la comunidad en su conjunto, en el mucho más tardío horizonte de Çatalhöyük, el interés giró gradualmente hacia la intimidad de los linajes mismos, ahora autónomos, o, para usar las palabras de Kuijt, hacia “múltiples hogares compuestos por una sola familia”.¹⁶¹

Esta evolución no transcurrió sin problemas. En familias dedicadas a la actividad agrícola, el hijo primogénito hereda tradicionalmente no solo las tierras, las edificaciones y los animales de su padre, sino también un poder de decisión sobre sus hermanos y hermanas menores, especialmente con respecto al establecimiento de alianzas. Crecientemente, esto conlleva choques internos, pues los individuos más jóvenes buscan salir de la dominación de sus mayores cortando con el grupo, una situación bien descrita en casos etnográficos comparables.¹⁶² Para Çatalhöyük, Forest presentó una situación de incongruencia similar, de manera tal que la actividad agraria permite que haya pequeñas unidades productivas

¹⁵⁸ Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires*; Walker et al., “Evolutionary History”; Barnard, “Universal Systems”; Ghasarian, *Introduction*, págs. 147-174; Bird-David, “Where?”.

¹⁵⁹ P. Bellwood, *First Farmers: The Origin of Agricultural Societies* (Victoria: Blackwell, 2005).

¹⁶⁰ Forest, “Çatal Höyük”; C. Bodet, “Early Animal Production for Marital Trade: A Neolithic Bride-Price?”, en O. Dumankaya (ed.), *Production and Trade through the Ages: from Prehistory to the Byzantine Period* (Ankara: Bilgin Kültür Sanat yayınları, 2019), págs. 95-122. Probablemente, esto también aplica para los mega-yacimientos arqueológicos en otros lugares como los yacimientos de Trypilia, en Ucrania.

¹⁶¹ Kuijt, “Material Geographies”, págs. 565 y 584.

¹⁶² M. Sahlins, “The Segmentary Lineage and Predatory Expansion”, en *American Anthropologist*, n° 63 (1961), págs. 324-327; C. Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux* (París: L'Harmattan, 1991), págs. 51-52 y 122-124.

(correspondientes a familias nucleares) dispersas por el paisaje.¹⁶³ De hecho, esta organización es mucho más eficiente para el trabajo agrario. Tuvo que acaecer el abandono del sistema prescrito de alianzas “de tipo elemental” entre individuos relacionados para que apareciera una solución a esta situación inextricable. De hecho, esto es lo que parece haber ocurrido en casi todos los lugares máximo en algún momento entre el año 6500 a.C. y el año 6000 a.C., o al menos esto sugiere el abandono primero gradual, después total, de todos los mega-yacimientos arqueológicos, seguido del establecimiento de alquerías cada vez más pequeñas y esparcidas, ubicadas allí donde la tierra permitiera el cultivo y la crianza de animales. El gran yacimiento arqueológico de Çatalhöyük Oriental da paso así al más pequeño yacimiento arqueológico de Çatalhöyük Occidental, aunque este último yacimiento arqueológico sigue siendo más bien grande; el yacimiento arqueológico de Musular, relativamente pequeño, fundado hacia el final de la cultura del yacimiento arqueológico de Aşıklı, que es, a su vez, relativamente grande, puede ser un ejemplo más temprano (del Neolítico tardío) de este mismo proceso de fragmentación de los asentamientos. Esta tendencia continuará a todo lo largo del Eneolítico temprano, y alcanza su apogeo con la cultura Halaf.¹⁶⁴

El tenso contexto social que sería esperable en este caso es crucial para entender la monumentalidad de las estelas de Göbekli Tepe. Los mayores, a cargo de mantener la conducta moral de la sociedad, están constantemente recordando, imponiendo y enseñándole a las nuevas generaciones de iniciados las antiguas tradiciones, particularmente sobre el intercambio recíproco de parejas sexuales. Es esperable que los mayores se hayan sentido particularmente ansiosos con cualquier disrupción de la circulación fluida de las mujeres, y hayan tenido cuidado de evitarla. Por tanto, es probable que hayan buscado contrarrestar la partida de los más jóvenes y su salida del grupo, y que lo hayan hecho con la ayuda del simbolismo que hemos visto. De hecho, los mayores de cada subgrupo social, responsables de entregar parejas sexuales al otro subgrupo, no podrían cumplir con esa responsabilidad si los individuos más jóvenes partieran. Desde su punto de vista, una separación tal llevaría invariablemente al surgimiento de esa violencia interna inextirpable que sabemos que tanto asustaba a esas sociedades.¹⁶⁵

Hipotetizo que el temor a la pérdida del intercambio recíproco y de la cohesión de la comunidad empujó a los mayores a expresar la antigua norma de las alianzas exogámicas con mucha más fuerza y prominencia, ordenando la erección de las monumentales estelas gemelas. Es en este sentido que propongo ilustrar la intuición de Thomas Zimmerman de que el programa simbólico de Göbekli Tepe refleja mucho más un colapso cultural del Paleolítico que el advenimiento de un nuevo panorama cultural.¹⁶⁶ Como dice Yakar, “es dudoso que el

¹⁶³ Forest, “Le PPNB de Çayönü”, pág. 5.

¹⁶⁴ Forest, *Mésopotamie*, págs. 27-35.

¹⁶⁵ Girard, *La violence et le sacré*.

¹⁶⁶ Véanse T. Zimmerman, “Ein Untergang im Morgenland? Göbekli Tepe als Fallstudie für die Vollendung und das Verlöschen einer späteiszeitlichen Jäger- und Sammlerkultur”, en *The Journal of the Oswald Spengler Society*, n.º 3 (2020), págs. 14-15, y Cauvin, *Naissance*, págs. 50-55.

orden sobrenatural del mundo divisado por los cazadores-recolectores más tempranos haya sido alterado por completo por nuevos conceptos espirituales. [...] Los repertorios [neolíticos] de símbolos... parecen tener origen en periodos previos”.¹⁶⁷

Cito a Gebel: “El establecimiento de semejantes sistemas simbólicos, o la externalización y canonización de los símbolos, no es el resultado de un proceso cognitivo, sino que lo es de una necesidad básica, es decir, la necesidad de sostener un modo de vida actual lidiando con los retos sociales e ideológicos que van apareciendo entre los agregados sociales de las llanuras de la Alta Mesopotamia, que van creciendo rápidamente”.¹⁶⁸ Este punto de vista se aplica muy bien al mío, con la salvedad de que la “necesidad básica” en cuestión sea, principalmente, la necesidad de mantener el sistema de alianzas maritales andando sostenidamente.

Estas estelas monumentales isomórficas, entendidas como la imposición del respeto por la antigua norma de la alianza matrimonial recíproca, pueden ser vistas como una forma de propaganda, erigidas para hacer frente a la amenaza de que el sitio fuera abandonado en una época en que los linajes domésticos agrícolas ganaban autonomía económica y marital. Estos miedos “monumentales” estaban efectivamente justificados, pues, pese a todos estos esfuerzos, las alianzas elementales quedarían obsoletas ya para el Eneolítico. Necesariamente, esto implica que las familias nucleares (una pareja casada con sus hijos), habiéndose liberado de sus familias extendidas, procedieron a involucrarse en tipos “complejos” de matrimonio que tomaron la forma de “contratos” (alianzas) entre familias extendidas no relacionadas entre sí, probablemente aseguradas por transacciones materiales como el precio de la novia en animales de pastoreo.¹⁶⁹ En semejante contexto, la exogamia se habría visto reducida a la prohibición del incesto¹⁷⁰ y el dualismo habría perdido, naturalmente, su prelación como principio de la alianza y, junto con esa prelación, habría perdido su relevancia ideológica. En palabras de Gebel: “Los esquemas dualistas pueden incluso haberse extinguido en ambientes productivos tempranos cuando surgieran fuertes principios de ordenamiento relacional que ayudaran a organizar los linajes o las sociedades de las que son parte, o fueran suficientes para esa tarea”.¹⁷¹

¹⁶⁷ Yakar, “The Language of Symbols”, pág. 111.

¹⁶⁸ H.-G. K. Gebel, “The Territoriality of Early Neolithic Symbols and Ideocracy”, en *Neo-Lithics*, vol. 2, n° 13 (2013), pág. 40.

¹⁶⁹ Bodet, “Why are there no Neolithic Mega-sites?”.

¹⁷⁰ Ghasarian, *Introduction; Forest, Mésopotamie*.

¹⁷¹ H.-G. K. Gebel, comunicación personal.

Síntesis

El dualismo como esquema del Neolítico

Arrojando luz sobre los datos arqueológicos mediante el uso de nuestro conocimiento sobre estructuras sociales etnografiadas, aquí intenté revisar la manera en que la Revolución Neolítica transformó la sociedad del Paleolítico en una sociedad doméstica agrícola. Para esta tarea, fue de mucha ayuda el análisis del simbolismo neolítico sobre el que, invariablemente, se proyectaron los cambios sociales. Esta evolución estructural se sintetiza en la tabla 1 y en la figura 5.

Esta investigación empezó sobre la premisa de que las sociedades cazadoras-recolectoras no permiten matrimonios con parejas sexuales externas y, como regla general, se dividen en al menos dos subgrupos (mitades o linajes) que son resultado directo de la norma universal de la exogamia; esta división se establece para asegurar la distribución de parejas sexuales y la reproducción de las sociedades cerradas: este punto queda claro con las cientos de sociedades revisadas por Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco*, así como en varios manuales de síntesis y en varios artículos sobre la parentela de las sociedades de edades tempranas.¹⁷² Parece que esto se aplica a buena parte del periodo prehistórico, como sugieren las representaciones simbólicas del Paleolítico medio y alto que se hallan en las profundidades de varias cavernas. A lo largo del Neolítico mesopotámico y anatolio, esta tradición permanece en la base de una impresionante serie de representaciones isomórficas, particularmente en las estelas gemelas. El mensaje que este simbolismo dualista parece transmitir puede leerse como sigue: “solo la actual relación marital recíproca entre las mitades (linajes) que componen la sociedad puede permitir que la sociedad se reproduzca con seguridad”. Además del patrón de las parentelas, la reciprocidad incluye todos los demás aspectos de la estructura social cazadora-recolectora, sobre todo, y primeramente, su economía. Aquí, Testart llega a la conclusión de que el dualismo generalmente representa un esquema fundamental que determina la composición estructural e ideológica de las comunidades preestatales. Se sugiere aquí que esta ideología dualista encuentra su más fenomenal transcripción en las monumentales estelas gemelas centrales de Göbekli Tepe, en una época en que esta misma ideología dualista estaba en peligro de ser suplantada por el advenimiento de un orden social e ideológico completamente nuevo, el Sistema Doméstico Agrícola, fundamentado sobre linajes agrícolas autónomos, no relacionados entre sí, que organizan alianzas maritales entre ellos mismos, con libertad y mediante pagos de dotes matrimoniales. Al difundirse la agricultura hacia el occidente, y al ser apropiada esta técnica por los grupos cazadores-recolectores locales, aparece ese mismo énfasis sobre el dualismo en una escala más modesta, aunque extendida a todos los contextos domésticos, como en Çatalhöyük. Este sistema social resultante de linajes autónomos en cuanto a sus alianzas matrimoniales, varios milenios después,

¹⁷² Ghasarian, *Introduction*; Barnard, “Universal Systems”; Walker et al., “Evolutionary History”.

acabaría agregándose de manera jerárquica en ciudades-estado sobre la base del patrón de diferenciación de estatus entre hombres y mujeres y entre mayores y jóvenes que puede hallarse en la misma familia agrícola.¹⁷³

En sistemas, un esquema es “un arreglo sistemático a gran escala que tiene el propósito de conseguir algún objeto particular o poner en vigencia alguna idea específica”.^{174x} En el caso

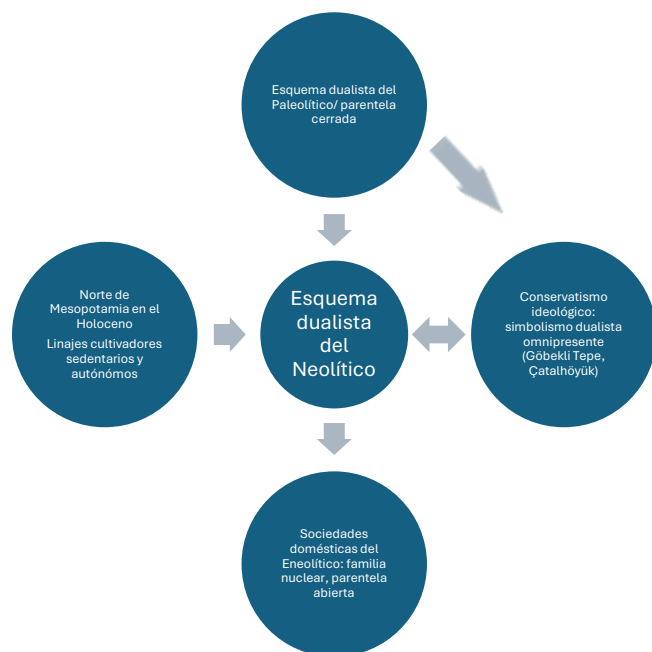


Figura 5. El esquema dualista del Neolítico visto como una evolución de estructuras sociales (gráfica de síntesis). La confrontación entre sociedades paleolíticas dualistas y cerradas (“elementales”) con los crecientes linajes autónomos y agrarios del Neolítico desatan una reacción de conservadurismo ideológico (conservadurismo monumental: Göbekli Tepe; omnipresente: Catalhöyük), pero eventualmente terminan por evolucionar hacia los linajes domésticos abiertos (“complejos”) del Eneolítico.

de los cazadores-recolectores, este “arreglo” es la partición recíproca, y “el objeto particular a conseguir” es la regeneración de la comunidad. El repertorio simbólico de Göbekli Tepe y de un amplio número de yacimientos arqueológicos, incluido Çatalhöyük, podría mostrar que este esquema sigue en vigencia incluso entre los grupos incipientemente agrícolas.

Ahora es posible aclarar un problema teórico planteado antes, y afirmar que no es por coincidencia que podemos reconocer el dualismo en la ideología de sociedades tan distantes geográfica, cronológica y culturalmente como los neandertales, los aborígenes australianos, los magdalenenses, los chinos antiguos, los asiáticos suroccidentales del Neolítico y los mesopotámicos históricos más tempranos. Esta convergencia re-

sulta ser lógica desde un punto de vista estructural cuando reconocemos que la ideología de estas sociedades está determinada en definitiva por relaciones estrictamente igualitarias de producción y reproducción para compensar la escasez de fuerzas productivas. La constitución natural humana, débil físicamente, pero con un altísimo potencial para la comunicación entre especímenes de la misma especie, es tal que la supervivencia de la especie depende mayormente del proceso de intercambio entre los individuos. Esta perpetua necesidad de distribuir los alimentos y las parejas sexuales al interior de los subgrupos de la comunidad y a través

¹⁷³ Forest, *Mésopotamie*; Meillassoux, *Femmes*.

¹⁷⁴ Definición 1, Oxford Pocket Dictionary of Current English. Puede consultarse en [Scheme | Encyclopedia.com](https://www.encyclopedia.com) (acceso del traductor: 23 de junio, 2025).

de las generaciones requirió de la adopción de una forma de conducta social basada en la reciprocidad pura. El dualismo aparece como el resultado ideológico (y no como una causa *ex nihilo*) en esta cadena de factores causales. Esta es la razón por la cual el dualismo no debería ser visto como una mera tradición cultural que, entre otras más, acabó preservándose milagrosamente hasta bien entrado el Neolítico. Puede asumirse que fue “seleccionado socialmente”, en el sentido darwiniano de la expresión (es decir, de manera inconsciente y por incontables generaciones), por haber provisto a la humanidad con la mejor o única herramienta para tener una alta probabilidad de supervivencia.

Periodo	Estructura económica	Estructura social del parentesco	Relaciones de producción	Simbolismo dualista	Etnografía compatible
Comunismo paleolítico	Caza-recolecta nomádica	Sistema cerrado de mitades	Comunismo primitivo/primigenio	Neandertal. Bruniquel	Aborígenes australianos (Spencer & Gillen)
Paleolítico tardío, Mesopotamia alta y media	Caza-recolecta con arco y flecha	Clasificadorio (Morgan)	Igualitario (Woodburn)	Franco-cantábrico	iKung e Inuit (Barnard)
Neolítico Pre-Cerámica A (Norte de Mesopotamia)	Agricultura pre-doméstica (Willcox)	Formación de linajes	Reciprocidad comunitaria	Monumental, Göbekli Tepe	Islas Trobriand (Malinowski)
Neolítico Pre-Cerámica B (Centro de Anatolia)	Agricultura doméstica (Peters, Zeder)	Linajes segmentados	Producción basada en los linajes	Doméstico, Çatalhöyük	Baruya (Godelier) ¹⁷⁵
Eneolítico (Haf)	Sistema doméstico-agrícola (Sahlins)	Complejo, abierto	Producción basada en la jerarquía doméstica	Simbología basada en los linajes, Latmos	Gouro (Meillas-soux)

Tabla 1. Evolución grosso modo de las estructuras sociales prehistóricas (reconstrucción preliminar).

Evaluación de la hipótesis

En este punto, debo hacer notar al lector que se ha sospechado que Testart alteró de varias maneras los hechos etnográficos, pese a que esto se habría debido ciertamente al objetivo que se puso a sí mismo al llevar a cabo su trabajo: no el objetivo de describir comunidades específicas, sino el de descubrir la estructura puramente teórica que las relaciona entre sí. Así, pudo reconstruir un sistema social coherente en el que cada estructura (de producción, de reproducción, de ideología) está en sintonía absoluta con los demás. La mejor pista sobre la cual encontrar apoyo empírico en favor de esta reconstrucción teórica es el hecho de que en

¹⁷⁵ Para una traducción de este estudio al castellano, véase Maurice Godelier, “Cuerpo, parentesco y poder entre los baruya de Nueva Guinea”, en *Cuiculco: Revista de Ciencias Antropológicas*, vol. 10, n.º 31-32 (2023), págs. 73-92.

todos los lugares, las sociedades reprodujeron con éxito el estilo de vida de los cazadores-recolectores a todo lo largo del periodo del Paleolítico (es decir, ¿por entre uno y dos millones de años?). Vimos cómo este éxito se logró mediante la aniquilación total de los intereses individuales en favor del beneficio del todo, y que el dualismo ha sido identificado como la piedra angular de esta construcción social tan impresionantemente coherente. Sin embargo, la ilustración definitiva de la posición central del dualismo en la prehistoria, y sin la cual el dualismo no podría habersele ocurrido al autor de este artículo como indicio que ilumine la ideología del Neolítico, es el conjunto de las monumentales estelas gemelas centrales de Göbekli Tepe.

Conclusión

La siguiente cita acerca de la estructura social e ideológica de los aborígenes australianos parece apropiada para la conclusión de este artículo: “para afirmar que la sociedad es una totalidad inseparable, fue primero necesario romperla en dos partes, cada una de ellas estrechamente dependiente de la otra. Cada parte fue concebida desde el comienzo como parte del todo”.¹⁷⁶ Es un hecho notorio y afortunado que estas líneas hayan sido escritas cerca de una década antes de que fuera excavado el yacimiento arqueológico de Göbekli Tepe. Hoy, las estelas gemelas de ese lugar se yerguen como una confirmación monumental de la audaz intuición de Testart¹⁷⁷ de que los aborígenes australianos reflejan una extensión del trasfondo ideológico del Paleolítico.

Referencias

- E. Assouti & D. Q. Fuller, “A Contextual Approach to the Emergence of Agriculture in Southwest Asia: Reconstructing Early Neolithic Plant-Food Production”, en *Current Anthropology*, vol. 54, n° 3 (2013), págs. 299-331.
- I. I. Asouzu, *Ibuanyidanda: New Complementary Ontology: Beyond World-Immanentism, Ethnocentric Reduction and Impositions* (Zúrich: LIT Verlag, 2007).
- E. B. Banning, “So Fair a House: Göbekli Tepe and the Identification of Temples in the Neolithic of the Near East”, en *Current Anthropology*, vol. 52, n° 2 (2011), págs. 519-560.

¹⁷⁶ Testart, *Le communisme primitif*, pág. 478.

¹⁷⁷ Testart, “Some Major Problems”.

- A. Barnard, “Universal Systems of Kin Categorization”, en *African Studies*, vol. 37, n° 1 (1978), págs. 69-81.
- A. Barnard, “From Mesolithic to Neolithic Modes of Thought”, en A. Whittle & V. Cummings (eds.), *Going Over: The Mesolithic-Neolithic Transition in North-West Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2007), págs. 5-19.
- A. Barnard, *Hunters and Gatherers: What Can We Learn from Them (Hearing Others' Voices)* (Londres y Singapur: Balestier Press, 2020).
- N. Becker, O. Dietrich, T. Götzelt, Ç. Köksal-Schmidt, J. Notroff & K. Schmidt, “Materialien zur Deutung der zentralen Pfeilerpaate des Göbekli Tepe und weiterer Orte des obermesopotamischen Frühneolithikums”, en *Zeitschrift für Orient-Archäologie*, n° 5 (2012), págs. 14-43.
- J. Beckett, “Marriage, Circumcision and Avoidance among the Maljangaba of Northwest New South Wales”, en *Mankind*, n° 6 (1967), págs. 456-464.
- A. Belfer-Cohen & A. N. Goring-Morris, “Recent Developments in Near Eastern Neolithic Research”, en *Paleorient*, vol. 28, n° 2 (2002), págs. 143-148.
- P. Bellwood, *First Farmers: The Origin of Agricultural Societies* (Victoria: Blackwell, 2005).
- L. Binford, *In pursuit of the past: Decoding the Archaeological Record* (Berkeley: University of California Press, 1983).
- N. Bird-David, “Where have all the kin gone? On hunter-gatherer sharing, kinship and scale”, en N. Lavi & D. E. Friesem (eds.), *Towards a Broader View of Hunter-Gatherers Sharing* (Cambridge: McDonald Institute, 2019), págs. 15-24.
- D. Bischoff, “Symbolic Worlds of Central and Southeast Anatolia in the Neolithic”, en F. Gérard & L. Thissen (eds.), *The Neolithic of Central Anatolia* (Estambul: Ege Yayınları, 2002), págs. 237-244.
- M. Bloch, *Marxism and Anthropology, a History of Relationship* (Oxford: Oxford University Press, 1983).
- C. Bodet, “Kinship Patterns as a Doorway to Apprehend the Symbolic and Social Structure of Göbekli Tepe Communities”, en *Ethneo*, vol. 3, n° 2 (2012), págs. 1-17.
- C. Bodet, “Early Animal Production for Marital Trade: A Neolithic Bride-Price?”, en O. Dumankaya (ed.), *Production and Trade through the Ages: from Prehistory to the Byzantine Period* (Ankara: Bilgin Kültür Sanat yayınları, 2019), págs. 95-122.
- C. Bodet, “Why are there no Neolithic Mega-sites in the Anatolian Euphrates basin? A Socio-archaeological approach to the marital structure of early farming societies”, en *Arkhaia Anatolika*, n° 2 (2019), págs. 21-50.

C. Bodet, “Deciphering Göbekli Tepe: The Hidden Potential of Archaeo-Ethnology”, en I Akkaş & M. Karakoç (eds.), *Ethnoarchaeology Research in Anatolia. From the Prehistoric Times to the Present* (Estambul: Doruk, 2021), págs. 147-165.

C. Bodet, “Twin Steles, Isomorphic Symbolism and the Neolithic Dualist Identity”, en Melis Uzdurum, Sera Yelözer & Ece Sexgin (eds.), *Arkeolojide Kimlikler/Identities in Archaeology* (Estambul: Ege Yayınları, 2023), págs. 99-122.

P. Bourdieu, *Le sens pratique* (París: Edition de minuit, 1980).

J. Cauvin, *Naissance des divinités, Naissance de l’agriculture* (París: Flammarion, 1997).

M. Cook, *A Brief History of the Human Race* (Londres: Granta Books, 2003).

N. David & C. Kramer, *Ethnoarchaeology in Action* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

J. H. Dowling, “Individual Ownership and the Sharing of Game in Hunting Societies”, en *American Antropologist*, n° 70 (1968), págs. 502-507.

D. Doyle, “Ritual Male Circumcision: A Brief History”, en *Journal of Royal College of Physicians of Edinburgh*, n° 35 (2005), págs. 279-285.

É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique* (París: Presse Universitaire de France, 1937).

A. Erim-Özdoğan, “Çayönü”, en M. Özdoğan, N. Başgelen & P. Kuniholm (eds.), *The Neolithic in Turkey, The Tigris Basin* (Estambul: Archaeology and Art, 2011), págs. 185-269.

J.-D. Forest, “L’archéologie et l’ethnologie ou la nécessité de mélanger les genres”, en *Ethnoarchéologie: justification, problèmes, limites, XIIe Rencontres d’archéologie et d’histoire d’Antibes* (París: Éditions de Association pour la Promotion et la Diffusion des Connaissances Archéologiques, CNRS, Juan-les-Pins, 1992), págs. 25-32.

J.-D. Forest, “Çatal Höyük et son décor: pour le déchiffrement d’un code symbolique”, en *Anatolia Antiqua*, n° 2 (1993), págs. 1-42.

J.-D. Forest, *Mésopotamie, l’apparition de l’Etat* (París: Editions Paris-Méditerranée, 1996).

J.-D. Forest, “Le PPNB de Çayönü et de Nevalı Çori : pour une approche archéo-ethnologique de la néolithisation du Proche-Orient”, en *Anatolia Antiqua*, n° 4 (1996), págs. 1-31.

J.-D. Forest, “Çatal Höyük et son décor : pour le déchiffrement d’un code symbolique”, en J. Guilaine (ed.), *Arts et Symbols du Néolithique à la Protohistoire* (París: Errance, 2003), págs. 41-58.

J.-D. Forest, “Le processus de néolithisation proche-oriental: pour une archéologie sans frontières”, en *Syria*, n° 83 (2006), págs. 125-138.

J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy* (Londres: MacMillan, 1910).

S. Freud, *Totem et Tabou* (París: Points, 2010).

H.-G. K. Gebel, “The Territoriality of Early Neolithic Symbols and Ideocracy”, en *Neolithic*, vol. 2, n° 13 (2013), págs. 39-41.

C. Ghasarian, *Introduction à l'étude de la parenté* (París: Seuil, 1996).

C. Gibson, *How to Read Symbols. A Crash Course in the Meaning of Symbols in Art* (Londres: Herbert Press, 2009).

A. Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory: an Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971).

R. Girard, *La violence et le sacré* (París: Hachette, 1972).

Maurice Godelier, “Cuerpo, parentesco y poder entre los baruya de Nueva Guinea”, en *Cuicuilco: Revista de Ciencias Antropológicas*, vol. 10, n° 31-32 (2023), págs. 73-92. [Publicación original: *Journal de la Société des Océanistes*, vol. 94, n° 1 (1992), págs. 3-24].

N. Gökce, *Neolitik yaşam biçiminin yayılımında kireç tabanlı yapılar sorunu* (Tesis de maestría, Universidad del Egeo [Esmirna, Turquía], 2021).

109

R. Gould, “Beyond Analogy in Ethnoarchaeology”, en R. Gould (ed.), *Explorations in Ethnoarchaeology* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1978), págs. 249-293.

M. Granet, *La civilisation chinoise. La vie publique et la vie privée* (París: La renaissance du livre, 1929).

E. J. Haland, *Greek Festivals, Modern and Ancient. A Comparison of Female and Male Values* (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2017).

S. Hansen, “Phallomorphic Antler Tools”, en B. Hellwing, T. Aliyev, B. Lyonnet, F. Guliyev, S. Hansen & G. Mirtskhulava (eds.), *The Kura Projects: New Research on the Later Prehistory of the Southern Caucasus* (Berlín: Dietrich Reiner Verlag, 2017), págs. 269-271.

J. L. Henderson, “Ancient Myths and Modern Man”, en C. G. Jung (ed.), *Man and his Symbols* (Londres: Dell, 1964), págs. 95-155.

I. Hodder, “Çatalhöyük. A Summary of Recent Work Concerning Architecture”, en B. Söğüt (ed.), *Ahmet A. Tırpan'a Armağan/Festschrift für Ahmet A. Tırpan* (Estambul: Ege Yayınları, 2012), págs. 303-314.

I. Hodder, “From Communal to Segmentary: an Alternative View of Neolithic ‘Monuments’ in the Middle East”, en A. B. Gebauer, L. Sorensen, A. Teather & A. C. Valera (eds.), *Monumentalising Life in the Neolithic* (Oxford: Oxbow, 2020), págs. 49-51.

A. W. Howitt, *The Native Tribes of Southeast Australia* (Londres: MacMillan, 1904).

T. Ingold, *Hunters, Pastoralists and Ranchers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

Jacques Jaubert, Sophie Verheyden, Dominique Genty, Michel Soulier, Hai Cheng, Dominique Blamart, Christian Burlet, Hubert Camus, Serge Delaby, Damien Deldicque, R. Lawrence Edwards, Catherine Ferrier, François Lacrampe-Cuyaubère, François Lévêque, Frédéric Maksud, Pascal Mora, Xavier Muth, Édouard Régner, Jean-Noël Rouzaus & Frédéric Santos, “Early Neanderthal Constructions Deep in Bruniquel Cave in Southwestern France”, en *Nature*, n° 534 (2016), págs. 111-114.

C. Jeunesse, “Elite House or Specialized Buildings?”, en A. B. Gebauer, L. Sorensen, A. Teather & A. C. Valera (eds.), *Monumentalising Life in the Neolithic* (Oxford: Oxbow, 2020), págs. 53-56.

M. Kinzel & L. Clare, “Monumental compared to what? A Perspective from Göbekli Tepe”, en A. B. Gebauer, L. Sorensen, A. Teather & A. C. Valera (eds.), *Monumentalising Life in the Neolithic* (Oxford: Oxbow, 2020), págs. 29-48.

C. Knight, C. Power & I. Watts, “The Human Symbolic Revolution: A Darwinian Account”, en *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 5, n° 1 (1995), págs. 75-114.

T. V. Kornienko, “On the Interpretation of Stelae in the Cult Complexes of Northern Mesopotamia During the Pre-Pottery Neolithic”, en *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*, vol. 46, n° 4 (2018), págs. 13-21.

I. Kuijt, “Material Geographies of House Societies: Reconsidering Neolithic Çatalhöyük, Turkey”, en *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 28, n° 4 (2018), págs. 565-590.

J.-L. Le Quellec, “Peut-on retrouver les mythes préhistoriques? L'exemple des récits anthropogoniques”, en *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, n° 1 (2015), págs. 235-266.

A. Leroi-Gourhan, *Les religions de la préhistoire* (París: Presses Universitaires de France, 1964).

C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* (París: Mouton de Gruyter, 1967).

D. Lewis-Williams, *The Mind in the Cave. Consciousness and the Origins of Art* (Londres: Thames & Hudson, 2002).

C. A. Makarewicz & B. Finlayson, “Constructing Community in the Neolithic of Southern Jordan: Quotidian Practice in Communal Architecture”, en *PLoS ONE*, vol. 13, n° 6 (2018), art. e0193712.

B. Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society* (Londres: Littlefield, Adam & Co., 1926).

R. Matthews, *The Archaeology of Ancient Mesopotamia. Theories and Approaches* (Londres: Routledge, 2003).

M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives* (París: Presses Universitaires de France, 1924).

A. McBride, "Performance and Participation: Multisensual Analysis of Near-Eastern Pre-Pottery Non-Domestic Architecture", en *Paléorient*, vol. 39, n° 2 (2013), págs. 47-67.

C. Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux* (París: L'Harmattan, 1991).

J. Mellaart, *Çatal Höyük, a Neolithic Town in Anatolia* (Londres: Thames & Hudson, 1967).

S. J. Mithen, B. Finlayson, S. Smith, E. Jenkins, M. Najjar & D. Maricević, "An 11600 year-old Communal Structure from the Neolithic of Southern Jordan", en *Antiquity*, n° 85 (2011), págs. 350-364.

D. Mlekuž Vrhovnik, "Approaching Weird: Psychoanalysis and Archaeology of Caves", en *Accademia Letters*, n° 190 (2021), págs. 1-5.

F. K. Moetz, B. Çelik, "T-Shaped Pillar Sites in the Landscape around Urfa", en R. Matthews & J. Curtis (eds.), *Proceedings of the 7th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East*, vol. 1 (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2012), págs. 695-709.

L. H. Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (Washington: Smithsonian Institution, 1871).

M. Özbaşaran, G. Duru, N. Kayacan, B. Erdoğan & H. Buitenhuis, "Aşıklı (and) Musular the 8th Millennium cal BC Satellite site of Aşıklı", en M. Özdoğan, N. Başgelen & P. Kuniholm (eds.), *Neolithic in Central Turkey. New Excavations and New Research* (Estambul: Central Turkey Archaeology and Art Publications, 2012), págs. 135-180.

M. Özbek, *Çayönü'nde İnsan* (Estambul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2004).

J. Peters, A. von den Driesch, N. Pöllath & K. Schmidt, "Birds in the Megalithic Art of the Pre-Pottery Neolithic Göbekli Tepe, Southeast Turkey", en G. Grupe & J. Peters (eds.), *Feathers, Grit and Symbolism: Birds and Humans in the Ancient, Old and New World (ICAZ 5)* (Rahden y Westfallen: Verlag Marie Leidorf, 2005), págs. 223-234.

J. Peters & K. Schmidt, "Animals in the Symbolic World of Pre-Pottery Neolithic Göbekli Tepe, Southeastern Turkey: A Preliminary Assessment", en *Anthropozoologica*, vol. 39, n° 1 (2004), págs. 179-218.

A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (Londres: Cohen & West, 1952).

Sonja Ross, “A Cultural Phenomenon: The Vagina Dentata Motif – Post Scriptum. Review of Current Discussions with a Look Back at a Contribution from 1994”, en *Academia Letters* (2021), art. 3509.

M. Sahlins, “The Segmentary Lineage and Predatory Expansion”, en *American Anthropologist*, n° 63 (1961), págs. 322-345.

M. Sahlins, *Stone Age Economics* (Nueva York: Aldine de Gruyter, 1972).

D. Schmandt-Besserat, “Preface and Acknowledgments”, en D. Schmandt-Besserat (ed.), *Symbols at 'Ain Ghazal – Ain Ghazal Excavation Reports* (Berlín: Ex Oriente, 2013), págs. xxv-xxvi.

K. Schmidt, “Göbekli Tepe, Southeastern Turkey. A Preliminary Report on the 1995-1999 Excavations”, en *Paléorient*, vol. 26, n° 1 (2001), págs. 45-54.

U.-D. Schoop, “The Late Escape of the Neolithic from the Central Anatolian Plain”, en C. Lichter (ed.), *How Did Farming Reach Europe? Anatolian-European Relations from the Second Half of the 7th through the First Half of the 6th Millennium cal BC* (Estambul: Veröffentlichungen des Deutschen Archäologischen Instituts Istanbul, 2005), págs. 41-58.

B. Spencer & F. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia* (Londres: MacMillan, 1899).

John D. Speth, *The Paleoanthropology and Archaeology of Big-Game Hunting. Protein, Fat or Politics* (Nueva York: Springer, 2010).

D. Stordeur, “Jerf el Ahmar et l'émergence du Néolithique au Proche Orient”, en J. Guilaine (ed.), *Premiers paysans du monde* (París: Errance, 2000).

D. Stordeur, “Symbole et Imaginaire des premières cultures néolithiques du Proche Orient (Haute et Moyenne vallée de l'Euphrate)”, en J. Guilaine (ed.), *Arts et Symboles du Néolithique à la Protohistoire* (París: Errance, 2003), págs. 15-37.

D. Stordeur, “Les villages et l'organisation des groups au Néolithique précéramique A. L'exemple de Jerf el-Ahmar, Syrie du nord”, en J. L. Fenollos (ed.), *Du village Néolithique à la ville Syro-Mésopotamienne* (Ferrol: Universidad da Coruña & Sociedad Luso-Gallega de Estudios Mesopotámicos, 2012), págs. 35-54.

D. Stordeur, M. Brenet, G. der Aprahamian & J. C. Roux, “Les bâtiments communautaires de Jerf el-Ahmar et Mureybet horizon PPNA (Syrie)”, en *Paléorient*, vol. 26, n° 1 (2001), págs. 29-44.

A. Testart, *Des classifications dualistes en Australie. Essai sur l'évolution de l'organisation sociale* (Lille: Editions de la maison de science de l'homme, Université de Lille III, 1978).

A. Testart, *Le communisme primitif I. Economie et idéologie* (Paris: Maison des sciences et de l'homme, 1985).

A. Testart, "Deux modelés du rapport entre l'homme et l'animal dans les systèmes de représentations", en *Études Rurales*, vol. 107, n° 8 (1987), págs. 171-193.

A. Testart, "Game Sharing Systems and Kinship Systems among Hunter-Gatherers", en *Man*, n° 22 (1987), págs. 287-304.

A. Testart, "Some Major Problems in the Social Anthropology of Hunter-Gatherers", en *Current Anthropology*, vol. 29, n° 1 (1988), págs. 1-31.

A. Testart, "Révolution, révélations ou évolution sociale. A propos du livre de Jacques Cauvin, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture*", en *Les nouvelles de l'archéologie*, n° 72 (1998), págs. 25-29.

A. Testart, *Des dons et des dieux* (Paris: Errance, 2006).

A. Testart, "Interprétation symbolique et interprétation religieuse en archéologie. Exemple du taureau à Çatal Höyük", en *Paléorient*, vol. 32, n° 1 (2006), págs. 23-57.

A. Testart, "Review of Magic Practices and Rituals in the Near Eastern Neolithic", en *Paléorient*, vol. 32, n° 1 (2006), págs. 149-150.

A. Testart, *Avant l'histoire. L'évolution des sociétés humaines de Lascaux à Carnac* (Paris: Gallimard, 2012).

M. Verhoeven, "The Birth of a Concept and the Origins of the Neolithic: A History of Prehistoric Farmers in the Near East", en *Paléorient*, vol. 37, n° 1 (2001), págs. 75-87.

M. Verhoeven, "Ritual and Ideology in the Pre-Pottery Neolithic B of the Levant and Southeast Anatolia", en *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 12, n° 2 (2002), págs. 233-258.

M. Voigt, "Çatalhöyük in Context: Ritual at Early Neolithic Sites in Central and Eastern Turkey", en I. Kuijt (ed.), *Life in Neolithic Farming Communities' Social Organization, Identity, and Differentiation* (Nueva York: Kluwer, 2002), págs. 253-293.

R. S. Walker, K. R. Hill, M. V. Flinn & R. M. Ellsworth, "Evolutionary History of Hunter-Gatherer Marriage Practices", en *PLoS ONE*, vol. 6, n° 4 (2011), págs. 1-6.

T. Watkins, "The Origin of Household in North Mesopotamia", en K. R. Veenhof (ed.), *From Houses to Households in Ancient Mesopotamia. Papers Read at the 40th Rencontre Assyriologique Internationale, Leiden, July 5-8, 1993* (Estambul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, 1996), págs. 79-88.

T. Watkins, “Architecture and the Symbolic Construction of New Worlds”, en E. B. Banning & M. Chazan (eds.), *Domesticating Space: Construction, Community, and Cosmology in the Late Prehistoric Near East* (Berlín: Ex Oriente, 2006), págs. 15-24.

M. Weber, *Sociologie des religions* (París: Gallimard, 1996).

C. Weiss, “Motives for Male Circumcision among Preliterate and Literate Peoples”, en *The Journal of Sex Research*, vol. 2, n° 2 (1996), págs. 69-88.

G. Willcox & D. Stordeur, “Large-Scale Cereal Processing before Domestication during the Tenth Millennium cal. BC in Northern Syria”, en *Antiquity*, n° 86 (2012), págs. 99-114.

M. Wilson, *Symbols in Art* (Londres: Thames and Hudson, 2020).

J. Woodburn, “Egalitarian Societies”, en *Man*, n° 17 (1983), págs. 431-451.

J. Yakar, “Defining Social Complexity in Anatolian Communities of Hunter-Gatherer Cultivators”, en M. Özdoğan, H. Hauptmann & N. Başgelen (eds.), *Köyden kente. Yakındoğuda ilk yerleşimler 2/ From Village to Cities. Early Villages in the Near East 2* (Estambul: Arkeoloji Sanat Yayınları, 2003), págs. 437-446.

J. Yakar, “The Language of Symbols in Prehistoric Anatolia”, en *Documenta Praehistorica*, n° 32 (2005), págs. 111-121.

M. A. Zeder, “The Origins of Agriculture in the Near East”, en *Current Anthropology*, vol. 52, n° 4 (2011), págs. 221-235.

T. Zimmerman, “Ein Untergang im Morgenland? Göbekli Tepe als Fallstudie für die Vollerlebung und das Verlöschen einer späteiszeitlichen Jäger- und Sammlerkultur”, en *The Journal of the Oswald Spengler Society*, n° 3 (2020), págs. 7-25.

Notas del traductor

ⁱ En estudios del Neolítico, se hace una distinción entre la etapa neolítica anterior al uso de cerámica y aquella que le sigue, en que los humanos empiezan a usar utensilios de cerámica. A su vez, este periodo previo a la cerámica está dividido en dos partes: uno previo a la domesticación de animales y en que todas las edificaciones tienen formas basadas en el círculo, y otro en el que se domestican animales y las edificaciones tienen formas cuadradas, además de hallarse algunas edificaciones de dos plantas. PPNA se refiere al primero de estos periodos, y corresponde a las siglas en inglés de Neolítico Pre-Cerámica A (*Pre-Pottery Neolithic A*). Me he abstenido de usar siglas en castellano (es decir, NPCA) porque el uso de PPNA puede considerarse ya como un término técnico relativamente unificado a través de varios idiomas. Por último, hay que dejar claro que esta distinción atañe originalmente a los estudios sobre asentamientos prehistóricos del Levante y de Anatolia.

Con respecto a las notaciones III (A-H), se refieren a la fase de población del asentamiento de Göbekli Tepe. El periodo durante el cual este estuvo poblado se divide usualmente en ocho fases. En estas “fases” se fueron construyendo estructuras cerradas de piedra. Estas están catalogadas con letras del alfabeto. El autor habla aquí de las estructuras cerradas A, B, C, D, E, F, G y H, que corresponden a las que existían ya en la fase III.

ⁱⁱ En arqueología, “horizonte” es un término técnico que designa un nivel sociocultural claramente diferenciado en una secuencia cronológica, y que puede estar relacionado con la sucesión estratigráfica del suelo en el yacimiento arqueológico, aunque no siempre lo está. El lector interesado puede remitirse a William Andrés Posada Restrepo, “Estratificación y horizonización en contexto: Breve reflexión sobre los conceptos, principios y operatividad del estudio de suelos y estratigrafía en las áreas de campo en arqueología”, en *Boletín de antropología de la Universidad de Antioquia*, vol. 21, n.º 38 (2007), págs. 275-291.

ⁱⁱⁱ El autor evita aquí el uso de “primitivo”, que coincide con el francés “primitif” que usa Alain Testart en su investigación. En lugar de usar el inglés “primitive”, el autor usa en este punto el inglés “primeval”, cuya traducción directa es “primigenio”, no “primitivo. Dada la inmensa carga de la palabra “primitivo” en la antropología y la historia, y la importancia del debate alrededor de esta palabra, la escogencia es significativa. Respetamos en este punto la escogencia del autor al traducir “primitif” al inglés, aunque debemos notar la relación directa entre el francés “primitif” y el castellano “primitivo”.

^{iv} Los !Kung San son un pueblo de África del sur que habitan algunas zonas del desierto de Kalahari, entre Botswana, Angola y Namibia.

^v La acepción de *cross-cousin*, la palabra que traducimos aquí como “primos cruzados”, en el diccionario Merriam-Webster es bastante específica: una pareja de primos cruzados es una pareja de primos, especialmente si son de sexo opuesto, que son hijos, respectivamente, de un hermano y una hermana.

^{vi} Esta expresión atañe específicamente a las fases estratigráficas del asentamiento de Çayönü. En este asentamiento, la fase de las “plantas/pisos en forma de parrilla” sigue a la fase de las cabañas y antecede a la fase de los grandes pisos pavimentados. La fase de los pisos en forma de parrilla se refiere a pisos zanjados pertenecientes a unidades habitacionales cuadradas, lo que representa una innovación frente a las unidades habitacionales circulares de la fase de las cabañas. Esta fase corresponde a los años 9400-9100 a.C. Para una fuente en inglés, véase Jessica Pearson, Matt Grove, Metin Özbek & Hitomi Hongo, “Food and Social Complexity at Çayönü Tepesi, Southeastern Anatolia: Stable Isotope Evidence of Differentiation in Diet

According to Burial Practice and Sex in the Early Neolithic”, en *Journal of Anthropological Archaeology*, n.º 32 (2013), págs. 180-189, específicamente la tabla 1, pág. 182.

^{vii} Igual que en el caso de las fases neolíticas del PPNA y el PPNB, mantenemos aquí las siglas en inglés de PN, que equivalen a Pottery Neolithic.

^{viii} Las ceremonias de intichiuma son ceremonias específicas observadas entre los Arunta del centro de Australia por diversos etnógrafos y comentadas por antropólogos clásicos como James Frazer y Bronislaw Malinowski.

^{ix} Sanliurfa es una región ubicada en el extremo suroriental de Anatolia, cerca del Levante, hoy dentro de las fronteras de la actual República de Turquía.

^x La palabra “esquema” en español tiene el significado exclusivo de estructura u organización, primordialmente *visual*, y designa más que todo un arreglo de significados. En inglés, “scheme” denota no solo una estructura, sino un plan u orden que busca conseguir algo. En este artículo, el original “scheme” tiene claramente el sentido de una estructura *conceptual* circunscrito por completo a una interpretación estructural de la definición aquí ofrecida, pese a que el Oxford Pocket Dictionary of Current English ofrece un ejemplo que se refiere a la puesta en marcha de un *plan*. En efecto, el OPDCE incluye en la misma definición del autor el siguiente ejemplo: “a clever marketing scheme”. En este fragmento, la presencia de la palabra *clever* (astuto, inteligente) demuestra que la definición no tiene en mente un significado tan estructural como el de la interpretación del autor o como el de la palabra “esquema” en castellano. Dicho esto, y siendo el autor un francófono nativo, el traductor se ha inclinado por seguir la interpretación del autor de la palabra *scheme*, y usar el castellano “esquema”, que designa muy bien el hecho de que aquí nos referimos a un esquema conceptual: el de la ideología dualista del Neolítico anatólio que puede verse particularmente en el yacimiento arqueológico de Göbekli Tepe.