

del cual ésta es ocultada, manipulada o construida (9). Pero además de ello adquiere un especial interés dentro de un trabajo como el presente, que pretende observar la dimensión *imaginaria* de la realidad (10). Por esta razón, cada uno de los dos niveles de lectura que siguen (apartados 2 y 3) posee dos subapartados, cada uno de los cuales recoge un término de esa bidimensionalidad.

2. PERSPECTIVA GENERAL: EL ESPACIO MEGALITICO

Si se tiene en cuenta que el fenómeno megalítico funde una clara proyección simbólica con una nítida dimensión espacial (11), entonces veremos que la orientación teórica que hemos esquematizado en el apartado anterior (12), a pesar de los problemas que pueda presentar, es muy útil para *pensar el megalitismo*. Así, mientras es evidente que para describir el primer aspecto es preciso una teoría adecuada a su especificidad, no es menos cierto que para considerar la segunda dimensión es asimismo conveniente mantener esa orientación, ya que, desde nuestro punto de vista, no es posible lograr una aproximación válida y unitaria al *espacio* sin abordar éste desde una proyección bidimensional que reconozca que el espacio no es sólo un medio concreto o las relaciones del hombre con el mismo, sino también la forma concreta cómo lo entiende cada cultura, o los diferentes grupos de ésta. Así pues, no llega con reconstruir la humanización efectiva (o material) del entorno; también es preciso descubrir la construcción simbólica que lo ciñe; ambas dimensiones reunidas conforman el espacio natural en paisaje social, objetivo hacia el que se deben dirigir los estudios sociales (13).

De este modo, después de habernos fijado en otros estudios en los aspectos materiales del paisaje megalítico (Bello et al. 1987, Criado Boado 1988b y Criado Boado et al. 1986), el presente artículo pretende ofrecer una síntesis, sin duda limitada, de una línea de trabajo que pretendería profundizar en los aspectos imaginarios del megalitismo. Para ello es preciso esbozar los contornos generales del pensamiento dentro del cual se inscribe ese fenómeno cultural.

2.1. Tiempo, Espacio, Mito, Muerte: del Pensamiento Salvaje al Pensamiento Megalítico

Para estudiar esta temática, el análisis debe empezar no desde lo material e infraestructural, sino desde el *pensamiento y lo imaginario*: de acuerdo con la segunda parte de la afirmación que abre el ap. 0., y con el planteamiento de los últimos párrafos, es preciso insistir en que los actos, construcciones e invenciones humanas (y los Monumentos Megalíticos entre ellos), antes de ser una forma de llenar el estómago, un medio de relacionarse con nuestros semejantes, o un recurso para canalizar las tensiones de la sociedad, son un acto de pensamiento y el resultado de una reflexión conceptual. Tal y como se argumentará en adelante, esto debería permitir reconocer que en

(9) Este planteamiento ha sido destacado por los trabajos de la *Structural Archaeology* (Hodder 1982e: 212, Miller 1982 y 1985); proceden en gran medida de los asertos de A. Giddens sobre la ideología, (ver Giddens 1979: 189-97 y 1984, y también Miller y Tilley 1984b: 13-4).

(10) Utilizamos el término en un sentido semejante al de Duby (1980) y para oponer esta esfera de la experiencia a los aspectos materiales de la realidad.

(11) Esta circunstancia fue reconocida más arriba: se profundizó en ella en Criado Boado (A).

(12) Para una exposición más detallada ver Criado Boado (1988b, 1989, A y B).

(13) Evidentemente no es frecuente encontrar este tipo de aproximaciones dentro de la Arqueología Espacial, donde dominan en cambio perspectivas funcionalistas, positivistas y cientificistas. En cualquier caso, esta línea de crítica e integración de la Arqueología Espacial convencional dentro de una estrategia teórica más basta, ha sido planteada en Criado Boado (1988b).

ocasiones la superestructura funciona de hecho como infraestructura, inversión metodológica que puede resultar muy rentable para el estudio (ver también Criado Boado B) (14).

En este punto radica la importancia que dentro de este trabajo posee el concepto *pensamiento*. Se trata con ello de destacar que esta entidad, en vez de ser un epifenómeno de las condiciones materiales de la sociedad, contiene las condiciones de posibilidad para la construcción social de la realidad que toda cultura realiza. Así pues, y en la medida en que el megalitismo representa la aparición de un tipo nuevo de paisaje adjetivado por unos elementos culturales específicos cuya originalidad respecto a otros «paisajes» culturales radica en que, por primera vez, unas construcciones humanas predominan sobre el espacio permaneciendo además a través del tiempo, debemos suponer que la *construcción social del paisaje megalítico* se apoya en unos determinados e innovadores conceptos de *tiempo y espacio* (15).

Tal y como es lícito sospechar, no es fácil para la Arqueología penetrar esa dimensión. Sin embargo poseemos una serie de evidencias generales que nos podrían ayudar. Surgen estas de la rentabilidad explicativa de un modelo interpretativo derivado de sociedades antropológicas actuales, y que ofrece una situación totalmente contrapuesta con la que representa el megalitismo, así como del hecho de que la evidencia arqueológica, megalítica y pre-megalítica, no sólo no contradice ese modelo, sino que incluso lo sostiene.

Este modelo lo aportan las conceptualizaciones de P. Clastres sobre la *Sociedad Primitiva* (SP), completadas con el trabajo de otros autores (Lizot 1978 y 1980, Gauchet 1980) y con las propuestas de Lévi-Strauss sobre el *Pensamiento Salvaje* (PS) (16). A continuación, y de modo muy sintético (17), veremos los rasgos que caracterizan a las *sociedades primitivas o salvajes*.

Su rasgo más universal y característico es la inexistencia en ellas de Estado, entendido éste como un órgano de poder político *dividido* o separado de la sociedad. Esto no quiere decir que en las SP no exista el *poder*, sino que es la sociedad en su conjunto quien posee el poder, no habiendo una esfera de lo político independiente a la sociedad misma (Clastres 1976a, Adler 1980). El objetivo del ejercicio de ese poder es mantener alejado el peligro de la división social, con la cual va aparejada una inevitable desigualdad dentro del propio grupo. Es la *sociedad contra el Estado* (Clastres 1979).

En este sentido, pero también en otros, las SP son «hechos sociales totales», lo que significa que no es posible diferenciar en ellas niveles específicos de actividad social ni, por lo tanto, postular ningún tipo de determinismo entre los diversos sectores de la unidad social (Clastres 1977a: 159) (18).

Esa misma indeterminación se da con la *ideología*, y ello hasta el punto de que dentro de las SP no se puede aislar un campo de lo ideológico. La religión y el *mito* constituyen la forma de

(14) Esta inversión, que es también la que M. Godelier opera cuando sostiene que las relaciones de parentesco forman parte de las relaciones de producción dentro de las sociedades primitivas (Godelier 1977a y 1977b), ha sido defendida dentro del campo de la Antropología Estructural por Lévi-Strauss (1972b) y dentro de la Arqueología por Hodder (1986: véase por ejemplo pág. 13).

(15) Sería necesario realizar una discusión pormenorizada del concepto *pensamiento*, sobre todo de cómo lo entiende Lévi-Strauss (1964). Únicamente diremos que, en vez de limitarnos a la concepción levistraussina rígida que lo entiende como «razón» (tal y como señala Sperber 1985: 69 y ss.), utilizaremos este concepto dentro de una perspectiva más dinámica que no sólo lo conciba como la «sintaxis» de la mente, sino también como el «léxico» con el que una cultura habla, y construye, su realidad social; propuestas en este sentido se encuentran dentro del mismo Lévi-Strauss (1968: 211, y 1986: 181-2); véase Criado Boado 1989 y A.

(16) No es posible identificar el PS linealmente con las SP. Nos proponemos utilizar debajo de ese término únicamente algunas formas y recursos de pensamiento que, además de ser rasgos básicos del PS, son específicos de las SP, y que se refieren fundamentalmente a la conceptualización del tiempo y el espacio dentro de las segundas. Esto no supone olvidar que ni la *razón salvaje* se limita a las sociedades primitivas, ya que también aparece en nuestra propia vida cotidiana, ni que la *sociedad primitiva* se limitó a pensar siempre en virtud de una lógica de lo concreto y lo sensible.

(17) Discusión más detenida en Criado Boado 1989 y A.

(18) En palabras de J. Lizot (1978: 74): «Las características generales de estas sociedades han sido puestas en evidencia por Sahlins y Clastres, por no citar más nombres: las posibilidades económicas están bajo la dependencia de las relaciones sociales, de las relaciones de parentesco en particular, las necesidades, de número limitado, pueden ser satisfechas fácilmente por un trabajo razonable y el trabajo productivo se interrumpe una vez que están completas, la autarquía es el ideal del grupo doméstico, el cual constituye la unidad fundamental de producción, las relaciones de poder son inexistentes o reducidas».

interrelación entre la sociedad y el poder que la SP ejerce sobre sí misma para evitar la división (Clastres 1977a: 159). El discurso de estas sociedades establece un *orden*. Y ese orden mantiene a la sociedad igual a sí misma. Pero este orden no proviene de seres humanos, pues si así fuera no sería respetado, sino que procede de un discurso-dado por los Dioses a los Ancestros. No existe por lo tanto una ideología manipuladora o subordinada a un poder de dominación, ya que «la naturaleza de las SP excluye la posibilidad de ese discurso» (Clastres 1978: 173), sino que la ideología es la condición básica de pervivencia y preservación de las SP: «en vez de actuar como 'superestructura', es inherente al ser social primitivo» (Clastres 1977a: 159).

Este discurso transmite significados y utiliza recursos muy concretos. Entre todos ellos nos interesa destacar ahora la conceptualización del espacio y del tiempo que aparecen en su seno.

Respecto a lo primero, se debe resaltar que dentro de las SP existe una plena correspondencia entre el tipo de utilización que se hace del espacio, y la simbolización que se efectúa del mismo. Abundantes testimonios etnográficos señalan el profundo conocimiento que estas sociedades poseen de la naturaleza, rasgo que se documenta entre cazadores, recolectores o agricultores «primitivos» (Clastres 1986, Lévi-Strauss 1963, Maestre Alfonso 1978: 78 y ss., Service 1973: 78-81), y que genera un comportamiento profundamente «ecológico» por parte de estos grupos plasmado en la adopción de formas económicas muy armoniosas con el medio.

Pero este conocimiento no se limita sólo a satisfacer necesidades, sino que sobre todo «corresponde a exigencias intelectuales» (Lévi-Strauss 1964: 24). Sirve para pensar. Revela con ello una profunda relación entre la naturaleza y la cultura, conexión que se utiliza para, fundándose en analogías naturales, ordenar la cultura, ordenar la naturaleza y, en definitiva, ordenar la *realidad social*. Tal es la función del «operador mítico» (Lévi-Strauss 1965), de los sistemas de clasificación del «pensamiento salvaje» (Lévi-Strauss 1964), o la que aparece en el «pensamiento mítico» (Lévi-Strauss 1976: 611-4), efectuándose de esta forma una dilución de la naturaleza en la cultura y de la cultura en la naturaleza (Lévi-Strauss 1976: 137-8).

El análisis de la conceptualización del tiempo en las SP muestra asimismo una estrecha correspondencia con su categorización y posición respecto al espacio. La mayor parte de los testimonios que se pueden reunir, verifican la ausencia de unas nociones temporales semejantes a las nuestras y construidas sobre un eje de prolongación-sustitución (por ejemplo, Service 1973: 82). Lo que derivaría de un intento consciente por parte de las SP de negar el efecto de la experiencia del tiempo, de rechazar el impacto del cambio y del discurrir temporal y de volverse en definitiva contra toda dinámica que pueda alterar su *ser social primitivo* (Lévi-Strauss 1973: XLIV-XLV). Negar el tiempo es una forma de afirmar la permanencia de la sociedad (Clastres 1981b). De ahí la inexistencia de sistemas de cómputo del tiempo o de sistemas para «introducir un mínimo de orden cronológico en el pasado reciente» (Clastres 1986: 240).

Pero tal vez sean el *mito* y la *muerte* los campos más adecuados para observar la posición de las SP hacia el tiempo. Clastres indica que en las SP de América del Sur hay una clara distinción entre dos tipos de muertos: los muertos antiguos o *Ancestros* y los muertos recientes o *Antepasados* (Clastres 1981b). La sociedad de los vivos reconoce una estrecha proximidad con los *ancestros*, muertos pasados que nadie recuerda y que se entremezclan con divinidades y héroes del grupo. Estos *ancestros* ocupan el tiempo del mito, que es a su vez el tiempo, aunque tal vez fuera mejor decir «lugar», del cual proceden las reglas de la sociedad, su discurso mítico y la sociedad misma. Por ello la referencia al pasado mítico y a los ancestros es siempre positiva. Dado que éstos fueron quienes fundaron la sociedad y le dieron un conjunto de reglas a través de sus mitos, constituyen la condición de supervivencia de aquella.

La relación con los ancestros opera una re-aplicación continua del pasado mítico en el presente, lo que niega el flujo del tiempo y destaca la continuidad cultural. De este modo, la perseverancia que la SP persigue, encuentra su expresión práctica en la negación particular del tiempo y discurrir cotidiano que las SP atestiguan en su vida diaria, en la misma ausencia, ya no de sistemas de calendario, sino incluso de la más mínima preocupación por el tiempo, por el pasado y por el futuro.

En cambio la referencia a los muertos recientes, a los *antepasados*, es siempre negativa, pues no en vano son la mejor expresión de los peligros del tiempo. Ellos, en vez de consolidar la continuidad de la sociedad, recuerdan continuamente que el tiempo fluye, y demuestran que éste puede destruir y afectar la identidad cultural (ver p. ej. Harris 1986: 19).

De este modo, la relación entre la sociedad viva y los antepasados, deviene en una relación de alejamiento y *ocultación*. Todos los ritos acerca de la muerte pretender hacer olvidar su efecto. La inexistencia de rituales funerarios elaborados, la ausencia de culto, de ceremonialismo funerario y de cementerios, son otras tantas estrategias para conseguir ese objetivo. Los muertos poco menos que se abandonan sin apenas enterrarlos (Clastres 1981). Se dejan en canoas en los ríos, en plataformas o en lo alto de los árboles, esperando que el tiempo borre sus restos. Otras veces se los come (Clastres 1986: 220 y ss.). O se entierran en necrópolis alejadas de las áreas de actividad normal del grupo, en lo más profundo de la espesura, y con la norma estricta de no poder ser visitados por los vivos (Carmichael et al. 1985). Jenness (1955), en una revisión de las tribus indias de América del Norte verifica que entre todos los grupos cazadores-recolectores y entre agricultores de rozas, las estrategias funerarias son siempre de esos tipos.

Podríamos añadir más datos y descripciones sobre las sociedades primitivas y salvajes. Esto sería muy rentable para nuestro trabajo. Pero, en beneficio de la brevedad, únicamente propondremos que, sobre este fondo del espacio-tiempo primitivo, del paisaje salvaje, se destacan con mayor nitidez y con rasgos totalmente opuestos los monumentos megalíticos. Tal y como apuntamos más arriba, y de acuerdo con el planteamiento que hemos asumido, una transformación de este estilo sólo se puede dar a través de un reajuste pertinente y previo del aparato conceptual con el que la sociedad piensa la realidad.

2.2. La Construcción Megalítica del Paisaje: del Paisaje Salvaje al Paisaje Campesino

La profunda transformación o fisura que señala el megalitismo se puede concretar en *cinco puntos*.

Dos de ellos se refieren a la *proyección y conceptualización espacial* que el fenómeno megalítico representa. Así, en primer lugar destaca el hecho de que los megalitos sean monumentos que predominan sobre el entorno, y en segundo lugar la circunstancia de que, a través de ello, supongan la imposición de un efecto humano permanente sobre el espacio, creando paisaje humanizado.

Otros dos se relacionan con la *dimensión temporal y funeraria* del megalitismo. En este sentido se debe resaltar ante todo el que sean construcciones que desafían al tiempo y realizadas con una clara vocación de permanencia. Pero no es menos importante el que sean obras monumentales cuya misión primaria es exhibir la muerte, hacerla visible.

Un quinto punto sería el hecho de que el megalitismo supone una *expropiación de trabajo*. Mientras los cuatro aspectos anteriores atestigüan los cambios en el mundo conceptual que subyacen (y posibilitan) al megalitismo, este último punto posee una clara significación sociológica, ya que evidencia los cambios ocurridos en el entramado social, y verifican que la sociedad megalítica posee un poder dividido o en vías de división, pues «sólo a la fuerza el hombre trabaja más allá de la satisfacción de sus necesidades» (Clastres 1979, ver sobre ello Criado Boado et al. 1986: 172 y ss.).

Ahora bien, las tres primeras características señaladas no son exclusivas del megalitismo, sino que definen también *cualquier tipo de fenómeno monumental*. De aquí se pueden derivar dos observaciones.

En primer lugar, sería posible esperar que eso que impropriamente denominamos «pensamiento megalítico» sea un fenómeno mucho más complejo y basto que el megalitismo estricto. En realidad deberíamos hablar de un tipo de orden cultural y social dentro del cual se legitima la *construcción de grandes monumentos*, y que a escala global aparece como algo totalmente opuesto al orden

primitivo-salvaje. Evidentemente la validez de esta propuesta sólo puede ser de alcance general, y nunca particular, pues dentro de ese orden aparecen de hecho construcciones tan dispares como los megalitos atlánticos, los *woodhenges* ingleses, los *long barrows* norteeuropeos o, incluso, las *long houses* danubianas o los *telles* del neolítico centroeuropeo. Todos ellos formarían un gigantesco grupo de transformaciones, cada una de las cuales debe ser explicada en su contexto, pero que todas juntas participan de un orden cultural (conceptual) común.

En segundo lugar, la anotación anterior nos permite ofrecer una alternativa optimista a uno de los problemas fundamentales que presenta el megalitismo. Sabido es que en todo el ámbito de dispersión del megalitismo atlántico los monumentos funerarios son tan abundantes como escasas las evidencias de *habitats*. Esto ha dado pie a todo tipo de especulaciones sobre el carácter nómada y pastor de las comunidades megalíticas. Sin embargo, observando esta situación desde la perspectiva del «grupo de transformaciones» que acabamos de señalar, habría que plantearse si acaso la *invisibilidad de los espacios de los vivos, no es la consecuencia lógica de la visibilidad de los espacios de los muertos*. Y del mismo modo, tampoco sería arbitrario, sino el par opuesto de esta situación, el hecho de que en todas las zonas europeas en las que aparecen grandes y monumentales poblados (dejando al margen el conjunto de asentamientos proto-urbanos con necrópolis megalíticas que plantean una problemática independiente que no entramos a considerar en este artículo), falten en cambio, ya no megalitos, sino incluso tumbas visibles o de cierto carácter monumental. Todo es como si el predominio de la sociedad sobre el medio y la continuidad de ésta en el espacio y en el tiempo, se pudiera expresar de dos formas distintas y excluyentes: en un caso a través de los muertos y en otros a través de los vivos (19).

Frente a estas observaciones de carácter general, lo que contribuye ante todo a particularizar al megalitismo es el cuarto rasgo enunciado más arriba, esto es, el hecho de ser un *monumentalismo para exhibir la muerte*.

A continuación, y sin pretender plantear ninguna nueva teoría sobre los orígenes de la tradición megalítica, intentaremos definir algunas de las coordenadas sobre las que se inscribe este fenómeno, *esa fisura del orden salvaje*. Para ello nos centraremos en dos puntos: por un lado en el examen del contexto y marco en el que aparecen las primeras construcciones monumentales, y por otro en la valoración del contraste que el *monumentalismo*, megalítico o de otro tipo, presenta respecto a la situación Mesolítica y de la primera parte del Neolítico.

Este segundo punto precisa reconocer que el *complejo mesoneolítico*, en contra de las opiniones tradicionales que señalarían una profunda discontinuidad entre ambos periodos, forma parte de una misma unidad que se puede identificar con la *sociedad primitiva y el pensamiento salvaje*.

Esto se verifica, a nivel del *espacio y de prácticas de subsistencia*, no sólo en los datos arqueológicos recientes que señalan la escasa distancia entre Mesolítico y Neolítico (por ejemplo: Burenhult 1984, Ford 1979), sino sobre todo en el hecho de que el Neolítico debe ser entendido, en vez de como una fase de revoluciones y de inicios de nuevas formas de explotación del medio, como una etapa que mantiene en sus rasgos básicos el tipo de interacción con el entorno que se percibía ya en los grupos cazadores-recolectores (Cohen 1981: 32 y ss.).

Este tipo de interacción se percibe en las actividades complejas que implican un tratamiento sofisticado de las plantas y animales, y que aparecen ya en ciertos grupos mesolíticos y que apenas se diferencian de formas primitivas de agricultura o ganadería. Estas actividades son denominadas *gardening* en la bibliografía especializada, connotando con ello una práctica a medio camino entre la recolección, la «jardinería» y la agricultura (Larsson 1985, Sherrat 1980).

En todas estas prácticas de subsistencia se percibe que la primera condición para la supervivencia de la sociedad es mantener la naturaleza dentro de su orden natural correcto, y sin ocasionar efectos importantes sobre ésta (20):

(19) Hodder (1984) y Midgley (1985) apuntan a ciertas consideraciones en este sentido. Sin embargo, mientras la perspectiva funcionalista del segundo no le permite más que hacer una versión de la visión de Renfrew de los monumentos como símbolos sociales aplicada a las *long houses*, y en la que se pierde toda consideración de tipo simbólico, la estrategia del primero se extravía en viricuetos demasiado particularistas y subjetivos.

(20) De hecho los primeros cambios ocasionados sobre el medio fueron de tipo «conservacionista», véase por ejemplo: Cohen 1981: 32 y ss. y Day 1953. Los mismos «clareos» o incendios de época mesolítica habrían estado presididos por esta lógica (Jones 1976, Mellars 1975, Simmons 1979).

Todo ello debería contribuir a imponer la idea de que el Neolítico, en vez de ser una domesticación de la naturaleza, es la *naturalización de la cultura* (21). En este sentido respondería plenamente a la lógica espacial del entramado primitivo-salvaje antes descrito. Dentro de ese entramado, y a pesar como señala P. Clastres de la similitud formal entre todas las SP en otros aspectos, el repertorio de bases de subsistencia posibles es tremendamente amplio y su elección por una sociedad u otra totalmente indeterminista (Clastres 1976b, Sahlins 1977). De hecho, ese entramado es un *continuum* a lo largo del cual una misma sociedad puede adoptar y abandonar la agricultura o una subsistencia cazadora según le venga en gana (Clastres 1981a, Lévi-Strauss 1963).

La misma imagen de continuidad surge si observamos lo que se refiere al *tiempo y los ritos funerarios*. En efecto, en virtud de lo que se dijo sobre este tema en el apartado anterior, tal vez sea necesario empezar a considerar como una evidencia significativa la ausencia de evidencia sobre enterramientos en la mayor parte de los periodos prehistóricos pre-megalíticos. Esta falta, en vez de ser debida al azar o a un problema de documentación se debería fundamentalmente a una estrategia consciente por parte de los grupos prehistóricos de ocultar la muerte.

Por otro lado, la mayor parte de los enterramientos que poseemos de momentos paleolíticos, epipaleolíticos e incluso del neolítico antiguo, se corresponden bien en su mayor parte con ese tipo de prácticas de ocultación (May 1986): deposición de cadáveres entre basuras y escombros, (como es el caso de *Los Azules* o, en grado máximo, el enterramiento en concheros), desmembración de los cuerpos, canibalismo ritual..

En contraposición con la situación anterior, la especificidad del megalitismo viene dada no sólo por los rasgos que lo definen, sino también por aparecer sobre un determinado *marco económico-social* y en el seno de un *contexto cultural* nuevo.

En lo que se refiere a la *relación con el espacio*, los comienzos de la arquitectura monumental sobreimpuesta al paisaje coinciden con el inicio de la ocupación y transformación del entorno a gran escala. Antes de niveles del Neolítico Medio, las huellas del efecto humano sobre el medio son escasas y ambigüas. Pero a partir de este momento serán ya inequívocas. Por todas partes se invierte el tipo de relación cultura-naturaleza que caracterizaba el orden primitivo-salvaje. El paisaje social, en vez de ser el configurado por la naturaleza y ocupado por el hombre, contribuyendo así a la «naturalización de la cultura», empieza a ser un paisaje creado en todos sus rasgos por el hombre. Como resaltando una profunda coherencia entre el efecto ambiental de las prácticas de subsistencia, y la ocupación simbólica de ese ambiente, aparecen los monumentos imponiendo un *orden humano sobre el medio* y configurando un *nuevo tipo de paisaje*.

Ahora bien, esta fisura no ocurre sin más. Sino que, según nuestra opinión, concuerda con la aparición de un nuevo modo de vida que señala una profunda discontinuidad con el orden meso-neolítico: el *modo de vida campesino*.

Este se impone a partir del Neolítico Medio (o Calcolítico, según las zonas) a través de la *revolución neolítica de los productos secundarios* (Sherrat 1980). Supone el inicio de la *settled agriculture* (ver sobre ella Boserup 1965), es decir de la agricultura en comunión con el terrazgo, amparada por prácticas estables: barbecho, abonado arado, ganadería estabulada, tracción animal. Hay una fisura mayor entre el campesino y el agricultor de rozas del Neolítico inicial, que entre éste y el cazador-recolector. En este sentido es significativo el que el megalitismo siempre aparezca en momentos desarrollados del Neolítico y sobre una base neolítica previa (Jorge 1981).

El campesino representa el inicio de una auténtica *domesticación del espacio*, entendido ello como la imposición a éste de un orden cultural. El campesino es el hombre que llega a ser esclavo de la naturaleza, que sufre los riesgos de los accidentes naturales, y por ello utiliza su cultura para domar la tierra, para dominar la naturaleza. Con el campesino aparece la producción, la obtención de excedentes y desaparece la jornada laboral de tres horas de la que habla Sahlins (1977). El campesino termina, en suma, requiriendo el control más pleno posible del territorio. Su pensamiento,

(21) Ver sobre este tema Criado Boado (1989 y A).

en vez de legitimarse a través de la naturaleza, concibe a ésta como un enemigo y le impone un orden a través de él.

En este sentido es muy significativa la aparición en algunas zonas de sistemas de campos cercados relacionados con monumentos megalíticos (Caulfield 1978, 1983 y 1986). La posibilidad de limitar el territorio, de expropiarlo, era ajena al pensamiento primitivo. Esta práctica se va a generalizar a partir del Neolítico final y en la Edad del Bronce (Bowen et all. 1978). Pero la preminencia de las construcciones monumentales sobre el paisaje, señala ya un primer tipo de apropiación del territorio que, por el momento, se apoya fundamentalmente en recursos simbólicos. La visibilidad del monumento, sea funerario o de otro estilo, sea incluso un poblado permanente, representa la reivindicación del territorio.

A partir de aquí es posible pensar los megalitos como símbolos territoriales, y superar las limitaciones y simplificaciones de las propuestas funcionalistas sobre el particular (Renfrew 1976b). La monumentalidad del megalito, su posición visible sobre el paisaje (Criado Boado 1984/85, Fleming 1972, Lynch 1975, RCHM 1970: 427, Vaquero Lastres 1988), su relación con límites naturales y ecológicos que más tarde han dado lugar a fronteras humanas y sociales (extremo frecuente dentro del megalitismo: Criado Boado et all. 1986, Ellison et all. 1972, Lynch 1975), son otros tantos datos en este sentido.

Si se considera la *relación con el tiempo*, el rasgo más notable que representa el megalitismo (y otros tipos de monumentalismo) es la completa transformación de la actitud hacia el mismo que aparece en el pensamiento mítico, pues mientras éste es un recurso para matar o suprimir el tiempo (Lévi-Strauss 1976: 548), el monumento que se hace perenne es una forma de recuperarlo. En este sentido el megalito es un eco arcano, pero próximo, de lo que más tarde serán los Museos, los libros, el Pasado, la Tradición y la Historia.

Esta inversión en el orden del tiempo, de indudable relevancia y alcance, es coherente con la «domesticación del espacio» que supone los inicios del mundo campesino. Dentro de éste, de un sistema basado en los ritmos reiterativos de las estaciones y las cosechas, el tiempo, el ciclo y la repetición se hacen importantes. El campesino, a diferencia del salvaje, es un hombre preocupado directamente con el control y cómputo del tiempo (Clastres 1981b). Es más, lo significativo no es que se contraponga un *ahora* con tiempo frente a un *antes* sin él (propuesta que sería demasiado simplista), sino que el tiempo cambia de configuración: frente a un tiempo estancado en el que el futuro no existe y la diferencia entre presente y pasado se expresa «espacialmente», bajo la forma de dos territorios distintos y paralelos, ahora surge un tiempo lineal presidido por la sucesión (22).

Podemos enmarcar *el tiempo megalítico* dentro de estas coordenadas en función no sólo de las evidencias consideradas al inicio de este apartado, sino también del hecho de que los megalitos contienen formas más o menos rudimentarias de *calendarios*. Sin necesidad de entrar en una revalidación o crítica de los postulados que diferentes trabajos han propuesto en torno a la *ciencia* y la *astronomía megalítica* (Bernatt et all. 1986, Heggie 1981, Ruggles et all. 1981), o a su posible significación social (ver Thorpe 1981), nos llega con que la mayor parte de los megalitos estén orientados en función de algún tipo de evento astronómico (23), lo que supone una observación continua de todos los ciclos de ese evento.

Así pues, y a modo de observación general, podemos decir que el punto más relevante del megalitismo de acuerdo con el planteamiento de este artículo lo constituye la paradoja de que este fenómeno, rompiendo equilibrios previos, *expresa la preminencia de la cultura sobre el espacio a través de recursos temporales*. En este sentido, y en contra del orden primitivo-salvaje el megalitismo representa el inicio de la victoria del tiempo sobre el espacio, una victoria de la que todavía seguimos siendo esclavos (24).

(22) Véase como ejemplos de ellos: Males (1986) y Mamani (1986). Discutir toda la bibliografía en este sentido sería muy prolijo. Además de Clastres (1981b: 89-90), se pueden ver Curry y otros (1987a y 1987b), Giddens (1984: 200 y ss.), Leach (1954), Montmollin (1987), Shanks y otros (1987a y 1987c), Sinclair (1987).

(23) En Galicia la orientación más frecuente de las cámaras es hacia el solsticio de invierno.

(24) Nos referimos a las miserias que el énfasis en el tiempo y el discurso teleológico llevan siempre aparejadas. Ver Bermejo Barrera (1987: libro II), o Foucault (1979).