RELACIONES ENTRE EL ARTE Y LA MITOLOGÍA MEGALÍTICA

Por Raquel LACALLE RODRIGUEZ

Departamento de Prehistoria y Arqueología
Universidad de Sevilla

Abstract: We have defined the existent connection between the megalithic mythology, known through European folklore and ethnography, and the elements that characterizes the prehistoric megalithic art.
Keywords: Art Megalithic, Etnography, Mitology.

ARTE MEGALÍTICO

Un problema crucial en la investigación prehistórica atañe a la definición de lo que representa el arte y la arquitectura megalítica. En la amplia literatura existente sobre el tema, han primado las cuestiones técnicas y formales frente a una aptitud más centrada en los aspectos sociológicos implícitos en esta manifestación cultural. Lo que se ha dado en denominar «megalitismo» implica muchos más aspectos y factores que los meramente aludidos por este término. El empleo de una arquitectura monumental funeraria, por parte de las sociedades prehistóricas del IV y III milenio a. C., no es más que un referente externo que encubre realidades de otro orden. La ruptura que implica la aparición del megalitismo se entiende mejor desde parámetros explicativos que contemplen su lógica correlación con otras transformaciones que atañen al funcionamiento y ordenación de esas sociedades. Sólo desde el plano del papel jugado por la nueva superestructura ideológica y de sus interrelaciones con la estructura económico-social se puede entender el rol desempeñado por el nuevo ritual funerario megalítico.

El megalitismo implica una nueva cosmovisión, un nuevo orden de creencias exteriorizado a través de la arquitectura y el arte megalítico. El arte megalítico es el registro gráfico que poseemos de la ideología que impulsó la construcción de tales monumentos, constituye el medio a través del cual aquellas sociedades expresaron sus mitologías. El estudio del arte prehistórico, entendido como soporte de una mitología y vehículo de significados religiosos, plantea, pues, una ardua problemática, la de su lectura.

El arte ha de concebirse como un sistema lingüístico con una finalidad expresiva, es decir, un sistema de signos que expresa ideas. El lenguaje es esencialmente finalidad significativa y no puede considerarse independiente de tal finalidad. Un acercamiento al registro artístico megalítico desde el plano del significado exige la definición de ese sistema de signos, abordándolo desde el doble parámetro del significante y del significado (Saussure, 1983). Por ello, el problema que se plantea es doble:

—Por un lado, conseguir una definición del registro artístico al nivel de los significantes.
—En segundo lugar, acceder a los niveles de significado del significante.

Si aplicamos estos conceptos al arte megalítico, al nivel del estudio del registro artístico, es decir, de los significantes, de su análisis se desprenden algunos puntos de interés. El arte megalítico se caracteriza por constituir un código bien definido, formado por una serie limitada y constante de temas: antropomorfos, serpentiformes, soliformes, hachas, báculos, cazoletas, círculos concéntricos, espirales, zoomorfos. Estos temas conforman el repertorio habitual de las manifestaciones megalíticas. Podemos decir que la arquitectura megalítica y el arte que contiene responden a una serie de pautas y convencionalismos que conforman un modelo (Vázquez Varela, 1992-93; Bueno y Balbín, 1995 b), sujeto a ciertos matices o peculiaridades regionales.

Dentro de este repertorio temático, destaca por la relevancia que debió poseer en la religiosidad megalítica, la denominada «divinidad» megalítica. El culto a la Diosa Madre era un elemento integrante de la civilización megalítica. Las representaciones de la diosa son conocidas a través de un importante conjunto de estatuas-menhir. En los sepulcros, es frecuente la aparición de esta diosa femenina, cuyos atributos más distintivos suelen ser el collar y los senos. Creemos importante detenernos en ella, dado el papel central que debió ocupar en la mitología, y puesto que su presencia se adapta a una serie de pautas que es fundamental conocer para poder alcanzar una definición de los rasgos que caracterizan a esta divinidad y evaluar el papel desempeñado en el sistema ideológico.

Nos interesa conocer el lugar que frecuentemente preside esta diosa dentro del marco de la sepultura megalítica.

En los hipogeos de la cuenca parisina conocemos las representaciones más naturalistas de esta diosa. La diosa es figurada con el collar y los senos, asociándose al hacha. El lugar que ocupa en el sepulcro suele ser siempre el mismo, se sitúa en una antecámara, precediendo la entrada a la cámara.

—Les Houyottes, Courjeonnet, Marne (Shee, 1981: 197, fig. 193).

La diosa presenta una forma bastante esquemática, apareciendo bajo ella el hacha. Se encuentra en la antecámara, precediendo la entrada a la cámara.

—Razet, Coizard, Marne (Shee, 1981: 197-198).

Hipogeo 23 (Shee, 1981: fig. 195). La diosa presenta el collar y los senos. Aparece en una situación similar, en la antecámara, precediendo el acceso a la cámara. Al entrar en la cámara, a ambos lado de la entrada, encontramos la representación del hacha.

Hipogeo 24 (Shee, 1981: fig. 196). Precediendo el acceso a la antecámara se encuentra la figura de la diosa con el collar. En el muro oeste de la antecámara aparece de nuevo la diosa con el collar. Sendas representaciones de hachas flanquean la entrada al pequeño corredor que lleva a la cámara.

Las galerías de la cuenca parisina ofrecen una imagen más esquemática de

la diosa, la cual queda reducida a los senos y al collar, presidiendo la entrada a la cámara.

—Aveny, Dampsmesnil, Eure (Shee, 1981: 194, fig. 183).

La diosa precede la entrada a la cámara, en un lateral del vestíbulo, en el ortostato en contacto con la entrada a la cámara. Se la representa mediante los senos y el collar.

—La Bellée, Boury, Oise (Shee, 1981: 194, fig. 184).

Los senos y el collar de la diosa se identifican en un lateral del vestíbulo, en el ortostato que se halla junto a la entrada de la cámara. Únicamente los dos senos se observan en el muro de enfrente, pero en un ortostato anterior.

—Le Bois Couturier, Guiry, Val d' Oise (Shee, 1981: 194, fig. 185).

En el vestíbulo, en los ortostatos que flanquean la entrada de la cámara, en cada uno de ellos se divisan los senos y el collar.

—Dampont, Us, Val d' Oise (Shee, 1981: 195, fig. 186).

Se localizan dos senos en el vestíbulo, en un ortostato lateral, previo a la entrada de la cámara.

—La Pierre Turquaise, St. Martin du Tertre, Val d' Oise (Shee, 1981: 195, fig. 187).

En las jambas de la entrada de la cámara, en cada una de ellas aparecen los senos y el collar.

—Le Trou-aux-Anglaise, Epône, Yvelines (Shee, 1981: 195, fig. 188).

Diosa más naturalista, situada en una jamba que forma la entrada a la cámara. La diosa presenta sus atributos habituales, los senos y el collar.

En Bretaña, en las galerías, la diosa adquiere un aspecto muy esquemático, limitándose a la representación de los senos y el collar, o incluso únicamente los senos. La zona de entrada a la cámara es de nuevo una de las zonas escogidas para su ubicación, en otros casos se escogen otros puntos clave del sepulcro, como la zona de entrada del sepulcro o la cabecera de la cámara. En las galerías acodadas la divinidad adopta una forma de representación muy abstracta, como ser amorfo. La zona de inflexión del corredor suele ser el punto predilecto en su ubicación, pero, cuando el tema se repite con frecuencia a lo largo del sepulcro, puede aparecer en otras localizaciones.

Galerías

—Tressé (Shee, 1981: 183-184, fig. 149).

En la zona del umbral de la cámara se divisan en una losa el collar y los senos. En la cámara, en el muro lateral, en el ortostato próximo al anterior, de nuevo aparecen los senos y el collar.

—Kergüntuil, Trégastel (Shee, 1981: 184, fig. 150-151).

En dos ortostatos, en el lateral de la galería, aproximadamente en el tramo central, se identifica el tema de la divinidad, representada por los senos y el collar.

—Prajou Menhir, Pleumeur-Bodou (Shee, 1981: 184, fig. 152-153).

En la cámara se divisan los pechos y el collar de la diosa en el primer ortostato lateral de la cámara a partir del umbral. En otro ortostato de la cámara, cercano a la cabecera se distinguen únicamente los senos.

—Mougau-Bian, Commana (Shee, 1981: 185, fig. 155-157).

Un ortostato en la zona de entrada a la galería muestra en relieve lo que podría identificarse como los senos de la diosa.

—Mein Goarec, Plaudren (Shee, 1981: 186, fig. 158).

En el ortostato de cabecera se identifican los senos de la diosa.

—Crec'h Quillé, St. Quary-Perros (Shee, 1981: 186, fig. 160).

En el ortostato que se sitúa enfrente de la entrada, aparecen los senos y el collar de la diosa.

Galerías acodadas

—Goërem, Gâvres, Morbihan (Shee, 1981: 179, fig. 134-136).

Diversas representaciones abstractas de la divinidad se identifican en el tramo del sepulcro comprendido entre la inflexión de la galería y la cámara.

—Luffang, Crac'h, Morbihan (Shee, 1981: 181, fig. 139).

En la zona de inflexión de la galería, se reconoce la imagen de la divinidad megalítica en su representación abstracta. En el tramo final de la galería, en un lateral, junto al ortostato de cabecera aparece otra representación abstracta de la divinidad.

—Le Rocher, Le Bono, Morbihan (Shee, 1981: 181-182, fig. 141).

Flanqueando la entrada a la cámara, en la zona de inflexión de la galería, aparecen dos ortostatos con la representación esquemática de la diosa, uno frente al otro.

—Les Pierres Plates, Locmariaquer, Morbihan (Shee, 1981: 182, fig. 143-144).

La representación abstracta de la divinidad constituye el tema básico de la decoración del sepulcro, repitiéndose a lo largo de la galería.

En la Península Ibérica tenemos noticia de una estatua-menhir en el domen de galería de Soto I (Huelva) (Obermaier, 1924; Shee, 1981: fig. 70-71). Se localiza en un lateral, coincidiendo con un punto donde se inicia el ensanchamiento de la galería. Se conoce otra representación de la diosa en el sepulcro de galería de El Toconal (Cádiz), en un lateral, sin poder precisar su situación (Rodríguez Fernández, 1990).

Los casos reseñados nos permiten definir los rasgos más señeros que caracterizan a esta diosa. El tema de la divinidad megalítica, en unos casos, se presenta bajo cánones más naturalistas, presentando como atributos el collar, los senos y el hacha. Esta modalidad se da en las cuevas artificiales. En otros casos, la estilización lleva a la representación de la diosa únicamente mediante los senos y el collar, variante propia de las galerías. El proceso de abstracción seguido convierte a la divinidad en una especie de ser grotesco o amorfo, tal y como

suele aparecer en las galerías acodadas. Los elementos que en este caso suelen definir a estos ideomorfos son un eje central corporal, a cuyos lados se disponen círculos, a modo de senos/ojos; a veces este diseño central es sustituido por un diseño arboriforme; sobre los círculos se sitúan bandas paralelas formando un rehundimiento que evoca el diseño del collar, característico de la divinidad.

Es común la situación de esta diosa marcando la zona de acceso a la cámara, ubicación que se registra en la mayoría de los casos. En algún sepulcro aparece en otros puntos, podemos citar como más señeros, la cabecera, zona de ensanchamiento del corredor o la zona de entrada al sepulcro. En aquellas tumbas en las que su imagen aparece registrada en un buen número de ocasiones podemos advertir su presencia en otros puntos de la sepultura. Este hecho parece indicar que esta situación que ostenta la divinidad en relación con zonas que marcan una inflexión, intersección o tránsito, en especial, el paso o entrada a la cámara, puede convertirse en un atributo esencial de esta diosa y que probablemente haga alusión a algún ritual de tránsito.

En relación con este punto, creemos que hemos de señalar la coincidencia existente entre la situación de la divinidad megalítica en las tumbas, con la observada en las esculturas antropomorfas con decoración de serpientes localizadas en la Península Ibérica, caso de Navalcán (Toledo) y de Guadalperal (Cáceres) (Bueno y Balbín 1994). En ambas tumbas la estatua antropomorfa, situada en la zona de acceso a la cámara, es recorrida en vertical por un serpentiforme. Navalcán permite identificar los serpentiformes como esquematizaciones de serpientes (Bueno y Balbín, 1994; 1995 a), ya que el citado sepulcro ofrece una representación naturalista de este reptil, cuyo proceso de esquematización seguido se observa en el otro sepulcro de Guadalperal.

Bueno y Balbín (1994) han señalado la importancia que poseen determinados sectores de la tumba en la colocación de las estatuas-menhir, siendo la zona de acceso a la entrada de la cámara o el sector del atrio, previo a la entrada de la sepultura, los puntos habitualmente escogidos.

La coincidencia en ubicación de las citadas estatuas-menhir con decoración de serpiente con la situación que caracteriza a la diosa megalítica y la importancia que parece poseer esta zona en el espacio dolménico, nos lleva a defender una posible identificación o equivalencia de la diosa megalítica con la serpiente.

El tema de la serpiente junto con el tema solar son una de las constantes que caracterizan las decoraciones dolménicas. Es ampliamente conocido en las mitologías la dualidad sol-serpiente, dualismo que parece desprenderse de algunas representaciones dolménicas.

En la estatua-menhir de Bulhôa (Monsaraz, Alentejo) (Shee, 1981: fig. 75), en la parte superior, se encuentra figurado un sol, siendo cubierto el resto del menhir por figuraciones serpentiformes. Una representación similar se detecta en Barclodiad y Gawres (Anglesey) (Shee, 1981: fig. 268), en la parte superior aparece un sol que adopta la forma de espiral, ocupando el resto del menhir la representación de los serpentiformes. También sigue unos cánones similares el ortostato del museo de Porto (Shee, 1981: fig. 69), en cuya parte superior vemos un sol, flanqueado por serpentiformes verticales.

Los casos citados, dejan entrever la posible dualidad existente. Esta probable dualidad toma cuerpo si tenemos presente el ortostato de Antelas (Oliveira de Frades, Viseu), en el que se ha reproducido la figura de un sol junto a un creciente lunar (Shee, 1981: fig. 38). En el ortostato de Tachen Pol (Ploemeur) (Shee, 1981: fig. 82) aparece un sol junto a una cazoleta, siguiendo un modo de representación similar. La dualidad sol-luna registrada en estos ortostatos quizás pueda revelar el significado de la oposición sol-serpiente, principalmente si nos atenemos a lo que se desprende del estudio de las mitologías, puesto que la identificación de la serpiente con la luna, la tierra y con lo femenino es un rasgo característico de las culturas agrícolas.

Para L. Cencillo la serpiente es un símbolo lunar-vital-funerario femenino con raíces en la época megalítica en la que sería una divinidad telúrica, ctónica, que se opondría al hacha, símbolo del sol, divinidad diurna. Las imágenes de ciervos asociadas al sol halladas en la Península Ibérica hacen suponer la asociación de este animal y el astro diurno, documentada de igual modo en la religión celta y germana, en la que el ciervo simboliza al sol (Cencillo, 1970: 83-84; Bueno, Balbín y otros, 1994). Esta dualidad se refleja igualmente en el culto al árbol escandinavo, el fresno del mundo édico, Yggdrasil. La copa del árbol se asocia al águila, al cielo y al ciervo, mientras que la raíz se relaciona con la tierra y la serpiente (Davidson, 1964: 193; Campbell, 1992: 519). Los casos citados nos permiten deducir ciertos conceptos:

plano superior=sol=masculino
plano inferior=serpiente/luna=femenino

No podemos dejar de mencionar de entre los motivos propios del arte megalítico, la importancia que ostentaron ciertas formas laberínticas: espirales, laberintos, círculos concéntricos. En algunos sepulcros aparecen con tal densidad que constituyen la decoración integral del monumento, como es el caso del monumento de Gavrinis (Shee, 1981: fig. 110, 111). En otros casos, como en Sess Kilgreen o en Knockmany, estos diseños integran la decoración principal de la cámara. La amplia extensión del motivo hace que lo reconozcamos en el sur de la Península Ibérica, en la tumba de Arroyo de las Sileras (Córdoba) (Cabrero, 1988, T. I: 638-639), e incluso en la necrópolis de Montefrío (Granada), en la tumba XXVI (Shee, 1981: fig. 73). El tema se extiende a la arquitectura megalítica de Hal Tarxien (Malta), e incluso a las cuevas artificiales de Cerdeña (Biedermann y otros, 1967: 54; Bosch Gimpera, 1975: 365-368).

Podemos, por tanto, admitir ciertos rasgos caracterizadores del arte megalítico que nos llevan a plantear una definición de los significantes:

—La idea de la caverna. Se desprende de la forma que adquiere la sepultura al ser cubierta por un montículo de arena.
—Importancia de la cámara dolménica. Conteniendo la mayor parte de la decoración dolménica, lo cual le dota de un valor simbólico.
—Existencia de una diosa megalítica, definida por su situación en el sepulcro, asociada de algún modo al valor ritual que posee el umbral o la zona de

entrada a la cámara; su asimilación o equivalencia con la serpiente e incluso su caracterización como ser amorfo.

—Existencia de una dualidad de principios: sol-luna. Dualidad que polarizaría los temas característicos del arte dolménico y que se reflejaría en la mayoritaria presencia de ciertos temas en los sepulcros, bajo la forma de: esteliformes, soliformes, cazoletas, crecientes, serpentiformes. Incluso podríamos hablar de la asimilación ciervo-sol, identificación que conocemos a través de la mitología y constatada en el arte rupestre por la frecuente asociaciación de ciervos y soles.

—El valor ritual que debieron poser ciertos objetos como el «hacha».

—El valor simbólico que debió poseer la espiral/laberinto, dada su frecuente aparición y la relevancia que posee en algunos sepulcros.

Mitología Megalítica

Para intentar abordar una lectura de los significantes megalíticos resulta imprescindible hacernos eco de una «mitología megalítica», superviviente al paso del tiempo y que aún se mantiene en nuestros días. Nos referimos en primer lugar a una serie de mitos, transmitidos a través de la tradición oral, y que hacen referencia tanto a las sepulturas megalíticas como a uno de los motivos más importantes de la ideología dolménica: la serpiente.

Diversos autores se han pronunciado sobre el carácter prehistórico de estas leyendas, sin que se pueda llegar a asegurar si estos mitos pueden ser pervivencias de la originaria mitología megalítica (López y Bouza, 1992; Criado, 1986).

En estas tradiciones, las serpientes u otros seres fantásticos aparecen en los dólmenes como guardianes del tesoro oculto, siendo la cueva su morada mítica. En estas leyendas, la serpiente suele ser considerada como un ser femenino, guardiana del tesoro, encargada de espantar o castigar a todos aquellos que intentan apoderarse de él. Sólo el héroe, cumpliendo el ritual, logrará vencer o desencantar a la serpiente, alcanzando así el tesoro (Criado, 1986; López y Bouza, 1992; Mohen, 1989: 20; Amades, 1941: 130-132; Mélida, 1913: 7, 9).

Este tipo de leyendas, que se hallan muy extendidas en el folklore europeo, poseen una remota antigüedad y podemos atestiguar que se encontraban conectadas a los dólmenes desde tiempos ancestrales. En textos escandinavos antiguos, en el poema épico sajón Beowulf, el rey-héroe Beowulf tuvo que dar muerte al dragón-serpiente para apoderarse del tesoro que se hallaba en una cámara megalítica bajo un túmulo (Alexander, 1973: 79, 120, 121-123, 133, 136-138, 148; Pijoan, 1934: 195; Davidson, 1964: 159-161). Según Davidson este relato puede dar cuenta de algún ritual efectuado en la tumba (Davidson, 1964: 161).

El tesoro es la inmortalidad y la serpiente o dragón (derivación de la serpiente) ha figurado en tradiciones legandarias de múltiples culturas como el guardián de la inmortalidad (Chevalier y Gheerbrant, 1986: 428; Beresniak y Random, 1989: 14). Esta asociación de este mito con las sepulturas megalíticas la podemos constatar del mismo modo en el sepulcro megalítico de Maes Howe

(Orkney) (Daniel, 1972: 23; Sharkey, 1989: 78), donde hallamos el diseño de un dragón grabado por los vikingos acompañado de un texto en runas que dice que se habían apoderado del tesoro.

La tradición legendaria de la búsqueda de la inmortalidad por el héroe ha gozado de notable relevancia en la mitología europea. En las sagas escandinavas, el dragón Fafnir, que guarda tesoros en una caverna, muere a manos del héroe Sigurd (Beresniak y Random, 1989: 22). Sólo el héroe, el elegido por los dioses logrará dar muerte al dragón, valiéndose de ardides y de la ayuda de una mujer, lo que le permitirá apoderarse del tesoro, que simboliza el acceso a la inmortalidad.

La pregunta que cabe plantearnos, tras constatar estos hechos, es si estos mitos estuvieron conectados a las sepulturas megalíticas desde sus orígenes.

La etnografía nos proporciona un importante testimonio sobre las prácticas rituales y la mitología que en nuestros días se encuentra asociada a los dólmenes. El estudio de sus tradiciones nos puede permitir hacer un exámen comparativo que nos permita trazar los orígenes de esta mitología y explicar las razones que llevan a su asociación con las construcciones megalíticas.

En Melanesia, en Nuevas Hébridas, se ha conservado el ritual y la mitología megalítica hasta nuestros días. J. Layard (1942) estudió el ritual megalítico en el área de Nuevas Hébridas, especialmente en tierras de Malekula.

El complejo megalítico de esta zona se inserta en un contexto de ceremoniales, conocidos como los Maki. El Maki es una institución de grados, en la que a través del sacrificio y del ritual prescrito los hombres adquieren rango (Layard, 1942: 257). Se trata de un sistema complicado de ritos realizados en la capillas megalíticas que implican el sacrificio de muchos cerdos sagrados (Campbell, 1991: 502-504). Estos ceremoniales confieren considerable prestigio a los que los practican y a través de ellos los hombres consiguen elevarse en status (Layard, 1942: 270, 282, 363). Innumerables jabalíes son sacrificados en estos ritos, tanto a la muerte de un individuo, como a lo largo de toda su vida.

La sepultura megalítica es el marco de la mitología del «Viaje a la Tierra de los Muertos» (Layard, 1942: 220-222). El dolmen simboliza la caverna por la que han de pasar los muertos para ganarse una nueva vida en el volcán, logrando así convertirse en inmortal (Layard 1942: 265, 392). Representa asimismo el útero materno en el cual renacen a otra vida los individuos.

El dolmen posee una naturaleza femenina (Layard, 1942: 392). El «espíritu guardián», es uno de los principales aspectos de esta mitología, es concebido como un ser asexuado, en algunas zonas es considerado un ser femenino. El prefijo Le- que suele acompañar a la denominación de este personaje, así como la naturaleza femenina del dolmen, son indicativos del probable origen femenino de este personaje (Layard, 1942: 218, 732).

El rito ante el dolmen tiene lugar cuando un hombre que busca elevarse en la escala de poder se acerca ceremonialmente a imitación del alma que se acerca a la entrada de la caverna al otro mundo.

La mitología dice que cuando un hombre muere (Campbell, 1991:504-507) empieza su viaje a la tierra de los muertos. Se dice que en la entrada de la caver-

na que conduce al mundo subterráneo se encuentra el espíritu guardián (Layard, 1942: 220-222, 272, 732). Este espíritu bloquea la entrada al muerto e impidirá su camino en el momento de la muerte. El guardián es diosa de la noche y de la oscuridad. A veces descrita como un monstruo.

La mujer guardiana de la cavernosa entrada al otro mundo dibuja un laberinto sobre el suelo, en medio del camino, y a medida que el muerto se acerca borra la mitad. Para pasar el hombre debe saber cómo reconstruir el laberinto. A aquellos que fallan se los como la guardiana del umbral, los que por el contrario cumplen con el ritual conseguirán llegar a su destino inmortal en el «volcán» (Campbell 1991: 94). Lo que permite pasar al hombre es la ofrenda del jabalí. El rito del sacrificio es lo que permite al mortal acceder a la vida tras la muerte.

El rango alcanzado por el individio depende del valor de las ofrendas. Cuando el aspirante ha hecho su último sacrificio logra identificarse con el halcón, símbolo asociado con el cielo (Campbell, 1991: 509; Layard, 1942: 732-733). La palabra «halcón» puede ser utilizada como nombre personal por el hombre que ha alcanzado tal rango.

Delante del dolmen se erige una imagen de madera que representa a los ancestros que practicaron el rito en el pasado. A la diosa se la sitúa en la entrada a la caverna y, en otras versiones, sobre una roca junto al mar (Layard, 1942: 272-274). Ta-ghar es el dios masculino, dios de la luz, asociado con el sol (Layard, 1942: 255-256). Es el dios que intercede por el individuo (Layard, 1942: 227). La luna, las cuevas y la tierra son, por el contrario, considerados femeninos (Layard, 1942: 732).

El ritual del laberinto es la forma de iniciación por la que el candidato deseoso de resolver los misterios de la muerte y el renacimiento debe pasar. Medio por el que se prohibe el acceso a la tierra de los muertos a todos, excepto a aquellos que a través de la ejecución del ritual y de los conocimientos requeridos consiguen el derecho a entrar (Layard 1942: 652-654; Chevalier y Gheerbrant, 1989: 620). De ahí la importancia de aprender el secreto del laberinto antes de la muerte, y por qué la enseñanza de este secreto de inmortalidad es la preocupación principal de los ceremoniales religiosos de Malekula (Campbell, 1991: 94).

Relaciones entre infraestructura y superestructura ideológica

El ritual descrito es un sistema competitivo, en el que los hombres compiten por conseguir un status tanto en este mundo como en el mundo de los muertos, a través de la cría y sacrificio de jabalíes (Campbell, 1991: 503-504). Los jabalíes son un elemento de riqueza, poseen valor de dinero. Proporcionan el estándar básico de toda riqueza monetaria (Campbell, 1991: 507-508). Se gana un poder mágico según el sacrificio que se hace. El sacrificio final debe medirse según los sacrificios llevados a cabo a lo largo de la vida del individuo y por los realizados por los allegados tras la muerte, en la fiesta mortuoria.

Es importante conocer el tipo de organización en el que se enmarca este complejo ritual. Debemos tener en consideración un factor esencial, conocer en qué medida el estado actual de organización de estos grupos es reflejo de cambios

acontecidos con el transcurso del tiempo o si la situación actual reproduce las características organizativas propias de las sociedades megalíticas prehistóricas.

Según Layard, existen muchas similitudes entre muchos de los hechos ideológicos registrados y aquellos que en otros lugares están exclusivamente asociados con una aristocracia hereditaria y con jefes (Layard, 1942: 738). El problema reside en que en la actualidad se ha producido un proceso de cierta democratización de esta institución, dándose un énfasis en el aspecto timocrático del rito. Para este autor, la cuestión que se plantea es si nos hallamos en la actualidad ante un primitivo nivel de cultura que precede y conduce a la jefatura o si, por el contrario, estos hechos representan un estado de sociedad en el que la jefatura se ha degradado y convertido en una plutocracia.

Si bien, en la actualidad se advierte una mayor movilidad social y un incremento del aspecto timocrático del rito, según indica Layard, estas instituciones fueron en sus orígenes de tipo aristócrático, como lo son aún en ciertos puntos de las Nuevas Hébridas (Layard, 1942: 268).

En Arue el sacrificio de jabalíes es prerrogativa de los jefes. Entre los Big Nambas del norte de Malekula, sólo los jefes hereditarios adquieren rango (Layard, 1942: 268, 739-741). Por otra parte, en aquellas sociedades donde se observa una mayor democratización, en las que teóricamente todos los individuos tienen derecho a alcanzar los más altos rangos, en la práctica se observa que cada población contiene como regla una familia dominante, la cual mantiene una posición dominante con respecto a la ejecución de los rituales. Esta familia es la más rica en cerdos (Layard, 1942: 297-298) y, en consecuencia, sus miembros se encuentran en una posición para conseguir los mejores sacrificios individuales y así conseguir los más altos rangos. Por lo tanto, el hombre que consigue los más altos rangos pertenece al mismo tiempo a la familia dominante, por lo que el rango en gran medida se puede decir que es hereditario.

No es éste el único caso conocido en el que la arquitectura megalítica se encuentra asociada a familias o linajes nobles. En Madagascar o en Japón estos monumentos eran sepulturas colectivas de familias nobles (Mohen, 1989: 52-58).

Hay que tener muy en consideración el papel que juega esta mitología en el mantenimiento de una sociedad de rangos y en la legitimación de una élite a través del control y acceso a estos rituales. Una superestructura ideológica se halla imbricada con la infraestructura económico/social de una sociedad (Godelier, 1990: 50, 218-219). Este funcionamiento del sistema no ha sido muy tenido en cuenta en la explicación del fenómeno megalítico.

Creemos que no se ha valorado suficientemente el cambio estructural que debió suponer el inicio de las prácticas megalíticas en la Prehistoria. La aparición de importantes tranformaciones en la superestructura ideológica, que conlleva la construcción de tumbas monumentales, un importante gasto de energía empleado en el rito mortuorio, una capacidad de movilización de la población, una deposición o atesoramiento importante de cultura material en los ajuares y un culto inusitado hacia los muertos, que hasta entonces no tenía precedentes en la Prehistoria, nos remite a otros cambios efectuados en otros niveles de organización de esas comunidades. Debieron acontecer tranformaciones estructurales de

considerable importancia en esas sociedades que expliquen la adopción de las nuevas prácticas rituales. Los cambios superestructurales sancionan las modificaciones económico-sociales operadas en esas comunidades.

Childe planteó la problemática de quiénes eran las personas que tenían derecho al enterramiento en las tumbas megalíticas. Sus estudios en la isla de Rousay (Childe, 1968: 142-143) le llevaron a concluir que estas debieron pertenecer a los linajes considerados nobles. Hacia estas ideas apuntan los estudios realizados por R. Chapman en la necrópolis de los Millares (Chapman, 1981: 255-267). Este autor deduce, a partir de estimaciones estadísticas, que no toda la población de Millares era enterrada en las tumbas megalíticas.

En nuestra opinión, el importante cambio superestructural que supuso la irrupción del megalitismo puede mantener una relación directa con el cambio en la organización social de aquellos grupos y con la emergencia de élites sociales que, a través del culto a los ancestros y mediante la delimitación de genealogías, logran justificar y legitimar su status social y sus privilegios de ultratumba.

En las sociedades primitivas, el rango y la situación social es un factor que determina los ritos funerarios y la suerte del alma del difunto en ultratumba. Los ritos funerarios más complicados son reservados a los sectores privilegiados de la comunidad, mientras que la muerte de los hombres comunes reviste poca o nula importancia, lo cual revierte en una sesgada información obtenida a través del registro arqueológico. En ultratumba, lo mismo que ocurre en la vida terrenal sólo los hombres de rango elevado y de situación notable tienen derecho a una nueva vida felíz en un paraíso especial, puesto que el otro mundo es una reproducción de la sociedad terrenal existente, validando así la ordenación en grupos sociales de esas comunidades. Los privilegios de que se ha gozado o que le han sido rehusados en vida se mantienen en el ultramundo y se traduce en un tratamiento diferencial de sus restos y del destino futuro del alma.

En muchas sociedades (Mair, 1988: 64) se considera que las personas que pertenecen a determinadas líneas de descendencia son superiores a otras, otorgándoles el derecho a recibir determinados signos de respeto y pudiendo a veces tener otros privilegios. El caso más claro es el de las familias descendientes de jefes o reyes. Una sociedad puede estar dividida simplemente en individuos «nobles» y «plebeyos».

En Samoa cada familia proclama el derecho a un título hereditario, estando todos los títulos clasificados por oden de procedencia sobre las base de genealogías que se recitan en las ceremonias.

Los tsuana de Bechuanalandia reconocen las diferencias de origen y dividen la población en categorías con nombres que pueden traducirse como «hijos de jefes», «siervos de jefes», «refugiados». Los hijos de jefes son hombres que descienden de jefes. Su rango sigue el orden del lugar que ocupan en el árbol genealógico.

Un estado típico de África oriental y meridional (Mair, 1988: 127) reconoce a un determinado linaje el derecho a proporcionar el gobernante y este derecho se apoya en una leyenda (la carta mítica) que relaciona a los miembros de este lina-

je con el origen de la nación. Legitima las pretensiones de los descendientes a ejercer autoridad política o espiritual.

En Tikopia (Firth, 1971: 72), los jefes y los que les siguen inmediatamente en el linaje constituyen una clase reconocida de casas de jefes que se diferencian de los comunes por diversos privilegios, por los mitos sobre su origen ancestral, por diferente acceso al poder.

Los linajes dominantes normalmente justifican esta situación de control político apoyándose en sus supuestos orígenes divinos (Tejera, 1992-93). Mantienen relaciones con los dioses a las que no pueden tener acceso los plebeyos, legitimando así sus derechos a exigir tributos. En Hawai, la divinidad de los jefes reinantes es demostrable genealógicamente, descienden de dioses. Su situación social en vida es algo así como una refracción sobre la tierra y cuando mueren se les deifica mediante un ritual especial (Sahlins, 1972: 175).

El mantenimiento de las genealogías ha sido siempre una importante preocupación entre los «aristoi» (Fried, 1967: 127), es el medio del que se valen los nobles para establecer la línea de descendencia (Kirchhoff, 1977: 57) y reclamar sus derechos. La evocación a los antepasados y, en general, la superestructura ideológica, empleada como arma de coerción, han desempeñado una función muy decisiva en el desenvolvimiento de procesos de jerarquización social (Godelier, 1974: 351-354). Con el surgimiento del megalitismo, nos encontramos con una situación nueva en la que se produce una importante transformación en el orden de las creencias que lleva aparejados un buen número de cambios en esas sociedades. El auge alcanzado por el ritual y culto de los antepasados nos obliga a preguntarnos por el papel que cumplió este culto a los ancestros y por las causas que lo motivaron.

El contexto ideológico del megalitismo

Si situamos a la religión megalítica en el contexto ideológico de su época debemos tener presente lo que supuso la ideología egipcia asociada a las grandes construcciones funerarias. No hemos de olvidar la filiación que mantienen las pirámides y las mastabas con los monumentos megalíticos, siendo las diferencias más de orden técnico que ideológico. El culto de las pirámides giraba en torno al viaje del faraón a la tumba y la búsqueda de la inmortalidad. Los textos inscritos en las paredes de las cámaras funerarias de las pirámides se refieren básicamente al goce de la inmortalidad de la élite allí enterrada a través de la reintegración a la madre (García Font, 1987: 24-25).

El sistema estatal egipcio era una teocracia estructurada en torno a un monarca divino (Díez de Velasco, 1995: 144-149). Los reyes que gobernaron Egipto eran los descendientes de las dinastías de dioses. La muerte del rey significaba su renacer como ser divino y ese era el principal propósito de las ceremonias y ritos que rodeaban su muerte y sepultura. Los textos funerarios detallan los caminos de la muerte, narran los encuentros con monstruos, acertijos y enigmas, y contestaciones correctas a las preguntas de los guardianes con los que se ha de topar.

El dogma de la inmortalidad era el que legitimaba la teocracia egipcia. Las tumbas y el culto solar pasaban por ser los garantes de la estructura social piramidal (Eliade, 1978: 101-102, 110-114, 126-129). Para el faraón la muerte se convertía en el punto de partida de su viaje celeste y de su inmortalización. El faraón, al descender al mundo subterráneo, se convertía en el trasunto de Osiris-Ra.

El mito funerario de Osiris aparece estrechamente unido a la monarquía, a la vez que instituía un modelo de sucesión. Las dinastías egipcias eran legitimadas a través del mito (Frankfort, 1988: 56, 125).

La cuestión que se plantea es si debemos seguir analizando el megalitismo prehistórico como un fenómeno aislado o si hemos de encuadrarlo en su contexto, contemplándolo en conjunto con la religiosidad que corrió pareja a la construcción de grandes monumentos funerarios en otras civilizaciones, como la egipcia. En este segundo caso, deberíamos considerar la posiblidad de que la importancia que adquiere la veneración de los ancestros se entendiese como un medio de mantener los privilegios y el control social por parte de una élite, los enterrados en las tumbas megalíticas. Los jefes y las familias o linajes nobles pudieron convertirse en antepasados venerados. Héroes o personajes inmortales, elevados al rango divino después de su muerte, a los cuales remontan sus orígenes ciertas familias.

CONCLUSIONES

Según hemos podido observar, existen estrechas correlaciones entre el ritual melanesio, el folklore europeo y el registro artístico megalítico. Los elementos esenciales de la ideología dolménica melanesia son los que caracterizan al registro prehistórico: el simbolismo de la caverna, la diosa guardiana de la entrada, la espiral o laberinto, la dualidad del sistema. Estos elementos interrelacionados constituyen un sistema, mitología que parece intrínsecamente vinculada a la cultura dolménica.

En el III milenio a. de C. era ya conocido el tema mítico de la búsqueda de la inmortalidad. No sólo lo conocemos a través de la religiosidad egipcia, la religión mesopotámica nos ofrece relatos míticos como las andanzas de Gilgamesh. El héroe Gilgamesh quiso alcanzar la inmortalidad, para lo cual tuvo que enfrentarse al guardián de los cedros, Huwawa, al que venció, empleando el útil sacro, «el hacha» (Kramer, 1985: 191-198). En otro episodio del poema se narra el encuentro que tuvo Gilgamesh, tras penetrar en un oscuro túnel, con la ninfa Siduri, la cual se encontraba a la orilla del mar y que habría de informar al héroe sobre su propósito de lograr la inmortalidad (Eliade, 1978: 95; Campbell, 1992: 110-112). Narraciones éstas que evocan en muchos puntos al folklore melanesio y al europeo y que pueden encontrar su traslación en el arte y rito mortuorio del megalitismo.

La figura del laberinto juega un papel crucial en estas creencias sobre el viaje iniciático a la tierra de la muerte en el Antiguo Egipto y en el Mediterráneo. Teseo

tuvo que internarse en el laberinto para vencer al Minotauro. Eneas para encontrar a su padre, Anchises, en el Hades, tuvo que visitar a la sibila que guarda la entrada, cerca de la cual está pintado la representación del laberinto (Layard, 1942: 653).

Nuestro propósito ha sido mostrar las estrechas similitudes que presentan las «mitologías megalíticas», que en distintas zonas del mundo aparecen conectadas a los dólmenes, y la perfecta adecuación que mantienen con el arte dolménico prehistórico. Paralelismos éstos, imposibles de explicar bajo la etiqueta de «convergencias». Por ello, defendemos la filiación genética de estas formas míticas con la mitología original megalítica. La mitología del viaje al Hades pudo ya cobrar vida en las sepulturas megalíticas, convirtiéndose en el antecedente de posteriores derivaciones, tales como los ritos y mitos proserpinescos del mundo clásico.

BIBLIOGRAFÍA

ALEXANDER, M. (1973): *Beowulf.* Penguin Books. Middlesex, England.

AMADES, J. (1941): «Mitología megalítica», *Ampurias* III, pp. 103-135.

BERESNIAK, D.; RANDOM, M. (1989): *El dragón. Los símbolos.* Plaza & Janés. Barcelona.

BIEDERMANN, H. y otros (1967): *Culturas megalíticas.* Moretón. Bilbao.

BOSCH GIMPERA, P. (1975): *Prehistoria de Europa.* Istmo. Madrid.

BUENO, P.; BALBÍN, R. DE (1994): «Estatuas-menhir y estelas antropomorfas en megalitos ibéricos», *Homenaje al Dr. Joaquín González Echegaray.* Museo y Centro de Investigación de Altamira. Monografía nº 17, pp. 337-347.

BUENO, P.; BALBÍN, R. DE (1995 a): «La graphie du serpent dans la culture mégalithique peninsulaire. Représentations de plein air et représentations dolméniques», *L' Anthropologie*, Tome 99, nº 213. París, pp. 357-381.

BUENO, P.; BALBÍN, R. DE (1995 b): «Temas atlánticos en el arte megalítico del Suroeste peninsular», *Ritual, Rites and Religions in Prehistory. III Deya International Conference of Prehistory, Vol. II. BAR International Series 611*, pp. 182-197.

BUENO, P.; BALBÍN, R. DE y otros (1994): «Hallazgos de arte megalítico en la provincia de Guadalajara: Portillo de las Cortes». *Wad-al-Hayara.* Revista de estudios de la Institución Provincial de Cultura «Marqués de Santillana» nº 21, pp. 9-27.

CABRERO, R. (1988): *El fenómeno megalítico en Andalucía occidental.* Tesis Doctoral. Sevilla.

CAMPBELL, J. (1991): *Las máscaras de Dios. Mitología primitiva.* Alianza. Madrid.

CAMPBELL, J. (1992): *Las máscaras de Dios. Mitología occidental.* Alianza. Madrid.

CENCILLO, L. (1970): *Mito. Semántica y realidad.* Biblioteca de autores críticos. Madrid.

CRIADO, F. (1986): «Serpientes gallegas: madres contra rameras», *Mitología y mitos de la Hispania prerromana* 2. Coord. por J.C. Bermejo. Akal. Madrid, pp. 241-274.

CHAPMAN, R. (1991): *La formación de las sociedades complejas. El Sureste de la Península Ibérica en el marco del Mediterráneo occidental.* Crítica. Barcelona.

CHEVALIER, J. Y GHEERBRANT, A. (1986): *Diccionario de los símbolos.* Herder. Barcelona.

CHILDE, G. (1968): *Los orígenes de la sociedad europea.* Ciencia Nueva. Madrid.

DANIEL, G. (1972): *Megaliths in History.* Thames and Hudson. London.

DAVIDSON, H.R.E. (1964): *Gods and myths of Northern Europe.* Penguin Books. Middlesex, England.

DÍEZ DE VELASCO, F. (1995): *Hombres, ritos, Dioses.* Trotta. Madrid.

ELIADE, M. (1978): *Historia de las creencias y de las ideas religiosas I. De la Prehistoria a los Misterios de Eleusis.* Madrid.

FIRTH, R. (1971): *Elementos de antropología social.* Amorrortu editores. Buenos Aires.

GARCÍA FONT, J. (1987): *Dioses y símbolos del Antiguo Egipto.* Fausí. Barcelona.

FRANKFORT, H. (1988): *Reyes y Dioses.* Alianza Universidad. Madrid.

FRIED, M.H. (1967): *The evolution of political society.* Random House. New York.

GODELIER, M. (1974): *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas.* Siglo XXI. Madrid.

GODELIER, M. (1990): *Lo ideal y lo material.* Taurus Humanidades. Madrid.

KIRCHHOFF, P. (1977): «Los principios del sistema clánico en la sociedad humana». *Nueva Antropología* 7. Año II, Diciembre. México, pp. 47-62.

KRAMER, S. (1985): *La historia empieza en Sumer.* Orbis. Barcelona.
LAYARD, J. (1942): *Stone men of Malekula.* London.
LÓPEZ CUEVILLAS Y BOUZA, F. (1992): *Os oestrimnios, os saefes e a Ofiolatria en Galiza.* Arquivos do Seminario d' Estudos Galegos, II. Santiago de Compostela.
MAIR, L. (1988): *Introducción a la antropología social.* Alianza Universidad. Madrid.
MÉLIDA, J.R. (1913): «Monumentos megalíticos de la provincia de Badajoz», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* XXVIII, pp. 3-24.
MOHEN, J.P. (1989): *Le Monde des Megalithes.* Casterman.
OBERMAIER, H. (1924): *EL dolmen de Soto (Trigueros, Huelva).* Boletín de la Sociedad española de excursiones, Año XXXII. Madrid.
PIJOAN, J. (Dir.) (1934): *El arte prehistórico europeo. Summa Artis*, vol. VI. Espasa-Calpe. Madrid.
RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, R. (1990): «El arte grabado megalítico en la provincia de Cádiz: Galería cubierta «El Toconal I» (Olvera. Cádiz)», *Gades* 19. Cádiz, pp. 25-40.
SAHLINS, M.D. (1972): *Las sociedades tribales.* Labor. Barcelona.
SAUSSURE, F. DE (1983): *Curso de lingüística general.* Alianza Universidad. Madrid.
SHARKEY, J. (1989): *Misterios celtas. La antigua religión.* Debate. Madrid.
SHEE, E. (1981): *The megalithic art of Western Europe.* Clarendon Press. Oxford.
TEJERA, A. (1992-93): «El mito de Habis: poder y sociedad en Tartessos», *Tabona* VIII, T. II. La Laguna, Tenerife, pp. 553-562.
VÁZQUEZ VARELA, J.M. (1992-93): «El simbolismo del espacio en la arquitectura megalítica del N.O. de la Península Ibérica», *Tabona* VIII, T.II. La Laguna, Tenerife, pp. 611-617.