

PEPE RODRÍGUEZ

Dios nació

Mujer

La invención del concepto de Dios y
la sumisión de la mujer, dos historias paralelas

Primera edición de esta colección:
junio 2000

Segunda edición: octubre 2000

Tercera edición: diciembre 2000

© 1999, Pepe Rodríguez

© 2000, de la edición de Ediciones B,
S. A.

© Suma de letras, S. L.

ISBN: 84-95501-69-4 Depósito legal: B.
51.548-2000

Impreso en España - Printed in Spain
Diseño de colección: Ignacio Ballesteros

Impreso por LITOGRAFÍA ROSES

INTRODUCCIÓN

La fascinante aventura de investigar las huellas de la creación del concepto de Dios

Hace unos 30.000 años Dios aún no existía, pero la especie humana llevaba ya más de dos millones de años enfrentándose sola a su destino en un planeta inhóspito; sobreviviendo y muriendo en medio de la total indiferencia del universo. Unos 90.000 años atrás, una parte de la humanidad de entonces comenzó a albergar esperanzas acerca de una hipotética supervivencia después de la muerte, pero la idea de la posible existencia de algún dios parece que fue aún algo desconocido hasta hace aproximadamente treinta milenios y, en cualquier caso, su imagen, funciones y características fueron las de una mujer todopoderosa. La concepción de un dios masculino creador/controlador –tal como es imaginado aún por la humanidad actual– no comenzó a formalizarse hasta el III milenio a. de C. y no pudo implantarse definitivamente hasta el milenio siguiente.

Santo Tomás de Aquino, en su *Summa contra Gentiles*, afirmó que «Dios está muy por encima de todo lo que el hombre pueda pensar de Dios». La frase, a pesar de su aparente profundidad, transmite un vacío desolador. ¿Por qué no decir, por ejemplo, que la razón está muy por encima de todo lo que el hombre –en especial si es teólogo– pueda pensar de la razón? El universo entero también está muy por encima de nuestras cabezas y de los conocimientos que tenemos el común de la gente, pero sin embargo la ciencia, a base de pensar que no hay nada tan lejano que no pueda ser investigado, ha acumulado datos y certezas que sobrepasan años-luz cuanta sabiduría fue capaz de atesorar el gran santo Tomás. Quizá Dios, efectivamente, esté demasiado alto para nuestros limitados razonamientos, pero antes de dar la tarea por imposible deberemos reflexionar, al menos, sobre si puede haber o no alguien ahí arriba (o donde sea que pueda residir un ser divino). La madeja no será fácil de devanar, pero en el intento residirá la recompensa.

A pesar de que «Dios» es un concepto de reciente aparición dentro del proceso evolutivo de nuestra cultura, su fuerza innegable ha incidido sobre el ser humano de tal manera que éste ya nunca ha podido sustraerse al poderoso influjo que irradia la idea de su existencia, de la de cualquier dios, eso es de algún *ser supremo* dotado de capacidad para regir todos los elementos del universo material e inmaterial y, aspecto fundamental, animado de una personalidad tal que permite que su voluntad inapelable pueda ser alterada en favor de

los intereses humanos, mediante la negociación y el pacto, cuando la ocasión resulta propicia.

El concepto de «Dios» resulta tan fundamental para nuestra existencia reciente sobre este planeta, que la mera presunción de su realidad –gobernada a través de las instituciones religiosas– ha focalizado y dirigido la formación de las culturas, ha cambiado radicalmente las pautas individuales y colectivas de las relaciones humanas y ha llevado a alterar profundamente el equilibrio ecológico en cada uno de los hábitats conquistados por el *Homo religiosus*. Basta con la sola evocación de Dios para que en cualquier grupo humano se encastillen posturas, se desborde la emocionalidad y, en definitiva, se produzca una clara división en dos bandos o visiones de la vida irreconciliables: la postura creyente y la no creyente. En el nombre de Dios, de cualquier dios, se han hecho, hacen y harán las más gloriosas heroicidades, pero también las fechorías y masacres más atroces y execrables.

El mundo que conocemos ha sido modelado por Dios, sin duda alguna, pero la cuestión fundamental radica en saber si la obra es atribuible a un dios que existe y actúa mediante actos de su voluntad consciente, o a un dios conceptual que sólo adquiere realidad en el hecho cultural de ser el destinatario mudo de las necesidades y deseos humanos.

Del primer tipo de dios se ocupan las religiones y, según ellas, no admite discusión ni precisa de pruebas. Existe porque existe, y todo, absolutamente todo, prueba su existencia, incluso el mismo hecho de poder dudar de ella. Dios es el origen y el fin de todo cuanto se pueda conocer o imaginar; por tanto, nada hay ni puede haber fuera de él. Las religiones parten de una posición viciada en origen al invertir la carga de la prueba, es decir, que no demuestran fehacientemente aquello que afirman –la existencia de Dios– y, de modo implícito –cuando no bien explícito–, descargan la responsabilidad probatoria en quienes defienden la inexistencia de cualquier divinidad. En este caso, la propia sustancia de lo que se discute lleva necesariamente al absurdo desde el punto de vista lógico y racional: unos creen porque sí («tienen fe») y otros niegan también porque sí («son ateos»). Del segundo tipo de dios, en cambio, se ocupan la historia, arqueología, psicología, antropología y demás disciplinas científicas que intentan abarcar y comprender la variada gama de comportamientos humanos que conforman eso que hemos dado en llamar cultura o civilización. De este tipo de dios conceptual sí que existen innumerables pruebas materiales que permiten abordar su análisis y discusión. Los formidables indicios acumulados sobre este tipo de dios le identifican con el primero –el dios creador / controlador de destinos cuya existencia se presume real–, pero, a diferencia de éste, su rastro puede seguirse hasta los mismísimos albores de su nacimiento entre los hombres.

¿Puede un dios eterno, principio y fin de todo, creador del ser humano, haber querido permanecer oculto a los ojos de los hombres hasta hace apenas unos pocos miles de años? ¿Puede ese dios haber querido privar conscientemente a sus criaturas, durante cientos de miles de años, de las normas que hoy se proclaman fundamentales y de los ritos indispensables para la «salvación eterna»? ¿Cómo y cuándo se manifestó Dios por primera vez? ¿Por qué se dio a conocer a través de tantas y tan diferentes personalidades y creencias...?

Quizá Dios se haya limitado a comportarse como un *deus otiosus* (dios ocioso), tal como lo describen las más importantes religiones autóctonas de África, que creen que el *Ser Supremo* vive apartado de todos los asuntos humanos. Los akans, por ejemplo, creen que Nyame, el dios creador, huyó del mundo debido al terrible ruido que hacen las mujeres cuando baten ñames para hacer puré. Si de justificar su pertinaz ausencia se trata, es muy probable que Dios pudiese encontrar en nuestro mundo actual miles de razones aún más poderosas y graves que las esgrimidas por los akans. Eso podría explicar que tengamos un planeta hecho unos zorros y Dios permanezca insensible a los ruegos humanos: no es que Dios no exista, es que no está; se limitó a crearnos y nos abandonó a nuestra suerte. Quién sabe.

El concepto de *deus otiosus* no deja de ser profundamente inteligente, ingenioso y *realista*. Las religiones, como institución formal, llevan unos pocos milenios publicando la naturaleza de Dios y hablando en su nombre, pero las formas y atribuciones de Dios son tan numerosas y diversas y los mandatos *divinos* que emanan de ellas son tan variados y contradictorios, que resulta francamente difícil hacerse una idea de Dios. ¿Es como el viejecito barbudo y presuntamente bondadoso que muestra la Iglesia católica en su iconografía más clásica? ¿Es como el heroico Shiva de la tradición hindú, presentado siempre en poses hieráticas? ¿Es como El, el dios creador cananeo representado como un funcionario político de máximo rango? ¿Es como Osiris, el dios egipcio con cabeza de halcón? ¿Es como la *Venus* de Willendorf, la diosa más famosa del Paleolítico, de formas carnales desmesuradas? ¿Es como el ser no representable de la tradición judía, musulmana y de tantas otras? ¿Es como Caos, el fundamento de la más antigua cosmogonía y teogonía helénica? ¿Es como el *Big bang* de la ciencia moderna? ¿Es como quién o como qué? Y, si cada *doctrina divina* cambia radicalmente en función de las épocas y de las culturas, ¿cómo saber cuál es el verdadero *mensaje divino*?, ¿cómo saber la razón por la que Dios muda su doctrina tan a menudo?, ¿quién garantiza la palabra de quienes garantizan la palabra de Dios?

La dicotomía entre el concepto de «Dios» y las estructuras religiosas, mal que les pese a

éstas, es evidente y resulta fundamental para no confundir una posible causa de naturaleza no específica –nada impide que denominemos «Dios» a cuanto pudo haber (¿?) en el instante previo a la organización de la materia atómica que dio lugar al nacimiento del universo– con una estructura basada en la explotación de tal probabilidad al transformarla en un dogma o creencia acrítica (praxis de las religiones); saber separar lo supuestamente causal (Dios) de lo claramente instrumental (religión) evitará también ; «tomar el nombre de Dios en vano», un vicio troncal de cualquier sistema religioso. Por este motivo no escasean los científicos –en particular físicos, astrofísicos y cosmólogos– que, al ocuparse del origen del cosmos, aceptan dejar una puerta abierta a la posibilidad de alguna «razón organizadora», pero se la cierran a cualquier planteamiento teológico.

Es bien conocida la sentencia de que «un poco de ciencia nos aleja de Dios, pero mucha nos devuelve a él», pronunciada por Louis Pasteur, uno de los científicos más notables del siglo pasado, pero la simplicidad –que no simpleza–, plasticidad, belleza y capacidad enunciativa de esta frase no debe llevarnos necesariamente a conclusiones *religiosas*. Quizá, tal como afirma el cosmólogo británico Stephen Hawking –principal avalador, junto a Roger Penrose, de la teoría del *Big bang*–, «si descubrimos una teoría completa (que abarque la interrelación de todas las fuerzas de la Naturaleza, eso es el sueño científico de la TGU o Teoría de la Gran Unificación), debería ser algún día comprensible en sus grandes líneas por todo el mundo, y no sólo por un puñado de científicos. Entonces, todos, filósofos, científicos e incluso la gente de la calle, seríamos capaces de tomar parte en la discusión acerca de por qué existe el universo y nosotros mismos. Si encontramos la respuesta, será el último triunfo de la razón humana, porque en ese momento conoceremos el pensamiento de Dios».

Aunque el pensamiento científico, debido al método de adquisición de conocimientos que le caracteriza, se opone al pensamiento religioso –sin que ello represente contradicción ninguna para los científicos con creencias religiosas–, la fuerza probatoria del primero hace que algunas de las más notables religiones monoteístas actuales se acerquen a la ciencia con la intención de arropar sus dogmas sobre la existencia de Dios en determinados descubrimientos.

En este caso está, por ejemplo, la aceptación que tiene la teoría cosmológica del *Big bang* por parte de la

Iglesia católica, un hecho que señala claramente Stephen Hawking –en su libro *Breve historia del tiempo*–

cuando apunta que «la Iglesia ha establecido el *Big bang* como dogma» y, al mismo tiempo, con elegante malicia, recuerda una afirmación lanzada por el Papa Juan Pablo II,

ante una reunión de cosmólogos, cuando conminó a estudiar la evolución del universo después del *Big bang*, pero sin entrar a investigar en el mismo *Big bang* ya que ése era el momento de la *Creación y*, por tanto, de la tarea de Dios —objeto de la teología, no de la ciencia—. Ante una postura tan taimada del Papa, podría decirse también, parafraseando a Pasteur, que si bien mucha ciencia nos devuelve a Dios, demasiada puede dejarnos definitivamente vacío de contenido su concepto. Si el *Big bang* realiza el trabajo *creador* de Dios, éste pierde todo su sentido y función, es decir, deja de existir científicamente¹.

La formación del universo, según la teoría del *Big bang* —«*Gran bang*», gran explosión—, avalada por importantísimos hallazgos científicos recientes, tuvo lugar cuando una región que contenía toda la masa del universo a una temperatura enormemente elevada se expandió mediante una tremenda explosión y eso hizo disminuir su temperatura; segundos después la temperatura descendió hasta el punto de permitir la formación de los protones y los neutrones y, pasados unos pocos minutos, la temperatura siguió bajando hasta el punto en que pudieron combinarse los protones y los neutrones para formar los núcleos atómicos.

Si se demuestra definitivamente que existe una creación continua de materia cósmica, tal como propone la teoría del Universo Estacionario o principio cosmológico perfecto de Herman Bondi, Thomas Gold y Fred Hoyle, el universo pasaría a verse como un complejo mecanismo autorregulador con capacidad de organizarse hasta el infinito; una propiedad natural que haría innecesario el tener que recurrir a algún dios para justificar el origen de la materia.

Desde otros modelos científicos, como el del Universo Inflacionario, propuesto por Andrei Linde y Alan Guth, se sostiene que nuestro universo forma parte de un inmenso conjunto de universos salidos de un «universo-madre», del cual se desgajó inflándose hasta estallar en un *Big bang*, un proceso que, según esta hipótesis, aún sigue repitiéndose en otros universos y también en el que nosotros existimos, y puede estar generando otros

¹ La confrontación entre pensamiento científico y «fe» es algo que obsesiona al Papa Wojtyła y que, de hecho, le ha llevado a protagonizar una cruzada feroz contra el positivismo, que es poco menos que decir contra la reflexión basada en datos objetivos sólidos. Muchos de sus documentos públicos han atacado «los excesos y peligros del uso de la razón». En su encíclica *Veritatis splendor* (Esplendor de la verdad) prohibió la reflexión teológica crítica dentro de la Iglesia, amordazando así a los pensadores católicos más lúcidos y brillantes de este siglo, que también son los más cercanos al mensaje evangélico frente al brutal alejamiento del mismo que caracteriza a la Iglesia dogmática oficial. En otra reciente encíclica, *Fides et ratio* (Fe y Razón), el ataque contra la razón raya en lo patético. Al presentar *Fides et ratio*, el cardenal Ratzinger manifestó que «la universalidad del cristianismo procede de su pretensión de ser la verdad, y desaparece si desaparece la convicción de que la fe es la verdad. Pero la verdad es válida para todos y el cristianismo es válido para todos porque es verdadero». Tan autorizada afirmación no sólo asienta lo frágil que es la «verdad» católica, basada sobre una convicción subjetiva, sino que postula que, justo por ser sujeto de duda, debe ser declarada verdad fuera de toda duda y con valor universal. A lo anterior añadió que la fe cristiana debe oponerse a aquellas filosofías o teorías «que excluyen la aptitud del hombre para conocer la verdad metafísica de las cosas (positivismo, materialismo, cientificismo, historicismo, problematocismo, relativismo y nihilismo)», eso es que debe rechazar los enfoques fundamentales del pensamiento moderno, especialmente en todo aquello que cuestione su particular cosmovisión basada en la «fe».

universos nuevos; esta teoría cosmológica tampoco necesita explicarse sobre la base de algún principio organizador divino ya que postula un proceso que no tiene principio ni fin.

El astrofísico Igor Bogdanov, basándose en la llamada *constante de Planck*, realizó una afirmación críptica pero muy definitoria cuando dijo que «no podemos saber qué sucedió antes de 10^{-43} segundos del *Big bang*, un tiempo fantásticamente pequeño que guarda en potencia el universo entero. Todo eso está contenido en una esfera de 10^{-33} centímetros, es decir, miles y miles y miles de millones de veces más pequeña que el núcleo de un átomo». En lo que atañe a nuestro universo, surgido hace unos 15.000 millones de años, salta a la vista una pregunta de simple lógica: ¿existía Dios 10^{-43} segundos antes del *Big bang*?, y de existir, ¿qué era y dónde ha estado hasta hoy? La ciencia aún no puede responder qué pasó en ese espacio y tiempo prácticamente inexistentes, pero eso no justifica, ni muchísimo menos, la afirmación gratuita de quienes, como el epistemólogo Jean Guitton, defienden que la mejor prueba de la existencia de un ser creador es que existen límites físicos al conocimiento.

Parece obvio que una visión ideológica² del cosmos es infinitamente menos inquietante y resulta más gratificante que su contraria, pero, al postular que todas las leyes naturales que rigen la evolución del universo fueron diseñadas, en el marco de un «proyecto cósmico», con el fin de poder posibilitar la vida humana sobre este planeta, se peca gravemente de antropocentrismo, egocentrismo y acientificismo.

Los conocimientos biológicos actuales demuestran sin duda alguna que hasta el presente hubo cientos de miles de proyectos fallidos en los procesos evolutivos de las especies, eso es que cientos de miles de especies de todas clases siguieron caminos no viables que les llevaron, más pronto o más tarde, a su extinción; un proceso de selección natural que no ha concluido todavía y que seguirá en marcha mientras quede algún resquicio de vida en este planeta. En este contexto biológico, el hombre no es más que una de las especies

² La argumentación ideológica, que pretende demostrar la existencia de *Dios* basándose en el concepto de fin (*télos* en griego), fue postulada con fuerza por santo Tomás de Aquino, que la tomó de Averroes (y éste, a su vez, la había tomado del pensamiento griego: Anaxágoras, Platón, Aristóteles, etc.). Dado que las cosas naturales, aunque carentes de inteligencia, aparecen todas ellas ordenadas en razón de un fin —afirmó Tomás de Aquino al proponer su «quinta vía»—, ello demuestra que debe de existir una inteligencia que las ordena así y que se plantea como fin supremo; dicho fin supremo es precisamente Dios. El filósofo británico David Hume (1711-1776), en su obra póstuma *Diálogos sobre la religión natural* (1779), refuta fácilmente el argumento teleológico por estar basado en analogías antropomórficas (así como el orden de los materiales de una casa remite a un arquitecto inteligente, así el orden cósmico remite a la inteligencia divina) y porque la llamada finalidad natural (verdaderamente todo lo contrario de perfecta y «divina») podría ser el producto casual y contingente de ciegas disposiciones materiales. También el filósofo alemán Emmanuel Kant (1724-1804), en su *Crítica de la razón pura* (1781), rechaza este argumento que él denomina «físico-teológico». No obstante el enorme peso intelectual de los detractores del también llamado *finalismo*, entre los que figuran Galileo, Bacon, Descartes, Spinoza, etc., entre los defensores encontramos también personajes de la talla de Boyle, Newton o Leibniz. En el terreno biológico el *finalismo* acabó siendo barrido —formalmente al menos—, por el evolucionismo darwiniano, pero sigue vigente en el pensamiento moderno alimentado por el concepto de «providencia divina» que aún postulan las grandes religiones monoteístas.

supervivientes – por ahora – a la evolución de los ecosistemas terrestres.

En el supuesto de que exista algún dios creador/ controlador, la evidencia de tantos cientos de miles de organismos vivos fracasados –mal planteados– desde su mismísima concepción, sólo podría sugerir que este dios carece de habilidad y experiencia para crear seres vivos con eficacia o que disfruta lanzando a la vida a seres irremisiblemente condenados; en el mejor de los casos, podríamos llegar a la conclusión de que Dios también *crea* empleando los mismos mecanismos que son propios de la Naturaleza y de los humanos, eso es mediante el proceso del ensayo-error, cosa que, obviamente, no le puede hacer acreedor ni de la más mínima ventaja o superioridad sobre ningún ser vivo.

Al filósofo, holandés Baruch Spinoza (1632-1677) no le faltaba razón cuando escribió que el finalismo o teleologismo «es un prejuicio desastroso, que nace de la ignorancia natural de los hombres y al mismo tiempo de una actitud utilitarista (...) a la vana, aunque tranquilizadora, ilusión de que todo está hecho para el hombre, se añade la mentalidad antropomórfica corriente, la cual, interpretándolo todo desde el modelo artesanal, impide el conocimiento de la necesidad absoluta, induciendo así a la superstición del Dios personal, libre y creador».³

Otro filósofo, el cultísimo enciclopedista francés Denis Diderot (1713-1784), ateo convencido después de ser educado por los jesuitas –de hecho fue encarcelado tres meses por criticar el teísmo en su obra *Carta sobre los ciegos* (1749)–, y famoso en su época por ser un brillante polemista, no supo qué contestarle al matemático Leonard Euler cuando, durante un encuentro en la corte de la reina Catalina II de Rusia, éste le espetó:

«Señor, $(A+B)N/N = X$, luego Dios existe. ¿Qué me responde a eso?»

El notable físico y matemático francés Pierre-Simon Laplace (1749-1827), referencia obligada para el estudio de la teoría de las probabilidades, en cambio, sí habría sabido responder a la *fórmula envenenada* de Euler con al menos tanta eficacia como la que demostró cuando Napoleón le interrogó acerca del lugar que ocupaba Dios en su teoría de un universo-máquina sin principio ni fin, expuesta en su *Tratado de mecánica celeste* (1799-1815). «Señor –le contestó Laplace al emperador–, no he tenido ninguna necesidad de manejar esa hipótesis.»

Tras siglos de debates filosóficos acerca de la existencia o no de un principio ordenador del universo y de un finalismo antropocéntrico, la cuestión sigue hoy abierta y candente dentro de muchos campos científicos. Así, mientras unos sostienen que la vida que conocemos es producto de una larguísima cadena de casualidades –difícilmente repetibles, pero casualidades al fin y al cabo–, otros argumentan que sólo un milagro

³ Cfr. apéndice a la parte I de su *Ethica more geometrico demonstrata* (más conocida como *Ética*).

intencionado puede explicar la conjunción de las muchísimas condiciones que son necesarias para que se produzca la vida.

El concepto de «Dios» es tan atractivo que incluso científicos que se han declarado agnósticos, como los físicos Heisenberg o Einstein, han escrito ensayos, denominados *místicos* por algunos, en los que rozaban la idea de «Dios», pero de un dios absolutamente ajeno a la figura investida de atributos antropomórficos que postulan las religiones. «Sé que algunos sacerdotes están sacando mucho partido de mi física en favor de las pruebas de la existencia de Dios —le escribía Albert Einstein a un amigo, en una carta en la que negaba el rumor de su supuesta conversión al catolicismo—. No se puede hacer nada al respecto; que el diablo se ocupe de ellos.»

En cualquier caso, quizá todos los modelos científicos capaces de explicar la formación del universo tienen su límite en el llamado *teorema de la incompletud de Gödel*. Este teorema, postulado por Kurt Gödel (1906-1978), una de las figuras más importantes de toda la historia de la lógica, afirma que «dentro de todo sistema formal que contenga la teoría de los números existen proposiciones que el sistema no logra "decidir", o sea, que no logra dar una demostración ni de ellas ni de su negación».

El *teorema de la incompletud* implica que ningún conjunto no trivial de proposiciones matemáticas puede derivar su prueba de consistencia del conjunto mismo, sino que debe buscarla en una proposición que esté fuera de él, algo aparentemente imposible para la metodología matemática y empírica en que se fundamenta la investigación cosmológica actual. El hecho de que siempre haya enunciados verdaderos indemostrables, que permanecen fuera del campo de las deducciones lógicas, «no significa —según señaló el físico Paúl Davies— que el universo sea absurdo o carente de sentido, sino solamente que la comprensión de su existencia y propiedades cae fuera de las categorías usuales del pensamiento racional humano».

Dentro de este espacio de incertidumbre formal que deja abierto el *teorema de la incompletud de Gödel* siempre puede volver a anidar la esperanza en la existencia de Dios, cosa que sin duda seguiremos propiciando *ad infinitum* los humanos; la falta de respuestas a algunas de las claves de nuestra existencia y el miedo a nuestro destino tras la muerte siempre serán más poderosos que la fuerza probatoria de los descubrimientos científicos que contradigan la visión teísta del universo.

De todos modos, resulta evidente que cuando uno comienza a interrogarse racionalmente sobre todo lo que rodea a Dios se da cuenta de que no puede llegar a conocer nada con certeza, ni su naturaleza, ni su existencia. Siempre cabe, claro está, refugiarse en los *textos sagrados* de cualquier religión que, cumpliendo la función para la que fueron escritos, dan

certezas absolutas mediante *evidencias* preñadas de sí mismas y que repudian la lógica de la razón puesto que se han conformado dentro del subjetivismo de la emoción; pero éste es un camino que sólo sirve a quien busca, necesita o tiene ese tipo de dinámica mental que conocemos como fe, una actitud directamente relacionada con los procesos psicológicos derivados del pensamiento mágico (y que estudiaremos en los capítulos 2 y 3 de este libro).

La fe, sin duda alguna, puede *mover montañas*, pero jamás podrá explicarnos cómo se formaron o de qué están compuestas esas *montañas* que ha logrado desplazar. La fe en Dios, en su existencia y accesibilidad, puede tener innumerables ventajas para el psiquismo humano, pero resulta un instrumento absolutamente inútil para intentar conocer algo sobre dicho *ser supremo*, objetivo que, por encima de cualquier otro, alienta el trabajo que se plasma en este libro.

El gran sociólogo Emile Durkheim (1858-1917) centró muy bien el punto de mira cuando, en 1912, al referirse al conflicto entre la ciencia y la religión, afirmó: «Se dice que la ciencia niega por principio la religión. Pero la religión existe; es un sistema de datos; en una palabra, es una realidad. ¿Cómo podría la ciencia negar una realidad? Además, en tanto que la religión es acción, en tanto que es un medio para hacer que los hombres vivan, la ciencia no puede sustituirla, pues si bien expresa la vida, no la crea; puede, sin duda, intentar dar una explicación de la fe, pero, por esa misma razón, la da por supuesta. No hay, pues, conflicto más que en un punto determinado. De las dos funciones que cumplía en un principio la religión hay una, pero sólo una, que cada vez tiende más a emanciparse de ella: se trata de la función especulativa.

»Lo que la ciencia critica a la religión no es su derecho a existir, sino el derecho a dogmatizar sobre la naturaleza de las cosas, la especie de competencia especial que se atribuía en relación al conocimiento del hombre y del mundo. De hecho, ni siquiera se conoce a sí misma. No sabe de qué está hecha ni a qué necesidades responde. Ella misma es objeto de ciencia; ¡de ahí la imposibilidad de que dicte sus leyes sobre la ciencia! Y como, por otra parte, por fuera de la realidad a que se aplica la reflexión científica no existe ningún objeto que sea específico de la especulación religiosa, resulta evidente la imposibilidad de que cumpla en el futuro el mismo papel que en el pasado.»⁴

Si convenimos, por ejemplo, que Dios —su concepto— es un diamante en bruto, podríamos decir que lo que fundamentalmente nos interesa será conocer al máximo su materia base —carbón puro comprimido en una estructura cristalina compacta—, las condiciones de calor y presión que hicieron posible ese tipo de cristalización y, en menor

⁴ Durkheim, E. (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal, p. 400.

grado, las impurezas minerales que le riñen de uno u otro color. Todo lo demás será accesorio. Es cierto que el diamante en bruto no parece bello, pero también es obvio que la gema tallada no es auténtica desde el punto de vista de la realidad geológica.

Cuando el diamante en bruto pasa por la exfoliación, aserradura, talla y pulimento, se obtiene una Joya de brillo adamantino que, entre sus propiedades, adquiere un alto índice de refracción y dispersión –eso es distorsión–, al tiempo que un gran poder evocador. Lo fundamental del diamante –su valor– se lo debemos a interacciones geológicas; lo accesorio –su fama y precio–, al tallador y al Joyero. Por eso, en este trabajo, viajaremos dentro de los límites de la *geología* psicosocial humana y obviaremos, en la medida de lo posible, detenernos en la contemplación de las mil facetas distorsionadoras talladas por las teologías.

Descartada la fe como vía de conocimiento, quedan abiertas todas las demás, pero ¿a qué disciplinas recurrir?, ¿cómo plantear la investigación?, ¿qué elementos son básicos y definitorios para establecer la presunta relación entre Dios y el ser humano?, ¿sobre qué pruebas materiales podemos construir argumentos sólidos? El camino es largo y complejo y cada cual puede comenzar su andadura desde puntos muy diversos, ya que lo importante no es el inicio (premisas) sino el final (conclusiones). Este libro refleja la aventura personal de su autor desde el momento en que se propuso encontrar algunas respuestas razonables a un abanico de hechos –determinantes para nuestra sociedad– que son aceptados sin más por la práctica totalidad de la gente, e intentar llenar de contenido, coherencia y sentido algunas de las cuestiones importantes que todos nos hemos planteado en numerosas ocasiones.

Dado que a Dios, a su concepto, sólo puede llegarse a través del ser humano y desde un ser humano –intente, si no, extraer conclusiones de una conversación sobre Dios mantenida entre dos sillas, dos geranios o dos gatos, o entre cualquiera de ellos y su propietario humano–, será indispensable intentar conocer con detalle muchos aspectos del pasado biológico, ecológico y social del ser humano y del proceso que conformó su estructura psíquica y sus expresiones culturales. Las primeras evidencias y preguntas a formular deberán llevarnos, por tanto, hasta el inicio de la evolución humana. En el proceso de hominización que nos diversificó de los primates se esconden muchas claves para poder descubrir cosas notables sobre Dios; y aunque no hayamos encontrado evidencia alguna acerca de cómo y por qué *él* nos *creó*, sí que abundan las que testimonian cómo y por qué nosotros llegamos a crearle a *él*.

Al igual que el criminólogo intenta descubrir una identidad escondida investigando a partir de los restos hallados en *el lugar del crimen* – un trocito de tela, una huella de zapato,

una marca en el espejo del baño, o una gota de sangre reseca, por ejemplo —, así este autor ha tenido que rastrear entre miles de datos —aflorados y elaborados por decenas de paleoantropólogos, arqueólogos, antropólogos, mitólogos, historiadores, psicólogos, etc.— que, al unirse unos a otros, han acabado mostrando una imagen coherente y razonable no sólo de la *identidad escondida* sino, mucho más importante aún, de todo el contexto psicosocial que la definió y dotó de atributos y personalidad.

La estructura de este estudio, en la medida de lo posible, ha seguido un orden cronológico para relatar y analizar los hechos que hemos juzgado determinantes para poder llegar a una mejor comprensión de cómo, cuándo y por qué se produjo la *presencia* de Dios entre los humanos. Para facilitar la visión global de algunos de los aspectos clave tratados, se ha elaborado diversos cuadros sinópticos que permiten a cualquier persona situarse rápida y fácilmente dentro del contexto analizado. Con el fin de ampliar la visión y los conocimientos del lector, así como para referenciar las fuentes documentales en que se basa este trabajo, se ha complementado el texto con muchas —y, a menudo, tan amplias como fundamentales— notas a pie de página.

El desarrollo de este libro plasma con fidelidad el camino seguido por su autor en busca de respuestas coherentes a la relación que parece existir entre la humanidad y Dios. La andadura, nacida de una simple curiosidad, fue convirtiéndose poco a poco en una aventura fascinante, envolvente y plagada de centenares de alentadoras sorpresas que han acabado transformando de forma notable algunas presunciones que tenía este autor en torno al ser humano y su pasado, por lo que, en consecuencia, le han hecho variar algunos enfoques que resultan básicos para intentar comprender el presente de nuestra sociedad y su complicada proyección hacia el futuro.

Algún lector podrá sentirse perplejo, o incluso defraudado, cuando comience a leer este libro —no olvidemos que se titula *Dios nació mujer*— y se encuentre ante un relato de nuestra evolución desde los homínidos seguido de un capítulo —inevitablemente complejo— sobre la formación del lenguaje y del pensamiento discursivo o lógico-verbal. Con toda la razón se preguntará si el libro no lleva un título erróneo; ¿tiene algo que ver todo eso con Dios y con el género que se le ha atribuido? Sin duda alguna. Aunque lo esencial para justificar el título de este trabajo se trate en los capítulos 6, 7 y 10, todo lo realmente importante, todo lo que nos permitirá comprender cómo, cuándo y por qué llegamos hasta el concepto de «Dios» y nos sentimos impulsados a idearlo como mujer muchos milenios antes de cambiarle de género y hacerle varón, todo ello, digo, lo encontraremos en el resto de capítulos. Nada sobra, aunque mucho falte en un texto que no es, ni pretende ser, enciclopédico, así como tampoco filosófico ni teológico. Desdeña

ventana al pasado que se abre en estas páginas, es probable que asistamos a un desfile de hechos que nos lance a reflexiones mucho más amplias que las sugeridas en este libro.

Después de adentrarse por los vericuetos de la evolución humana, uno ya no puede ver a sus semejantes de la misma forma. El ser humano deja de ser una «criatura de Dios» cuando se le ve a través del prodigioso proceso que nos diferenció de los monos arborícolas hasta hacemos tal como somos, llenos de fortaleza y de *milagro*, pero rebosantes de dramática fragilidad.

Analizar el desarrollo del lenguaje articulado humano y comprobar la inimaginable fuerza que ha tenido el dominio de la palabra y del concepto para determinar nuestro pensamiento, visión del mundo y cultura, acaba rompiendo tantos esquemas preconcebidos que nos obliga a vemos a nosotros y nuestras creencias más fundamentales como el producto de *un juego* infantil en el que realidad y fantasía se confunden para materializar un ordenamiento universal del que difícilmente se logra salir.

Darse cuenta de que los relatos imaginados por muchos niños pequeños, para explicarse su procedencia o el origen del mundo y su funcionamiento, son sustancial y estructuralmente idénticos a las descripciones equivalentes que se contienen en los llamados *textos sagrados*, abre una preciosa puerta para comprender mejor el psiquismo del ser humano y sus comportamientos religiosos.

Evidenciar el proceso de elaboración del universo simbólico prehistórico, de los signos, mitos y ritos que aún son eje central de las religiones actuales, conduce a conclusiones apasionantes acerca de las dinámicas de búsqueda de seguridad emocional del ser humano. Una reflexión en la que no debe quedar al margen la amplia prueba arqueológica de que la creencia en la supervivencia a la muerte pudo preceder en unos 60.000 años a cualquier elaboración conceptual sobre *entes supremos* o dioses.

Puede ser que el lector se sorprenda –o escandalice– al comprobar que el concepto masculino de «Dios», que hoy domina en todas las religiones, no es más que una transformación relativamente reciente del primer concepto de deidad creadora/controladora que, tal como demuestran miles de hallazgos arqueológicos, fue, obviamente, ¡femenina! ¿Quién, sino una hembra, de cualquier especie, está capacitada para poder *crear*, para dar vida, mediante la fecundación y el parto? ¿Quién, sino la mujer, cuida de su prole y se encarga de abastecer las necesidades básicas de su entorno inmediato?

Si, como veremos en su momento, el *Homo sapiens* primitivo fundamentaba sus conceptualizaciones en analogías, resulta obvio que ningún ser humano pudo pensar jamás en atribuirle las cualidades *femeninas* de generación, fertilidad y protección nutricia

a un ente masculino; por esta razón, la humanidad prosperó bajo la protección de la Diosa única —en sus diferentes epifanías— durante un período que fue desde c. 30000 a.C. hasta c. 3000 a.C., momento a partir del cual, de forma progresiva aunque irregular, comenzó a imponerse la tipología específica del dios masculino que acabará apropiándose de las cualidades generadoras y protectoras de la diosa, relegando a ésta al papel de madre —virgen, en algunos casos—, esposa, hermana y/o amante del dios varón.

El *golpe de estado* del dios contra la diosa no fue caprichoso, ni casual, ni inocuo, sino todo lo contrario. En primer lugar, disponemos de suficiente documentación arqueológica e histórica para mostrar cómo, partiendo desde una base mítica y ritual común, la personalidad, atribuciones y funciones del dios —y de los dioses— masculino fueron cambiando según las necesidades económicas y sociopolíticas de cada cultura y momento histórico. De hecho, podemos comprender más cosas sobre «Dios» si se estudian las implicaciones socioeconómicas derivadas de la implantación de la agricultura excedentaria y de la invención del arado que si nos concentramos en las teogonías, teologías y rituales asociados a cada dios. Y esta apreciación sirve tanto para los dioses dichos *paganos* —del latín *paganus*, campesino— como para su descendiente directo y continuador actual, el Dios de las religiones monoteístas que se dicen basadas en *verdades reveladas*.

Por otra parte, entender el desarrollo de la aniquilación de la Diosa por el Dios⁵ nos conduce también a la comprensión de la dinámica histórica que llevó a la mujer a ser subyugada en todos sus aspectos por el varón. La mujer y la Diosa fueron perdiendo su autonomía, importancia y poder prácticamente al mismo tiempo, víctimas de un mundo cambiante en el que los hombres se hicieron con el control de los medios de producción, de guerra y de cultura, convirtiéndose, por tanto, en detentadores únicos y guardianes de la propiedad privada, la paternidad, el pensamiento y, en suma, del mismísimo derecho a la vida.

La cultura patriarcal acabó con los últimos vestigios de las sociedades matrilineales⁶, que rindieron culto a la Diosa desde el Paleolítico superior, y, lógicamente, rediseñó los mitos y los dioses a su conveniencia, eso es a su imagen y semejanza. Analizar la derrota de la

⁵ Una aniquilación que, en todo caso, aunque *fue* real a nivel del control del poder simbólico y social, no dejó de ser muy relativa a nivel del inconsciente colectivo de todas las culturas: hoy, como hace miles de años, las figuras *divinas* más veneradas y apreciadas por el pueblo llano —dentro de la llamada «religiosidad popular»— son las femeninas. Un ejemplo claro, en el seno de la cultura católica, lo tenemos en la gran fuerza e implantación del fervor *mariano* y del movimiento *mariológico*; de hecho, tal como veremos, en la Virgen católica sobrevivieron, de forma controlada y sometida al varón, algunas de las funciones míticas que caracterizaron a la Diosa prehistórica.

⁶ El término *matrilinealidad* designa un sistema de parentesco (ascendencia, descendencia, herencia), vigente aún en algunas culturas primitivas actuales —y que fue común antes de implantarse el patriarcado— en el cual se tiene en cuenta la línea de descendencia de madre a hijo y se privilegia la relación de parentesco de) recién nacido con el hermano de la madre.

Diosa prehistórica no sólo nos descubrirá un enfoque novedoso desde el que poder abordar el concepto de «Dios», también nos ayudará –y no es menos importante– a comprender la historia pasada de la mujer y las causas de la desigualdad e inferioridad que

han caracterizado su situación hasta el momento presente.

El proceso que se plasma en este libro, siguiendo las huellas de Dios, ha permitido forjar una imagen sólida y coherente del ser humano y de sus creencias, pero, tal como cabía esperar, aquello que definimos bajo el concepto de «Dios» sólo se ha hecho patente a través del, reflejo de su mito, como si se tratase de una imagen que es rebota en un espejo sin proceder, aparentemente, de ninguna parte.

Es probable que la causa de esta *imagen* esté dentro a, del propio espejo y no fuera, razón por la cual nadie ha podido verla jamás, ya que ningún humano –sin dejar de ser lo que es– puede convertirse él mismo en las partículas de sal de plata que constituyen la base reflectante de un espejo. Si Dios está dentro de nuestras partículas, como una imagen lo está en la plata del espejo, ¿cómo poder distinguirlo en medio del torrente casi infinito de emociones, sensaciones, pensamientos y conceptos que desfilan, hilvanados, a lo largo de un camino de matices que va y viene desde polos absolutamente opuestos?

Quizá la estructuración de las creencias en el ser humano tenga mucho que ver con uno de los evocadores pasajes que escribió Charles Dodgson –diácono, profesor de matemática pura y escritor británico más conocido por su seudónimo de Lewis Carroll– en su segunda obra dedicada a la niña Alice Liddell, la deliciosa e inteligentísima narración *Alicia a través del espejo* (1871):

– ¡No puedo creer eso! – dijo Alicia.

– ¿De veras? – dijo la Reina, con tono compasivo—. Inténtalo de nuevo: inhala profundamente y cierra los ojos.

Alicia rió.

– No tiene sentido intentarlo – contestó—. Uno no puede creer en cosas imposibles.

– Me atrevo a decir que no tienes mucha práctica – dijo la Reina.

Cada cual podrá extraer de este pasaje la conclusión que más le plazca, porque la cuestión signe siendo casi la misma: ¿quién tiene *más práctica* para creer en cosas imposibles, aquel que cree en la existencia de Dios o aquel que la niega?

En este libro, como en todos los otros textos que se han publicado desde que se inventó la escritura hace unos 5.000 años, no se demuestra nada concluyente acerca de la posible existencia o no de Dios, ya que el autor se ha limitado a documentar cómo y por qué el

concepto de «Dios» que proponen las religiones nació de la mente humana, se moldeó en función de nuestras ignorancias, temores y esperanzas, para, finalmente, evolucionar manteniendo una relación directa con las necesidades de organización y control social, económico y político propias de cada cultura y momento histórico.

Sólo después de adjudicar a la evolución natural y al ser humano todo aquello que fue, es y será su obra, podremos, de manera razonable, intentar encontrar a Dios en el resto, que quizá siempre seguirá siendo infinito. O tal vez no.

PEPE RODRÍGUEZ

dios nació mujer

PARTE I

DE LAS RAZONES QUE LLEVARON A LOS HUMANOS A CREAR DIOSSES A SU
IMAGEN Y SEMEJANZA

1

¿Qué hacía Dios mientras el ser humano, durante su evolución, se las tuvo que apañar completamente solo para crearse a sí mismo? (c. 4.400.000 a 40.000 años)

James Ussher, arzobispo irlandés del siglo XVII, se basó en los relatos bíblicos para concluir que la *creación* tuvo lugar, con toda exactitud, el año 4004 a.C.. Sin embargo, a pesar de la sacrosanta erudición de ese clérigo –digno representante de una forma de pensar que aún sigue presente entre los millones de cristianos que, en todo el mundo, se niegan a aceptar las evidencias incontestables del proceso evolutivo que nos relaciona a todos los seres vivos–, en la fecha mencionada, hace 6.000 años, los hombres que estaban forjando nuestra cultura ya eran agricultores y ganaderos, conocían la metalurgia del bronce, sabían navegar a vela y vivían en ciudades. Su aventura evolutiva, que no su «creación», había comenzado a *gatear* hace unos cuatro millones de años y dio un paso de gigante cuando, hace casi dos millones de años, apareció el *Homo habilis* y, particularmente, el *Homo ergaster*.

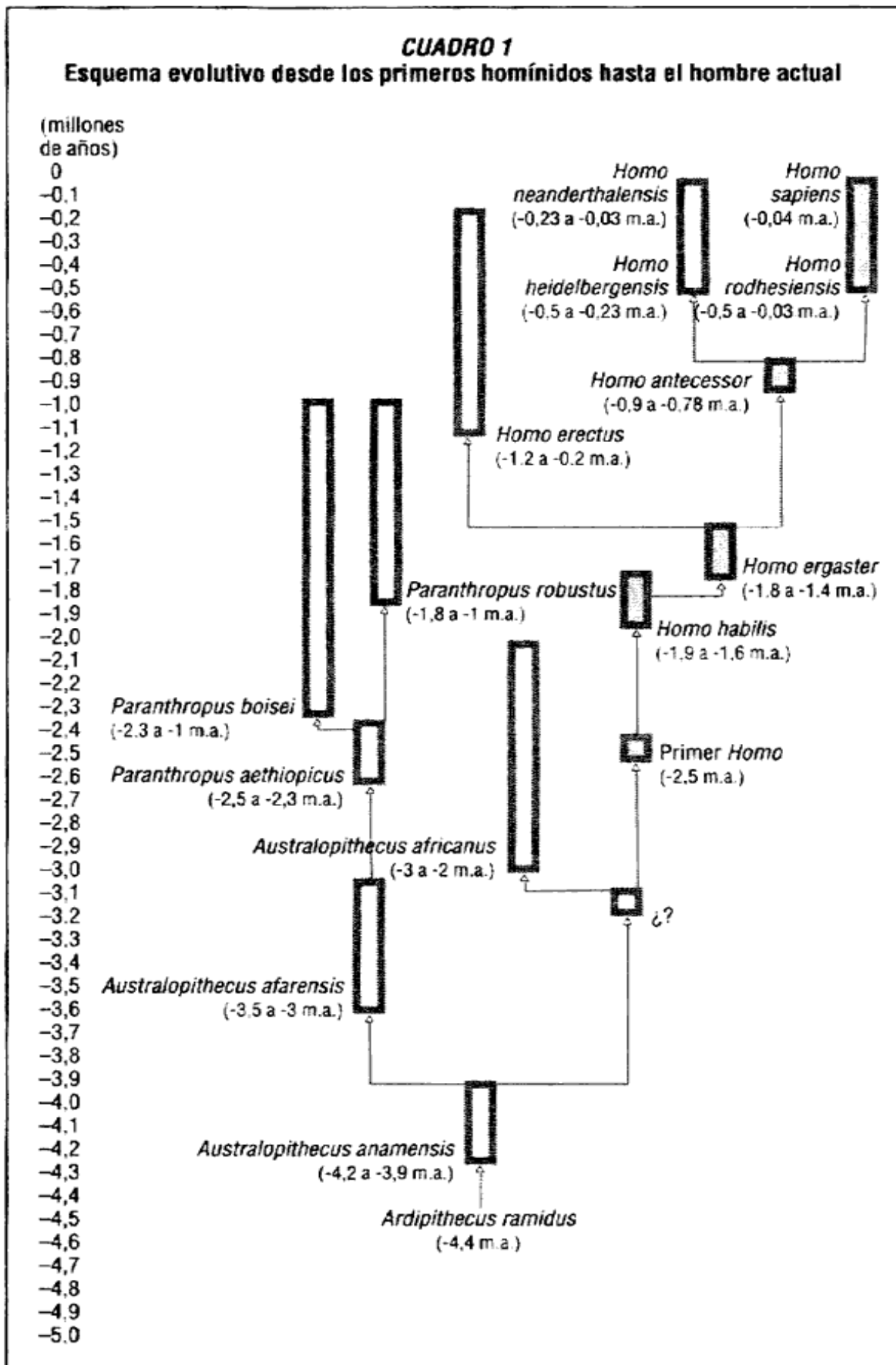
La Tierra se formó hace unos 4.600 millones de años y la evolución de las diferentes formas de vida que pueblan el planeta ha sido muy lenta y discontinua, aunque progresiva. Si, como convención gráfica, reducimos a una hora todo el tiempo transcurrido desde la formación de la masa terrestre hasta la aparición del hombre, observaremos que el ser vivo más elemental, la bacteria, apareció a los 20 minutos (3.800 m.a.), cerca de los 40 minutos nació la vida marina (1.500 m.a.), a los 45 minutos comenzó la vida vegetal, a los 50 minutos llegaron los reptiles y cinco minutos después lo hicieron los dinosaurios (200 m.a.); sólo 40 segundos antes de dar la hora se presentaron los antropoides y, dando ya la hora justa, apareció la línea evolutiva que llevaría hasta los humanos.

Desde los hominoideos como el *Procónsul* (que vivió en África oriental hace entre 23 y 14 millones de años) y el *Kenyaipithecus* (África oriental, 14 m.a.) –tras producirse, hace entre 7 y 4,5 m.a., la separación de la línea que llevará hasta los primates antropomorfos actuales– se evolucionó hacia los dos estadios de homínidos: el prehumano y el propiamente humano.

El primer grupo de homínidos está representado por el *Ardipithecus ramidus* (4,4 m.a.), los *Australopithecus* –*A. anamensis* (4,2 a 3,9 m.a.); *A. afarensis* (3,5 a 3 m.a.); *A. africanus* (3 a 2 m.a.)– y los *Paranthropus* –*P. aethiopicus* (2,5 a 2,3 m.a.); *P. boisei* (2,3 a 1 m.a.); *P. robustus* (1,8 a 1 m.a.)–. El segundo estadio evolutivo lo protagoniza el género *Homo*, surgido hace unos 2,5 millones de años; dentro de este último se han diferenciado las especies siguientes: *Homo habilis* (1,9 a 1,6 m.a.); *H. ergaster* (1,8 a 1,4 m.a.); *H. erectus* (1,2 a 0,2 m.a.);

H. antecesor (0,9 a 0,78 m.a.); *H. heidelbergensis* (0,5 a 0,23 m.a.); *H. rodhesiensis* (0,5 a 0,03 m.a.); *H. neanderthalensis* (0,23 a 0,03 m.a.) y *H. sapiens* (0,04 m.a.).

El cuadro 1, en la página siguiente, que presenta la posible línea evolutiva desde el primer homínido hasta el hombre actual –a la luz de los últimos estudios paleoantropológicos–, permite apreciar hasta qué punto nuestra evolución no ha sido lineal ni necesariamente progresiva y excluyente, dándose prolongados períodos de tiempo en los que han coexistido diferentes especies de homínidos –*Australopithecus* y *Paranthropus*– co representantes del género *Homo*, y también han sido contemporáneas distintas especies de *Homo* que estaban en estadios de desarrollo relativamente distantes entre sí. Aunque la especie humana actual comenzó su anda dura hace unos 40.000 años, es deudora de todos los cambios biológicos, descubrimientos técnicos y elaboraciones culturales que protagonizaron sus antecesores directos durante los últimos cuatro millones de años. La aparición del ser humano, por lo que sabemos fue muy diferente de lo que sugiere la bella metáfora del *Génesis* –presente también en muchas religiones anteriores a la judeo



Fuentes: Leakey, R. (1981), Facchini, F. (1990), Scarre, C. (1995), Arsuaga, J. L. y Martínez, I. (1998) y elaboración propia.

cristiana que se desarrollaron en con textos diferentes— cuando describe la creación del hombre por Dios a partir del barro. En el caso de que nuestro pasado sea deudor de alguna mezcla de tierra y agua, ninguna debió de ser tan importante ni primordial como la que *modeló* el Rift africano⁷, una tremenda transformación geológica que, como veremos, fue decisiva para desencadenar un cambio climático a lo largo de toda su extensión que alteró profundamente los nichos ecológicos. En las regiones situadas al oeste del Rift se mantuvo un clima lluvioso y un ecosistema boscoso, mientras que en las zonas del este se instauró un régimen monzónico estacional que condujo hacia la aridez progresiva, la reducción de los bosques y la formación de grandes praderas y sabanas. De ese cambio en el paisaje del oriente africano procede toda la humanidad cuanto ésta ha sido capaz de generar (incluyendo, claro está, el concepto cultural de «Dios»).

Tras la formación de los ecosistemas abiertos africanos en el Mioceno final y el Plioceno, algunos *prima-es* abandonaron en mayor o menor medida su vida exclusivamente arborícola y comenzaron a adaptarse a las nuevas circunstancias y oportunidades que ofrecían las grandes sabanas herbáceas. Una de esas especies de primates, sin tener la menor voluntad ni conciencia de ello, pasará a ocupar la plaza de abuelos lejanos de los míticos Adán y Eva.

Las consecuencias ecológicas del cambio climático potenciado por el Rift africano acabaron siendo determinantes para que, en la línea descendiente del *Procónsul* (150 cc de capacidad craneal), se produjera, hace entre 7 y 4,5 millones de años, la separación evolutiva de los dos troncos básicos que llevarían hacia los primates antropomorfos africanos y los homínidos⁸. En el occidente del Rift, las masas boscosas permitieron que el *Kenyapithecus* (300 cc de capacidad craneal) evolucionase suave-mente hacia los pánidos —chimpancé y gorila africanos actuales, que todavía tienen su hábitat en esa misma región—; en el oriente, en cambio, la necesidad de adaptarse a un ecosistema que se hacía cada vez más abierto y árido dirigió su evolución hacia los homínidos. Los hallazgos paleontológicos realizados hasta la fecha muestran que no existe ningún rastro de pánidos entre los homínidos antiguos, ni tampoco se ha localizado homínido alguno en el área de los pánidos actuales. El gran valle del Rift separa ambas zonas de difusión evolutiva. La desaparición progresiva de los bosques en favor de los grandes espacios abiertos ejerció

⁷ El valle del Rift es una depresión que recorre unos 4.830 kilómetros, desde el río Zambeze (Mozambique), pasando por Malawi, la región de los Grandes Lagos, Etiopía, la zona del mar Rojo y el mar Muerto hasta penetrar en Siria; se formó a finales del Mioceno (24 a 5 m.a.) al hundirse una parte de la corteza terrestre entre dos fallas paralelas.

⁸ Una tercera línea evolutiva del *Procónsul* desembocaría en los actuales póngidos asiáticos (orangután) a través del *Dryopithecus* y el *Ramapithecus*. Un trabajo de los paleontólogos Salvador Moya-Solá y Meike Kohler, publicado en la revista científica *Nature*, en enero de 1996, daba cuenta de la reconstrucción del esqueleto de un *Dryopithecus* hallado en 1991-1992 en el yacimiento de Can Llobateres (Sabadell, Barcelona) y lo presenta como un hominoide de costumbres arborícolas caracterizado por adoptar posturas claramente erectas pero sin llegar aún al bipedismo. Partiendo de este *Dryopithecus laietanus*, bautizado familiarmente como *Jordi* por los científicos, el trabajo citado pretende sustentar la hipótesis de que el bipedismo evolucionó a partir de primates arborícolas con posturas erectas y no desde primates que habían abandonado previamente los árboles para adquirir hábitos terrestres.

una presión selectiva sobre los primates del este del Rift, favoreciendo a quienes alcanzaban estructuras locomotoras más alejadas de la braquiación —desplazamiento mediante la suspensión de las extremidades superiores en las ramas de los árboles— y más próximas a la bipedación, una adaptación que permitía explotar mejor —eso es sobre vivir— las características del nuevo hábitat. Hace unos cuatro millones de años —apenas 200.000 años después de la aparición del primer homínido, el *Ardipithecus ramidus*, de vida todavía forestal—, las sabanas, praderas y manchas boscosas de regiones como la del valle del río Omo y el lago Turkana (Kenia), o la de Afar (en la cuenca del Hadar, Etiopía), comenzaron a ser recorridas por una nueva especie que había alcanzado ya la bipedación, los australopithecus. Uno de sus representantes, una hembra joven bautizada como *Lucy* por los paleoantropólogos que encontraron sus restos⁹, se ha llegado a convertir en una verdadera *estrella* incluso fuera del mundo científico especializado.

Mal que les pese a quienes creen que el hombre fue creado por Dios y que es una criatura *especial*, diferente del resto de los animales, nadie puede negar la evidencia científica de que compartimos una base biológica común con todos los organismos vivientes de este planeta¹⁰. Así, por ejemplo, si comparamos la enzima triosafosfatoisomerasa humana con la de una bacteria (*Escherichia coli*), una gallina y un conejo, veremos que son idénticas en un porcentaje del 46%, 89% y 98% respectivamente. Y si comparamos las secuencias de los ácidos componentes de las proteínas del hombre, del chimpancé y del gorila, veremos que concuerdan en un 99%, cosa que demuestra nuestra procedencia de un antepasado común¹¹. De todos los primates, los chimpancés son los más próximos a los humanos. Tan iguales somos que nuestro ADN y el suyo es parecido en el 99% de su estructura¹²; de

⁹ Los 52 huesos del esqueleto de *Lucy*, espécimen de *Australopithecus afarensis*, fueron descubiertos, en 1974, en Afar (Etiopía), por los paleoantropólogos Yves Coppens, Donald Johanson y Maurice Taieb. Su curioso nombre se lo debe a la canción *Lucy in the Sky with the Diamonds*, de los Beatles, que sonaba en el campamento de la expedición cuando fue hallada.

¹⁰ Aunque lo evidente no siempre es aceptado por todos. Así, por ejemplo, en medio de la agria polémica desatada cuando Charles Darwin publicó su obra *El origen de las especies*, en 1859, destacó el patético grito de la esposa del obispo protestante de Worcester (Gran Bretaña) al replicar «espero que no sea cierto que descendemos del mono, pero, si es cierto, espero que no se sepa». Años después, el 24 de junio de 1925, en el pequeño pueblo de Dayton (Tennessee, USA) comenzó el llamado «caso de Darwin», un proceso judicial que mantuvo en vilo a todo el país. Se juzgó a John Thomas Scoups, un joven profesor de instituto, acusado de haber enseñado a sus alumnos las teorías de la evolución. La acusación corrió a cargo del congresista demócrata Bryan, un influyente político, candidato a la presidencia del país, pacifista y defensor del voto femenino que, sin embargo, había impulsado una ley en el estado de Tennessee que prohibía enseñar el darwinismo en las escuelas. Bryan afirmó con vehemencia: «No quiero que mi hija se vea obligada a estudiar en un libro que muestre fotos de un hombre y un mono en la misma página.» A pesar de que el maestro fue defendido por Clarence Darrow, uno de los abogados neoyorquinos más prestigiosos, acabó siendo condenado a pagar una multa de 100 dólares y fue desterrado de Dayton para siempre. Aún hoy día, las iglesias baptistas del lugar conmemoran anualmente la victoria sobre Scoups mediante una representación dramática del histórico juicio.

¹¹ Para los *creacionistas*, defensores de la «teoría bíblica de la creación», la indiscutible similitud genética y proteínica entre humanos y chimpancés no implica que haya existido un antepasado común sino, por el contrario, que ambos han tenido un creador común. El *creacionismo* —que, por ejemplo, ha sido defendido públicamente por personajes como el actor Ronald Reagan cuando era presidente de Estados Unidos— sigue siendo enseñado actualmente, con más o menos discreción, en muchas universidades de todo el mundo; sus paladines son profesores y catedráticos pertenecientes a sectas ultraconservadoras de religiones monoteístas. En las facultades de biológicas españolas no es infrecuente, ni mucho menos, encontrar a profesores, miembros del Opus Dei, que, con mayor o menor habilidad, denostan el evolucionismo y presentan el *creacionismo* como la teoría *científica* más plausible.

¹² Cercanía que, por ejemplo, posibilita engendrar descendencia. En la década de 1960, en el Laboratorio Experimental de Medicina y Cirugía de los

hecho, por poner un ejemplo ilustrativo, hay más similitudes entre el ADN humano y el de un chimpancé que entre el ADN de una rata y el de un ratón¹³.

Lo mismo sucede en relación al número de cromosomas, ya que la diferencia es de sólo un par: los chimpancés tienen 48, mientras que los humanos tenemos 46. Después de comparar los cromosomas del primate humano y del chimpancé se observa que 15 cromosomas de 23 son estructuralmente idénticos en ambas especies, son los llamados *paleocromosomas*, que han permanecido invariables desde nuestro ancestro común. De hecho, la frecuente aparición en el hombre de algunos caracteres atávicos simiescos — hirsutismo, determinados pliegues palmarios, el llamado *tubérculo de Darwin* en el pabellón de la oreja, niños nacidos con cola visible, y una variedad de otros defectos— supone una prueba irrefutable del papel jugado por los reajustes cromosómicos durante el proceso de hominización.

«Lo más probable es que el antepasado común de los pánidos africanos y de los homínidos tuviera 48 cromosomas —argumenta el etólogo Enric Alonso de Medina¹⁴—. El primer paso que llevaría a la hominización tal vez fue una fusión robertsoniana que en sólo dos generaciones habría podido llevar al tipo ancestral humano, pasando de 48 a 46 cromosomas. La anomalía cromosómica de la que arrancarían el proceso de hominización debió de afectar a un solo individuo, que en una primera fase poseería un cariotipo de 47 cromosomas. Una vez cruzado con individuos "normales", de 48 cromosomas, procreó descendientes de los cuales un 50% eran portadores, al igual que él, de la translocación, y que por lo tanto tendrían 47 cromosomas. El azar pudo hacer que dos de los individuos de 47 cromosomas se cruzaran entre sí para que se produjera una descendencia de individuos con 46 cromosomas, que a la vez eran portadores de la translocación en estado homocigótico ¿Cuál fue la posibilidad real para que se dieran los encuentros clave que harían posible el paso de 48 a 46 cromosomas en sólo dos generaciones?

»Sabemos —prosigue Alonso de Medina— que los prehomínidos, como los monos antropomorfos, debieron de haber vivido en grupos de 10 a 30 individuos, a la vez que cada uno de estos grupos se mantendría aislado de los otros. Por otra parte, cada uno de estos grupos se hallaría sexualmente dominado por un macho que en ejercicio de su estatus se encargaría de fecundar a las hembras de su horda. Bastó que esta translocación apareciese en este macho dominante para que se pudiese transmitir a la mitad de sus

Primates de New York, el científico J. Moorjankowsky realizó una fecundación *in vivo* —no *in vitro*— de una hembra de chimpancé con semen humano. La hembra desarrolló con normalidad su embarazo hasta que se la hizo abortar. En otros experimentos secretos, según algunos testimonios científicos, se ha llegado a concluir con éxito gestaciones chimpancé-hombre.

¹³ Este estrechísimo parentesco entre humanos y grandes simios (chimpancés, gorilas y orangutanes) es uno de los muchos motivos por los que científicos como, por ejemplo, Richard Dawkins, profesor de la Universidad de Oxford y autor del libro *El gen egoísta*, llegan a postular que se formule una base de derechos *humanos* mínimos para estos primates con el fin de acercar en todo lo posible sus derechos a los ya legislados para el género *Homo*, es decir, para nosotros.

¹⁴ Cfr. Alonso de Medina, E. (1991). *El animal humano (Una introducción a su etología)*. Barcelona: Barcanova, pp. 33-34.

descendientes. El aislamiento del grupo facilitaría que los portadores de la anomalía en el estado heterocigoto pudieran obtener una frecuencia elevada desde la primera generación. Por otra parte, en este tipo de comunidad no es infrecuente el incesto entre padre e hija o entre hermanos, con lo que el cruce entre heterocigotos translocados sería altamente probable. A partir de la segunda generación aparecería un 25% de individuos con los 46 cromosomas del tipo humano.

»A1 tener una ventaja selectiva sobre sus antecesores –añade Alonso de Medina–, estos individuos nuevos pudieron imponerse y multiplicarse (debe recordarse que los cariotipos de número impar son muy inestables, especialmente durante la meiosis). Otro factor decisivo para el rápido desarrollo de este fenómeno debió de ser, sin duda, la corta duración de la vida del homínido prehistórico, el cual no superaba los 40 años. En menos de 80 años (tiempo calculado para dos generaciones) se podría haber producido la reducción a 46 cromosomas, lo cual permitiría la aparición del primer australopitécido.»

Ese primer australopitécido del que habla Medina, según los conocimientos científicos actuales, pudo ser el *Ardipithecus ramidus*, un homínido que vivió hace unos 4,4 millones de años y cuyos restos fósiles fueron descubiertos, en 1992, por Tim White y su equipo en la zona del curso medio del río Awash (Afar, Etiopía)¹⁵. Poco se sabe todavía del *Ardipithecus ramidus*, salvo que su hábitat era las zonas boscosas, que se alimentaba de forma parecida a los actuales chimpancés y que muy probablemente era ya bípedo.

Sus descendientes (ver cuadro 1), los *Australopithecus anamensis*, que vivieron también en África oriental hace entre 4,2 y 3,9 millones de años, ya eran indudablemente bípedos y se movían por ecosistemas forestales abiertos y sabanas. La gruesa capa de esmalte de sus molares indica que en la base de su alimentación estaban los vegetales fibrosos y mineralizados propios de los ecosistemas áridos.

Los australopitécidos, homínidos de pequeña estatura y poco peso –las hembras con una talla de unos 105-110 cm y 25-30 kg y los machos de unos 140 cm y 45 kg–, protagonizaron una aventura fundamental para nuestro futuro cuando, hace algo más de 4 millones de años, dominaron el difícil arte de mantenerse de pie y andar erguidos y emprendieron la conquista de las sabanas arbóreas y praderas a medida que el nuevo clima árido fue mermando los tupidos bosques húmedos que habían caracterizado el hábitat del *Kenyapithecus* y sus antecesores. El paso a la bipedación fue el auténtico motor de la hominización, la causa que forzó los principales cambios biológicos que nos alejaron de la línea evolutiva del resto de primates y, a través de la acumulación de logros culturales, condujeron hasta el ser humano moderno.

¹⁵ Cfr. White, T., Suwa, G. y Asfaw, B. (1994). «*Australopithecus ramidus*, a new species of early hominid from Aramis, Ethiopia.» *Nature* (371), pp. 306-312.

El *milagro* de la bipedación se originó en un cambio en la estructura ósea de la cadera: el ala ilíaca se acortó —al reducirse la distancia entre las articulaciones del coxal con la columna vertebral y con el fémur—, se ensanchó y cambió de orientación —la superficie en la que se insertan los músculos glúteos medio y menor mira hacia un lado en lugar de hacerlo hacia atrás como en el resto de primates—, produciendo como resultante biomecánica que la contracción de los dos músculos citados actúe con un efecto abductor que equilibra el tronco a cada paso y, consecuentemente, permite una marcha bípeda eficiente. Probablemente todo comenzó con una *malformación* que afectó la orientación del ala ilíaca de un australopitécido y, dado que el bipedismo suponía una ventaja para la supervivencia, ese *error* fue transmitido a los descendientes y, a su vez, forzó cambios progresivos en la configuración esquelética global —que, al ser mejoras adaptativas, se transmitieron también por selección natural— hasta lograr el bipedismo perfecto.

Durante ese proceso, entre otros cambios importantes, también tuvo que variar la posición del *foramen magnum* —orificio en la base del cráneo que permite el paso de la médula espinal—, que acabó dirigiéndose hacia abajo —cráneo y columna vertebral alineados verticalmente— en lugar de conservar la posición trasera e inclinada hacia atrás propia de los primates, que se desplazan con su columna en diagonal.

Aunque no tenemos más que hipótesis acerca de las motivaciones que impusieron la evolución bípeda entre nuestros ancestros, resulta obvio que esta forma de desplazamiento, al mantener el centro de gravedad en una línea prácticamente recta, ahorra mucha energía en los movimientos; dejaba las manos libres para recoger, manipular y acarrear alimentos y útiles o para atender mejor las necesidades de las crías; y, como sugirió Peter Wheeler¹⁶, la postura erecta hace que el sujeto reciba menos radiación solar que el resto de mamíferos y, al levantar el cuerpo, le aleja del calor del suelo y le permite beneficiarse de la brisa refrescante, unas ventajas realmente importantes para homínidos que realizaban grandes desplazamientos por las abiertas sabanas africanas. El linaje de los *Australopithecus anamensis* continuó con los *Australopithecus afarensis*, que ocuparon la misma región hace entre 3,5 y 3 millones de años, viviendo en un hábitat intermedio entre la selva que todavía quedaba y el bosque seco y la sabana que iban en aumento. La robustez de su aparato masticador, con molares más anchos y de corona más gruesa que los de sus predecesores, indica que tenían una dieta vegetal básicamente coriácea, consecuencia del cambio ecológico citado; por otra parte, en ellos ya estaba implantado el cambio que forzó la adaptación progresiva de su dentadura hasta adquirir una constitución humanoide¹⁷. Su ejemplar más célebre, *Lucy*, ha

¹⁶ Cfr. Wheeler, P. (1993). «Human ancestors walked tall, stayed cool.» *Natural History* (102), pp. 65-67.

¹⁷ Los hominoideos, al igual que los simios actuales, tenían la mandíbula protuberante ya que recogían buena parte de su alimento directamente con los dientes; pero los homínidos, al mantenerse erguidos y poder comenzar a emplear sus manos libres para alimentarse, dejaron de necesitar ese tipo

sido fundamental para conocer que en esa lejana época la cadera de los homínidos ya tenía plena capacidad para la abducción y que su *foramen magnum* ocupaba prácticamente la misma posición que en nosotros, por lo que su bipedismo resulta indiscutible.

Las pisadas fósiles encontradas en Laetoli (Parque Nacional del Serengeti, Tanzania) confirman también que los australopithecus de hace 3,5 millones de años habían adquirido ya la forma de locomoción bípeda moderna. De todas formas, esta especie aún conservaba ancestrales costumbres arborícolas, tal como lo demuestra hecho de tener piernas cortas — en relación a los brazos— y falanges de los dedos de manos y pies curvadas, una adaptación necesaria para trepar a los árboles y moverse entre su ramaje, al que sin duda subirían para lograr algunos alimentos, descansar y ponerse a salvo de sus depredadores. Por otra parte, desde el *Australopithecus afarensis*, „ no antes, la mano de los homínidos ya había modificado su estructura alejándose de una forma similar a la del chimpancé para parecerse a la nuestra, siendo capaz por tanto, de manipular con ella objetos y alimentos de reducido tamaño; una ventaja evolutiva importantísima. Es muy probable que en ese momento ya se empleasen piedras y palos, sin modificar, para conseguir algunos alimentos y para defenderse de los ataques de los depredadores, tal como hacen algunos primates actuales.

Su organización social más plausible, según la mayoría de expertos, sería parecida a la de los chimpancés¹⁸, con coaliciones de machos emparentados, encargados de la defensa de los intereses del grupo y de su seguridad frente a los depredadores; los grupos serían más o menos grandes a la hora de hacer desplazamientos largos por las sabanas, instalarse a dormir, o cuando encontraban una fuente de alimentación abundante; el resto del tiempo el colectivo andaría disperso en grupos pequeños. Su estructura familiar básica la conformaría un macho con su harén de varias hembras, mas las crías de todas ellas.

La capacidad craneal del *Australopithecus afarensis* era de 439 cc como promedio y su encéfalo pesaba 426 gr (el de los chimpancés actuales pesa 400 gr de promedio)¹⁹. La transformación de la estructura ósea de la cadera para adquirir la postura erecta

de mandíbulas salientes y, en virtud de lentos procesos adaptativos, empezaron una evolución progresiva hacia el modelo de dentadura alineada con la cara, que es el típicamente humano. Este cambio impulsó también modificaciones en la estructura craneal que, entre otras cosas, repercutieron en un incremento de su capacidad para alojar cerebros cada vez de mayor tamaño y mejor dotados.

¹⁸ La vida social de los chimpancés proporciona un modelo de diferencias sexuales de comportamiento que tiene grandes paralelismos con los humanos. Entre las características sociales de los chimpancés encontramos: estabilidad de las asociaciones entre individuos, la más duradera de las cuales es la conformada entre la madre y sus crías; unas pautas de relación con las crías que llevan a las madres a intervenir con mayor intensidad durante las primeras fases del desarrollo, mientras que los padres sólo aumentan su participación a medida, que aquéllas van creciendo; en las actividades de cuidado mutuo también hay similitudes en edad y sexo con la pareja humana; y la estructura básica de los protocolos sociales de saludo es idéntica en chimpancés y humanos. Cuando los grupos sociales de chimpancés se dispersan, es corriente verlos actuar a partir de la unidad mínima de reproducción, eso es un macho junto a una hembra y sus crías; para algunos especialistas, estos grupos mínimos son modelos válidos para el origen de la familia humana, ya que son el colectivo más reducido que es capaz de sobrevivir al lograr la autosuficiencia alimentaria/económica y reproductiva [Cfr. Itani, J. (1967). «From the societies of non-human primates to human society.» *Kagaku Asahi* (27), pp. 170-174].

¹⁹ El tamaño del encéfalo está directamente relacionado con la masa corporal del individuo. En los primates, así como en nuestra especie, el peso del encéfalo y la capacidad craneal son medidas muy próximas e indicadoras la una de la otra: como promedio, a una capacidad craneal de 1.000 cc le corresponde un peso de masa encefálica de 971 gr.

repercutió tanto en posición –adelantada– de la vagina de las hembras como en la reducción del diámetro del canal del parto y en la variación de su recorrido, por lo que cabe pensar que esta especie realizaba ya el coito cara a cara –un rasgo típico humano (aunque también se da en primates como el bonobo o chimpancé pigmeo y el orangután, que copula de frente estando suspendido de las ramas)²⁰– y paría a la manera característica de los humanos, sufriendo también parecidas complicaciones.

La maldición bíblica que supuestamente arrojó Yahvé contra la mujer –«Multiplicaré los trabajos de tus preñeces. Parirás con dolor los hijos» (*Gen 3,16*)– ya estaba vigente en los *Australopithecus*. De todos modos, dado que los *Australopithecus afarensis* tenían un cerebro todavía pequeño, sus crías –cuya cabeza, al no necesitar demasiada capacidad craneal, era capaz de atravesar bien el limitado canal del parto– podían nacer con más masa encefálica y, por tanto, en un estado de desarrollo relativo superior al humano, parecido quizás al de las crías de los chimpancés actuales, que son mucho menos dependientes e indefensas que los bebés humanos.

Sin embargo, hace casi tres millones de años, muy lejos del teatro africano donde esos homínidos representaban su papel con absoluta inconsciencia, otro gran cambio climático adquirirá tanto protagonismo que se convertirá en la clave que decantará nuevamente nuestro destino evolutivo por derroteros insospechados. Tal como muestran los estudios de diferentes expertos, entre hace 2,8 y 1 millones de años la glaciación que enfrió el Atlántico norte repercutió en el régimen de monzones de verano del continente africano, haciéndolos más fríos y menos húmedos, provocando la pérdida de buena parte de las selvas húmedas del África oriental y potenciando la extensión de las zonas áridas y los espacios abiertos. Esa transformación –como ya citamos anteriormente– fue de tal envergadura que especialistas como Elizabeth Vrba²¹ la hacen directamente responsable de la desaparición del *Australopithecus africanus*, de vida básicamente forestal, y de la selección natural que favoreció la aparición y extensión de especies adaptadas a los espacios abiertos como fueron los parántropos y los primeros representantes del linaje humano.

Tal como se ven actualmente las relaciones filogenéticas de los homínidos, del *Australopithecus anamensis* partió una línea evolutiva que, pasando por el *Australopithecus afarensis*, desembocó en los parántropos –que se extinguieron hace 1 millón de años–; otra línea, tras producir un antepasado aún desconocido, se dividió en dos vías, la que originó el *Australopithecus africanus* –extinguido hace 2 millones de años– y la que daría vida al primer *Homo* hace 2,5 millones de años. Completaremos ahora la trayectoria de la

²⁰ Cfr. Goodall, J., Shaller, G. B., Smith, M. G. y Nichols, M. (1993). *Grandes simios*. Barcelona: Folio, pp. 33 y 105.

²¹ Cfr. Vrba, E. (1988). «Late Pliocene climatic events and hominid evolution.» En Grine, F. (ed.). (1988). *Evolutionary History of the «Robust» Australopithecines*. New York: Aldine de Gruyter.

primera senda, la que llevó hacia los parántropos, antes de volver atrás para retomar el camino evolutivo, más próximo a nosotros, del *Australopithecus africanus* y, claro está, el de la saga de los *Homo*.

Las especies *Paranthropus aethiopicus* (2,5 a 2,3 m.a.) y *Paranthropus boisei* (2,3 a 1 m.a.) habitaron en el África oriental, mientras que el *Paranthropus robustus* (1,8 a 1 m.a.) tuvo su hábitat en África meridional. Su talla era parecida a la de los australopithecus y, al vivir en un medio abierto y seco, se especializaron en la explotación de los recursos de la sabana que, en lo fundamental, eran plantas fibrosas, bulbos, raíces y semillas. Para sobrevivir con este tipo de dieta desarrollaron un aparato masticador muy poderoso —en especial el *boisei* y algo me-nos el *robustus*—, con mandíbulas anchas, músculos temporales fuertes y molares grandes y provistos de coronas con gruesas capas de esmalte para resistir al desgaste propio de su forma de alimentarse. Esta especialización modificó sus rasgos faciales hasta darles un rostro de aspecto agorilado. La capacidad craneal pro-medio del *Paranthropus boisei* era de 523 cc (508 gr de masa encefálica) y la del *Paranthropus robustus* cabe situarla en los 539 cc/523 gr.

Producto de otra vía evolutiva paralela e independiente (ver cuadro 1), antes de la aparición de los parántropos, otro australopitécido, el *Australopithecus africanus*, pobló Sudáfrica hace entre 3 y 2 millones de años. Su evolución tuvo lugar a partir de un antepasado des-conocido que había comenzado su andadura un millón de años antes y que, según algunos autores, habría surgido de *Australopithecus afarensis* desplazados hacia el sur del continente africano o, según otros especialistas²², de una rama independiente del *Australopithecus anamensis*. Esta última hipótesis es la que parece más plausible actualmente. Los *Australopithecus africanus*, como sus parientes del este, habitaron en bosques y en espacios abiertos, tenían un menor dimorfismo sexual que los australopithecus orientales, su capacidad craneal promedio era ligeramente superior —449 cc (436 gr de encéfalo)— y su organización social debía de ser similar a la ya descrita para los *A. afarensis*. El cambio climático que secó su hábitat les llevó finalmente a la extinción. Su historia, como la de los parántropos, murió en un camino sin salida.

Nuestro futuro podría haberse acabado con ellos, pero más o menos al mismo tiempo que comenzaron su andadura los parántropos, hace 2,5 millones de años, apareció también el primer *Homo* en medio de una línea evolutiva independiente. Junto a esta nueva especie, tal como han demostrado un par de yacimientos de la región etíope de Hadar, vio la luz la primera industria lítica, conocida como Olduvayense (o Modo 1); nuestros antepasados empezaron así a tallar piedras, sin darles una forma estándar, para construir instrumentos que facilitasen su supervivencia.

²² Cfr. Arsuaga, J. L. y Martínez, I. (1989). «Paleontología humana: el origen de la humanidad. Registro, progreso y debate.» En Aguirre, E. (ed.). *Paleontología*. Madrid: CSIC. Y Arsuaga, J. L. y Martínez, I. (1998). *La especie elegida*. Madrid: Temas de Hoy, pp. 146-148.

La razón básica que se esgrime para explicar el inicio de la talla de cantos es que el *Homo* se convirtió en omnívoro y, dado que al inicio de su proceso evolutivo había reducido sus caninos a la mínima expresión, al comenzar a comer carne, tras adquirir su nuevo comportamiento carroñero y cazador, necesitó hacerse con un filo que le ayudase a cortar la piel y descarnar la osamenta de los animales que consumía. Las lascas aportaron la función que desempeñan los caninos en los carnívoros, y si bien los australopitecos ya tuvieron suficiente capacidad –coordinación de movimientos y forma humana de la mano– para poder tallarlas, no hicieron tal cosa porque, al ser vegetarianos, nunca les hizo falta (aunque sí pudieron emplear piedras como armas arrojadas para defenderse de sus depredadores).

La estirpe documentada de los humanos nos habla de una especie, el *Homo habilis*, que vivió entre hace 1,9 a 1,6 millones de años; su talla –que presentaba una notable diferencia entre sexos– era parecida a la de los australopithecus y parántropos, pero su aparato masticador era menos robusto –la incorporación de carne a su dieta les hacía innecesarios los grandes molares que precisaban sus ancestros para mascar tallos duros– y su capacidad craneal promedio, 637 cc (y 619 gr de masa encefálica) –que, según los ejemplares, oscila entre los 518 cc/503 gr y 758 cc/736 gr– era algo mayor que la de aquellos.

En este punto de la historia conviene detenerse un poco y enfocar la mirada hacia algo tan extraordinario como fundamental que estaba ocurriendo en el organismo de esos hombres primitivos: tras analizar las sutiles huellas que dejó el encéfalo en la superficie interna de los cráneos fosilizados, los expertos han comprobado que ya en el *Homo habilis*–y de forma más acentuada en el *Homo ergaster*, su sucesor– se había comenzado a dar una reestructuración del cerebro en línea con nuestra configuración actual, apareciendo un claro proceso de lateralización funcional –origen de la asimetría entre los dos hemisferios cerebrales²³– y una mayor complejidad estructural del lóbulo frontal²⁴.

Son diversas –y quizá confluentes y complementarias– las causas que provocaron la progresiva expansión del cerebro humano y la formación de estructuras neuronales cada vez más complejas, pero el bipedismo y la dieta parecen ser los motores básicos. La bipedestación, al liberar las extremidades superiores, permitió la configuración de la mano

²³ Los dos hemisferios cerebrales están unidos por un grueso haz transversal denominado cuerpo calloso que proporciona correlaciones y unidad funcional a todo el cerebro. El hemisferio cerebral izquierdo suele ser el dominante y tiene funciones más lógicas, analíticas y verbales, con mayor control sobre la destreza manual, la lectura, el lenguaje y la comprensión de la palabra. El hemisferio derecho es mudo, dotado de sensibilidad espacial y de relaciones mayores con las emociones, la imaginación, el arte y la información no verbal. *Cfr.* Delgado, J. M. R. (1994). *Mi cerebro y yo*. Madrid: Temas de Hoy.

²⁴ El lóbulo frontal es el núcleo director de las funciones cerebrales y, en definitiva, de la personalidad de cada individuo. Controla, entre otras funciones, la adquisición de conocimientos, el aprendizaje, la inteligencia y la memoria, y en él se asientan procesos tan exclusivamente humanos como el razonamiento, el enjuiciamiento, la capacidad de relación y previsión, el control de las emociones o la conciencia. Es muy importante tener en cuenta que los procesos educativos y el entorno ejercen una gran influencia sobre el desarrollo de esta área.

humana, un instrumento de tanta complejidad y precisión que tuvo que necesitar desarrollar nuevas estructuras cerebrales –incidiendo en la lateralización, ya que cada hemisferio, por ejemplo, controla las funciones de precisión de la mano que le es opuesta– para poder sacarle el máximo partido posible. El incremento de estímulos visuales y táctiles asociados al bipedismo también pudo contribuir al desarrollo cerebral. La creciente complejidad social que se fue conformando al pasar de los homínidos a los humanos –entre otras cosas porque las crías de *Homo* comenzaron a nacer en un estado de desarrollo más inmaduro que las de los homínidos y eso forzó relaciones de protección y colaboración nuevas e intensas– también tuvo que repercutir necesariamente en la mejora estructural del lóbulo frontal, siempre influenciado por los procesos de socialización y el entorno; y quizá también pudo interactuar la necesidad de mejorar la comunicación grupal que acabaría dando lugar a las áreas cerebrales encargadas del lenguaje (de las que algún especialista cree haber encontrado vestigios muy incipientes en *australopithecus* y *paran tropos*, aunque la mayoría de expertos no consideran posible su existencia antes de la aparición de los *Homo*).

Pero, aun siguiendo la lógica de la vía evolutiva forzada por el bipedismo, parece claro que el desarrollo cerebral humano no habría podido adquirir proporciones modernas de no haberse dado también un cambio sustancial en la dieta y en el sistema digestivo. Esta hipótesis, que ha sido formulada muy recientemente, en 1995, por Leslie Aiello y Peter Wheeler, parte de una observación realizada por Arthur Keith, en 1891, cuando detectó que en los primates existía una relación inversa entre el tamaño de su cerebro y el de su sistema digestivo.

Cualquier organismo, también el humano, sólo puede mantenerse vivo si el aporte energético –a través de la alimentación– y el gasto metabólico permanecen equilibrados y dentro de unos límites estables para cada especie. Nuestra tasa metabólica basal no puede cambiarse según la necesidad de cada momento puesto que tenemos la que nos corresponde como mamíferos con unas determinadas características, aunque, eso sí, se dan ligeras variaciones en función de parámetros como sexo, edad, constitución corporal, estado físico o tipo de alimentación de cada sujeto.

En el cuerpo humano, los órganos de mayor consumo energético, en relación proporcional a su peso, son: corazón, riñones, cerebro y tubo digestivo²⁵ más el hígado; siendo la tasa metabólica basal de estos dos últimos –cerebro y tubo digestivo– prácticamente equivalente. Pues bien, quizá no sea casual que, tal como han demostrado diversos investigadores, el cerebro humano sea bastante más grande de lo que cabría esperar en un

²⁵ El tubo digestivo es la parte principal del aparato digestivo humano; desde su inicio, la boca, hasta su término, el ano, tiene una longitud promedio de casi nueve metros. Está conformado por boca, faringe, esófago, estómago, intestino delgado, ciego e intestino grueso.

primate de nuestra talla y constitución, y que, al mismo tiempo, nuestro tubo digestivo sea más corto de lo esperable en una proporción equivalente a la del incremento del encéfalo. Ante estas evidencias, Leslie Aiello y Peter Wheeler²⁶ han sugerido que el incremento cerebral humano, a partir de una cierta medida, sólo pudo ser viable tras un proceso progresivo y proporcional de disminución del tubo digestivo. Al no poderse incrementar sin más el gasto energético de un órgano, puesto que no es posible sobrepasar la tasa metabólica basal que corresponde a nuestra especie, la única vía que permitiría aumentar el cerebro –y asumir el correspondiente incremento metabólico– pasaría por disminuir proporcionalmente el tamaño y consumo energético de otro órgano para poder equilibrar así el balance global. Resulta obvio que en los humanos de entonces, como en los de hoy, sólo había un órgano de gran consumo energético relativo que permitiese ser reducido: el tubo digestivo.

La longitud del tubo digestivo de un mamífero depende de las necesidades metabólicas asociadas a la calidad de su dieta, por eso el de los carnívoros –que consumen proteínas y grasas animales, de muy fácil asimilación– es mucho menor que el de los herbívoros, que precisan largos tubos digestivos para poder metabolizar las sustancias vegetales, en especial la celulosa. Cuando, tal como mencionamos anteriormente, los primeros *Homo* incluyeron la carne en su dieta, mejoraron su proceso de asimilación de sustancias nutrientes y energizantes y propiciaron la dinámica evolutiva que comenzó a reducir la porción de tubo digestivo innecesario –por el menor consumo de vegetales– en favor de un incremento encefálico que resultaba imprescindible para poder gestionar eficazmente la progresiva complejidad de su organización social. A su vez, el incremento de tamaño de los grupos sociales y la casi infinita multiplicidad de relaciones posibles entre sus miembros supuso también otro factor primordial para poder justificar y explicar el incremento de la inteligencia y de su soporte cerebral²⁷.

Esta vía evolutiva debería haber conllevado también una transformación del aparato masticador de esos primeros hombres en un sentido inverso al proceso que se había dado en los australopitecos y parántropos, eso es reduciendo la masa muscular de las mandíbulas y el tamaño y grueso de la corona de los molares –puesto que ya no hacía falta la fuerza, superficie y capa de esmalte protector indispensables para *moler* vegetales duros– y favoreciendo un aumento del tamaño y filo de los caninos –instrumentos básicos en una dieta carnívora–, pero sin embargo, aunque se dio lo primero, no hizo

²⁶ Cfr. Aiello, L. y Wheeler, P. (1995). «Brains and guts in human and primate evolution: the expensive organ hypothesis.» *Current Anthropology* (36), pp. 199-221.

²⁷ El cerebro de los mamíferos que viven en grupos de organización compleja está relativamente más desarrollado que el de los que lo hacen en grupos más simples o presentan hábitos solitarios. En los primates, el tamaño relativo del neocórtex respecto al resto de la masa encefálica está en función directa de la mayor o menor dimensión de los grupos sociales en los que habita y se desarrolla cada especie. Cfr. Aiello, L. y Dunbar, R. (1993). «Neocortex size, group size, and the evolution of language.» *Current Anthropology* (34), pp. 184-193.

falta lo segundo. Los *Homo* no precisaron desarrollar sus caninos porque, como vimos, hace 2,5 millones de años ya habían inventado la primera industria lítica y las lascas que producían podían sustituir con ventaja a los caninos más afilados.

Después de todo, parece que el viejo aserto que proclama que los humanos solemos pensar más con el estómago que con la cabeza no andaba demasiado desencaminado. De todos modos, Aiello y Wheeler han puesto mucho énfasis en destacar que una disminución del tubo digestivo no implica necesariamente un incremento de la inteligencia, aunque fue indispensable esa reducción —y cambiar de dieta— para poder aspirar a una mayor masa encefálica. Recordemos también, de paso, que a un cerebro mayor no le corresponde siempre una inteligencia superior ya que ésta no depende del tamaño absoluto del encéfalo sino de la relación que se establece entre éste y el tamaño corporal de su propietario, es lo que se conoce como índice o grado de encefalización (el del hombre, por ejemplo, es alrededor de un 140% superior al de un chimpancé).

El siguiente paso evolutivo lo dio el *Homo ergaster*, poblador del este y sur de África entre hace 1,8 a 1,4 millones de años. Con un aspecto que ya era bastante moderno, su rostro presentaba la nariz salida característica de los humanos, la proporción de su cuerpo era parecida a la nuestra, su estatura de adulto se estima en torno a los 180 centímetros, y su capacidad craneal promedio —829 cc, con 805 gr de encéfalo— había protagonizado un rápido y notable aumento respecto a sus predecesores. A la mano del *Homo ergaster* se debe una novedosa manera de trabajar la piedra conocida como Achelense (o Modo 2), caracterizada por tallar las lascas por ambas caras (bifaces), dando lugar a hachas de mano y hendedores que ya presentaban formas estándar y permitían un uso notablemente eficaz²⁸.

Las crías del *Homo ergaster* nacían en un estado de madurez e indefensión aproximadamente igual al de nuestros bebés y, dado que su proceso de crecimiento era también lento, debían de requerir muchos cuidados, limitando así los desplazamientos de las hembras y su posibilidad de alimentarse por sí mismas. Esa pérdida de *autonomía* con respecto a los homínidos les tuvo que obligar a conformar estructuras sociales de creciente complejidad, basadas en la colaboración entre grupos de machos y hembras y en un reparto sexual de funciones, como única posibilidad para poder sobrevivir como especie. En consecuencia, la mayor relación y dependencia forjada entre los sujetos dentro del grupo —que necesariamente debió de impulsar el desarrollo y mejora de los mecanismos de comunicación, análisis, toma de decisiones, etc.— y la creciente dificultad para obtener el alimento deseado —que llevó a aguzar el ingenio— desembocaron finalmente en una superior organización cerebral.

²⁸ Hasta la fecha, las piezas más antiguas de industria Achelense que se conocen datan de hace 1,6 millones de años y se encontraron en un yacimiento de Olduvai (Tanzania), zona que ya había dado su nombre a la industria Modo 1 o Olduvayense.

En este punto de nuestra historia se alcanzaron las características primordiales de las expresiones físicas, culturales y sociales que resultarán esenciales para el ser humano: el gran desarrollo encefálico –que presentaba ya zonas especializadas para posibilitar el lenguaje articulado– incrementó la inteligencia y las facultades asociadas a la lateralización de los dos hemisferios cerebrales y a la mejora estructural del lóbulo frontal; el perfeccionamiento de la habilidad para fabricar instrumentos de piedra de manera sistemática y creativa no sólo mejoró la calidad de vida sino que posibilitó que se conformara definitivamente la dentadura moderna adaptada a la dieta omnívora; el cambio de alimentación llevó a desarrollar una rudimentaria economía mixta basada en la recolección de vegetales y carroñas animales y en la caza de animales pequeños; las nuevas capacidades permitieron entablar una relación verdaderamente consciente con el entorno y se comenzó a incidir en él a través de la organización de espacios específicos para vivir, trabajar la piedra o descuartizar animales; todo lo anterior, en definitiva, sentó los rudimentos de una vida social intensa alrededor de núcleos familiares que cooperaban en las actividades de supervivencia y en el cuidado de la prole, lo que a su vez forzó desarrollos psicosociales progresivos. Con el *Homo habilis*, pero fundamentalmente con el *Homo ergaster*, la humanidad propiamente dicha inició su despegue.

El desarrollo de esta rama de los humanos resulta tanto más contrastado si tenemos en cuenta las limitadas capacidades que persistieron en sus primos y vecinos, los parántropos, con quienes convivieron durante casi un millón y medio de años en el África meridional. Del *Homo ergaster* surgieron dos caminos evolutivos, uno que llevó al camino sin salida del *Homo erectus* y otro que prosperó hacia el *Homo antecessor*, antepasado directo del hombre moderno.

El *Homo erectus* vivió entre hace unos 1,2 y 0,2 millones de años y muy probablemente evolucionó desde el *Homo ergaster*, con quien guardaba un notable parecido físico aunque mantenía suficientes diferencias morfológicas como para ser considerado una especie distinta. Presentaba una capacidad craneal de entre 800 y 1.250 cc, con un promedio para la especie de 1.025 cc –con 995 gr de encéfalo– y hace algo más de un millón de años ya se había extendido desde su África natal hasta China y el sudeste asiático continental e insular.

Dado que algunos expertos clasifican también como *Homo erectus* a los ejemplares africanos de hace entre 1,8 y 1,4 m.a. que hoy son considerados más bien como miembros del *Homo ergaster*, es corriente que se confundan ambas especies y que se atribuya a la primera méritos de la segunda. Así, en muchos textos se considera que el *Homo erectus* fue el autor del estilo de trabajar la piedra conocido como Achelense, el descubridor de la simetría, el inventor del hacha de mano, etc., adelantos todos ellos que, como vimos, cabe

adjudicar a su antecesor el *Homo ergaster* aunque, obviamente, como especie posterior mejoró los logros de sus parientes más primitivos.

En cualquier caso, el *Homo erectus*, que tenía mayor capacidad craneal, ingenio, fortaleza corporal y longitud de piernas que sus antepasados, se hizo acreedor de méritos tan fundamentales para nuestra historia como el dominio de la técnica del fuego y la puesta en marcha de la primera gran colonización del planeta. Pertrechado con sus polivalentes hachas de mano (un instrumento básico para la supervivencia hasta hace unos pocos miles de años), el *Homo erectus*, convertido ya en un eficiente cazador-recolector, fue capaz de vestirse con pieles, construir refugios, etc., ventajas que sin duda le capacitaron para emprender largas migraciones desde sus zonas tropicales africanas originarias: se desplazó hacia el norte, instalándose en el Levante (franja costera de Siria, Líbano e Israel), pasó hacia Arabia e Irán, y ocupó muy tempranamente parte de Europa y toda Asia, desde el Cáucaso hasta China y Java. Ese hombre era ya tan competitivo y capaz de adaptarse a su entorno que logró sobrevivir a las duras condiciones climáticas y ecológicas que se derivaron de una docena de períodos glaciares (muy fríos) e interglaciares (cálidos) que se alternaron por todo el hemisferio septentrional durante los últimos dos millones de años.

Lograr dominar la técnica del fuego resultó un paso gigantesco para la supervivencia y la evolución de la especie; en África probablemente comenzó a controlarse hace cerca de 1 m.a., en Asia hace entre 700.000 y 460.000 años²⁹ y en Europa hace entre 750.000 y 200.000 años, aunque parece que el uso metódico de la técnica del fuego no se generalizó hasta hace algo menos de 200.000 años. El fuego permitió protegerse de los animales carnívoros y del frío, posibilitando la exploración y explotación de casi todos los territorios del mundo, llegando hace más de un millón de años hasta los confines de Asia, como ya se dijo³⁰. La cocción de los alimentos animales y vegetales facilitó su masticación, digestión y asimilación, aumentando su capacidad nutritiva y contribuyendo a mejorar la dieta, con todo lo que ello implica en favor de un desarrollo más sano y equilibrado del organismo humano.

Por otra parte, el fuego, que requería una atención constante para evitar su extinción y aportaba calor y seguridad, sirvió también para aglutinar a los grupos familiares alrededor de la hoguera, forjando así un hábito fundamental para fortalecer los vínculos sociales y creando un espacio inmejorable para elaborar cultura; no por casualidad se atribuye al *Homo erectus* un cierto sentido estético y el uso de colorantes con fines rituales. Muchos

²⁹ La primera prueba indiscutible de uso controlado del fuego tiene unos 460.000 años de antigüedad y se encontró en la inmensa cueva (175 x 50 m.) de piedra caliza de Chukutien, situada al oeste de Pekín, en la China septentrional. En ese emplazamiento, habitado por el *Homo erectus* desde hace unos 700.000 años hasta hace alrededor de unos 200.000 años, se descubrieron cenizas y piedras y huesos quemados acumulados en capas estratificadas que alcanzaban los seis metros de profundidad; un recuerdo imperecedero de los fuegos que, durante muchísimos milenios, sirvieron a las necesidades vitales de los sucesivos ocupantes de ese refugio.

³⁰ La colonización de Australia y América del Norte no se produjo hasta hace unos 55.000 y 13.000 años respectivamente.

milenarios después, con el *Homo sapiens*, el fuego sería testigo directo de la creación de los mitos y ritos básicos que han moldeado nuestra psique colectiva hasta el día de hoy.

Aunque el *Homo erectus* —como el *Homo habilis* y el *Homo ergaster*—, tal como veremos en el capítulo siguiente, poseía un aparato fonador parecido al nuestro, su lenguaje debió de ser muy rudimentario, pero ello no fue óbice para que lograra conformar grupos sociales altamente cohesionados que compartían recursos, colaboraban en la adquisición de alimentos, crianza de los hijos y protección de los débiles o enfermos y, en general, fueron capaces de coordinar estrategias de supervivencia grupales que les permitieron llevar una vida nómada con las máximas garantías de éxito posibles. En cualquier caso, con lenguaje o sin él, la moderna etología ha demostrado que basta con poseer algunos sonidos y gestos codificados para estar en condiciones de poder controlar estructuras sociales complejas y estar capacitado para poder coordinar complicadas maniobras de caza o de defensa.

Hasta hace muy poco, la rama del *Homo erectus* conducía hacia el hombre moderno, pero las relaciones filogenéticas del árbol humano tuvieron que modificarse en 1997, cuando el equipo de científicos españoles que dirige las excavaciones de los ricos yacimientos cársticos de la Sierra de Atapuerca (Burgos) presentó en sociedad al *Homo antecessor*, cuyos restos habían sido descubiertos tres años antes. La nueva especie³¹, que vivió hace entre 0,9 y 0,78 m.a., le arrebató el título de europeo más viejo al *Homo heidelbergensis* (0,5 a 0,23 m.a.) y relegó al *Homo erectus* a ser visto como una rama evolutiva que se agotó en sí misma tras extenderse por medio mundo, mientras que de su tronco brotaron las ramas que llevaron a los neandertales y al hombre moderno actual.

El *Homo antecessor* se originó en África a partir del *Homo ergaster* y penetró en Europa hace alrededor de un millón de años. Los habitantes de Atapuerca probablemente llegaron a España desde Asia, después de haber cruzado toda la región centroeuropea. Eran altos y fuertes, con un rostro de facciones intermedias entre los neandertales y el hombre moderno —por algo es su ancestro común—, presentaban una capacidad craneal algo superior a los 1.000 cc —entre 1.125 y 1.390 cc— y su tecnología lítica era muy primitiva: tallaban sus instrumentos de piedra con el estilo Olduvayense (Modo 1) propio de los primeros *Homo*, cuando en África oriental ya se empleaba el Achelense (Modo 2) desde al menos 800.000 años antes. Se conoce todavía muy poco sobre las costumbres de esta especie tan importante para comprender nuestros cambios evolutivos más recientes.

Un dato, sin embargo, resulta tan curioso como importante. Hasta hoy se había creído que los rasgos de la cara moderna eran una evolución reciente, pero el equipo científico de Atapuerca, basándose en el cráneo del «Niño de la Gran Dolina» —que tiene un frontal primitivo con una cara moderna— y en los restos fósiles de sus congéneres adultos —cuya

³¹ Descubierta por los científicos José María Bermúdez de Castro, Juan Luis Arsuaga, Eudald Carbonell, Antonio Rosas, Ignacio Martínez y Marina Mosquera.

cara, durante el desarrollo, crecía hasta hacerse muy grande y robusta y también más hinchada por la expansión de los senos maxilares —, ha llegado a una conclusión de gran trascendencia:

«Muchos cientos de miles de años después, nuestros antepasados directos experimentaron una expansión cerebral que modificó la estructura del neurocráneo, y una reducción del aparato masticador, que afecta a la cara, la: mandíbula y los dientes. Éstos son los dos rasgos craneales que nos singularizan. La expansión cerebral supuso una reorganización bastante completa del neurocráneo junto con un cambio muy apreciable en su forma, pero la reducción del aparato masticador se llevó a cabo de la manera más sencilla posible: el esqueleto facial no se desarrolla completamente y mantiene un aspecto infantil.

O dicho de otra manera, nuestra cara de adultos es como la de los niños de nuestros antepasados.»³²

Mientras en Europa el *Homo antecessor* daba origen al *Homo heidelbergensis* (0,5 a 0,23 m.a.) y al *Homo neanderthalensis* (0,23 a 0,03 m.a.) —los restos hallados en la Sima de los Huesos de Atapuerca, datados en unos 300.000 años, son claramente preneandertales—, en África, los congéneres de ese mismo *Homo antecessor* evolucionaron hacia el *Homo rhodesiensis* (0,5 a 0,03 m.a.) y, finalmente hace unos 40.000 años, entraron en la historia como *Homo sapiens*, eso es, el hombre moderno actual que, desde su cuna africana, se extendió por todo el mundo y, hace algo más de 25.000 años, acabó sustituyendo al resto especies de *Homo* que todavía existían en esos días.

Los neandertales vivieron y evolucionaron en Europa hace entre 230.000 (los ejemplares más arcaicos) y 30.000 años. Sobre esos primos cercanos nuestros se ha especulado mucho, pero no siempre en la buena dirección. Desde el descubrimiento de su primer fósil reconocido, en 1856, en el valle alemán de Neander, se les pintó como los *clásicos* «hombres de las cavernas», salvajes, simiescos, escasamente inteligentes, incapaces de hablar, etc., pero la realidad fue bien distinta. Eran de estatura media —170 cm los varones y 160 cm las mujeres como promedio—, con rasgos faciales toscos y piernas proporcionalmente algo más cortas que las nuestras; su constitución era muy robusta y estaban dotados de una extraordinaria musculatura que les convierte en los humanos más fuertes que han existido. Su capacidad craneal era muy elevada —entre 1.350 y 1.723 ce—, superior a la del hombre moderno actual —cuyo promedio es de 1.350 ce frente a los 1.536 ce de los neandertales—, aunque su índice de encefalización era inferior al nuestro. Estaban dotados para el lenguaje, aunque se desconoce su grado de evolución, y debían de tener muy limitada o nula capacidad para formular expresiones abstractas, una tremenda ventaja propia del hombre moderno.

³² Cfr. Arsuaga J. L. y Martínez, I. (1998). *Op. cit.*, p. 238.

El nivel cultural de los neandertales fue relativamente elevado. Usaban el fuego de forma sistemática, tenían una buena tecnología —denominada Musteriense o Modo 3— para producir herramientas variadas de piedra, hueso y madera³³; eran hábiles recolectores y cazadores, que llevaban una existencia estrechamente ligada a los desplazamientos de los animales objeto de sus cacerías (ciervos, renos, bisontes, mamuts, osos de las cavernas y otros mamíferos); tenían sentido de la estética y usaban adornos; eran solidarios y cuidaban a sus enfermos; y, a juzgar por los restos de sus enterramientos con ritual —los más antiguos que se conocen—, manifestaban ya algún tipo de creencia en el *más allá* y/o en la supervivencia *postmortem*.

Desde sus territorios europeos de origen, los neandertales se desplazaron hacia Asia Central —su rastro se ha encontrado, por ejemplo, en Uzbekistán— y Próximo Oriente —en donde se han localizado yacimientos tan importantes como los de Shanidar (Irak), Dederiyeh (Siria), o Tabun, Amud y Kebara (Palestina)—. En esta última región fue donde, por primera vez, los neandertales cruzaron sus vidas y destino con el *Homo sapiens*, que hizo el camino inverso en su proceso de expansión, penetrando en Europa tras remontar las costas orientales del Mediterráneo, atravesando la Anatolia y las regiones que bordean el mar Negro.

La humanidad actual —ver cuadro 1— evolucionó desde la línea del *Homo rodhensiensis* africano (0,5 a 0,03 m.a.). Hace entre 120.000 y 90.000 años, los primeros humanos modernos arcaicos poblaban una vasta extensión que iba desde Sudáfrica al Próximo Oriente; más tarde —hace cerca de 70.000 años— se instalaron en el norte de África; hace unos 55.000 años ya habían llegado a Australia ayudándose de algún tipo de navegación; hace poco más de 40.000 años penetraron en Europa.

Los primeros hombres modernos del Próximo Oriente empleaban la técnica Alusteriense (Modo 3) —la misma de los neandertales y, también, la de los primeros australianos—, pero hace unos 45.000 años, en esa misma región, apareció el Auriñaciense (Modo 4), una tecnología más sofisticada que difundieron por Europa a medida que comenzaron a colonizarla. Curiosamente, en esa misma zona del Próximo Oriente, hace unos siete milenios, florecieron las culturas que darían origen a nuestra civilización occidental. A lo largo de su expansión, el hombre moderno acabó reemplazando en todo el mundo a las poblaciones anteriores de *Homo erectus* (en Asia) y *Homo neanderthalensis* (en Europa), que se extinguieron tras algunos milenios de convivencia con su nuevo y *sabio* primo. El planeta y la Historia habían caído definitivamente en manos del *Homo sapiens*.

³³ Hace alrededor de 35.000 años, en algunas zonas europeas, el estilo Musteriense de los neandertales —que se había originado en África hace unos 300.000 años y llegó a Europa de forma todavía desconocida— se sofisticó adoptando la forma denominada Chatelperroniense, que es una tecnología intermedia entre el Modo 3 de esa especie y el Modo 4 o Auriñaciense aportado por el hombre moderno a su llegada al continente europeo hace poco más de 40.000 años.

En un sentido nada metafórico, ya podemos comenzar a pensar en esos activos colonizadores como parte de nuestra familia; fueron nuestros primeros *abuelos* de verdad, los auténticos Adán y Eva de la humanidad actual. Nunca podremos conocer quiénes y cómo eran realmente esos hombres y mujeres, pero los avances en el campo de la investigación genética nos han abierto una ventana formidable hacia aquellas gentes.

Hace poco más de una década que comenzaron los estudios del ADN nuclear humano en relación con nuestro origen evolutivo y los resultados obtenidos por investigaciones muy diversas son sustancialmente coincidentes. Uno de los primeros trabajos en este campo, realizado en 1986 por el equipo de James Wainscoat, concluyó que todas las poblaciones humanas actuales procedían de un grupo africano de unos 600 sujetos que vivió hace unos 100.000 años. Dos años después, el equipo de Luigi Cavalli-Sforza, tras analizar la distribución de 120 marcadores genéticos en 42 poblaciones actuales, llegó a la misma conclusión que Wainscoat³⁴.

Rebecca Cann, Mark Stoneking y Allan Wilson, en 1987, tomando como base el ADN mitocondrial –que, entre otras características, se transmite solamente desde el óvulo materno, de forma matrilineal–, analizaron el procedente de 147 personas –integrantes de grupos humanos diferenciados: caucásicos, asiáticos, africanos y aborígenes australianos y de Nueva Guinea– y concluyeron que el origen de dicho ADN mitocondrial, que es tanto como decir el de toda la humanidad actual, era una mujer que vivió en África hace unos 200.000 años³⁵.

Todos los estudios que se han ocupado de la herencia genética por vía paterna, basándose en el cromosoma Y también apuntan que la humanidad actual procede de un varón africano de hace entre 200.000 y 100.000 años. A principios de 1995, científicos de Yale y de otras universidades afirmaron que el *Homo sapiens* descendía de un pequeño grupo de varones que vivieron en África hace entre 180.000 y 160.000 años. En noviembre de ese mismo año, la prestigiosa revista *Nature* se hacía eco de una investigación de Michael Hammer, de la Universidad de Tucson (Arizona, USA), que afirmaba que el cromosoma Y –que se transmite únicamente de padre a hijo– de toda la humanidad actual procede de un solo varón, un *Adán* ancestral, que vivió hace unos 188.000 años en África. Afinando más, el equipo de Michael Hammer, en un trabajo posterior, detectó que el colectivo actual que presenta más *haplotipos* primitivos es el de los bosquimanos³⁶.

³⁴ Cfr. Cavalli-Sforza, L. (1992). «Genes, pueblos y lenguas.» *Investigación y Ciencia* (184), pp. 4-11.

³⁵ Cfr. Cann, R., Stoneking, M. y Wilson, A. (1987). «Mitochondrial DNA and human evolution.» *Sature* (325), pp. 31-36. Un libro divulgativo muy interesante, que recoge esta y otras muchas investigaciones similares emprendidas desde la biología molecular, es: Brown, M. H. (1990). *En busca de Eva*. Barcelona: Planeta.

³⁶ Cfr. Hammer, M. y Zegura, S. (1996). «The role of the Y chromosome in human evolutionary studies.» *Evolutionary Anthropology* (5), pp. 116-134.

Por otra parte, muchas de esas investigaciones evidencian que hubo como mínimo dos grupos distintos de colonizadores procedentes de África: el primero dejó ese continente hace más de 50.000 años y se extendió por Asia y Australia, el segundo grupo ocupó Europa en fecha posterior. Ambas deducciones por vía genética coinciden con los conocimientos arqueológicos y paleontológicos que se tienen actualmente.

Otro trabajo, publicado en 1994 por un equipo internacional de expertos en genética³⁷, al analizar la variabilidad de unos genes específicos del cromosoma 6, determinó que la oleada inicial de colonizadores que salieron de África tuvo que ser necesariamente mayor de 500 sujetos, siendo muy probable que rondasen los 10.000 individuos.

Nunca tan pocos lograron tanto y tan *rápido*: la población mundial de hace 1,8 m.a. se estima en unos 400.000 sujetos; hace un millón de años se había doblado; hace cien mil años andaba por 1.200.000; hace 35.000 años, en plena época del *Homo sapiens*, la humanidad contaba con unos 6.000.000 de ejemplares; hace 10.000 años, cuando el hombre comenzó su actividad agrícola y ganadera, los habitantes serían unos 8.000.000; muy poco después, hace 6.000 años, la humanidad ya contaba 86.000.000 de personas... Desde entonces su desarrollo ha sido imparable³⁸.

Hoy, gracias a ese puñado de hombres y mujeres que dejaron África, somos ya 6.000.000.000 de habitantes en el planeta (es decir, una segura amenaza de desastre ecológico, dicho sea de paso)³⁹.

Aunque ni el propio Yahvé pudo llegar a imaginárselo, se ha hecho realidad el mandato que los redactores bíblicos, allá por el año 970 a.C., pusieron en su boca cuando se le supone que andaba atareado acabando su *creación* del mundo: «Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, y los creó macho y hembra; y los bendijo Dios, diciéndoles: "Procread y multiplicaos, y henchid la tierra; sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra."» (*Gen 1,27-28*).

En fin, retomando el hilo de nuestros ancestros, baste por ahora recordar que en esos días la división del trabajo comunal en función de los géneros —que ya había comenzado en alguna medida con el *Homo habilis*— estaba muy desarrollada; así, mientras que la caza de grandes mamíferos (ciervos, renos, cabras montesas, mamuts, osos y demás fauna septentrional) era realizada prioritariamente por los varones, las mujeres se encargaban de

³⁷ Cfr. Klein, J., Takahata, N. y Ayala, F. J. (1994). «Polimorfismo del MHC y origen del hombre.» *Investigación y Ciencia* (215), pp. 14-19.

³⁸ Cfr. Facchini, F. (1990). *El origen del hombre*. Madrid: Aguilar.p. 158.

³⁹ En el año 1950 éramos 2.800 millones de habitantes en el planeta; sólo cien años después, en el 2050, la población esperada, según el ritmo de crecimiento actual, será de 9.400 millones [Cfr. *Estado de la Población Mundial, 1998* del Fondo de Población de las Naciones Unidas]. Este planeta no aguantará tal exceso de depredación, así de simple. Si no se produce un giro radical en la evolución de las culturas humanas actuales, muchos lectores de este libro tendrán el dudoso privilegio de asistir en directo al forzoso declive de nuestra especie, que, como ya he escrito en diferentes ocasiones, está condenada a morir de éxito.

recolectar productos vegetales –precedente de la agricultura, nacida hace unos 11.000 años–, de cazar animales pequeños y del cuidado de la prole. Los clanes o grupos que convivían empezaron a crecer gracias a una mejor organización social y, desde hace unos 30.000 años –tal como muestra su arte parietal y mobiliario, del que nos ocuparemos en el capítulo 3–, las creencias, manifestaciones artísticas y rituales de esos antepasados fueron ganando progresivamente en complejidad, belleza y contenido simbólico, aspectos que demuestran la presencia de un elevado grado de capacidad para el pensamiento abstracto, una facultad exclusivamente humana que resulta absolutamente central a los efectos de este estudio.

En cuatro millones de años de evolución, la masa encefálica del ser humano se triplicó, pasando desde los 426 gr que pesaba, como promedio, el encéfalo de los australopitecos, a los 1.300 gr del *Homo sapiens*. El aumento del cerebro, tal como afirma Fiorenzo Facchini «está acompañado de un desarrollo de la cultura en el *Homo habilis* y en el *Homo erectus*: en concreto las distintas técnicas en los trabajos en piedra, la organización social y probablemente el lenguaje articulado parecen perfeccionarse y aumentar en correlación con estructuras cerebrales más desarrolladas. Se podría pensar, por lo tanto, que la selección natural ha favorecido a los sujetos que presentaban una mayor capacidad para la fabricación de utensilios y la elaboración de mensajes, así como para la comunicación social, estando mejor dotados en el plano cerebral. La cultura habría representado un factor catalítico, es decir, de aceleración en el desarrollo cerebral»⁴⁰.

Somos producto de nuestra propia cultura, ciertamente, pero no sólo de ella. El azar, el clima, los desastres geológicos y las malformaciones orgánicas pueden reclamar para sí, con toda la razón, un papel fundamental, necesario y decisivo en la gestación de nuestra estirpe. Sin tener que remontarnos al *Big bang*, ni a la acción de la luz polarizada circular que, hace casi 4.000 millones de años, *dirigió* la formación de los aminoácidos levógiros que componen todos los organismos vivos, veamos ahora algunos de los factores que protagonizaron el largo y lento proceso de *creación* del ser humano:

- Hace 65 millones de años una catástrofe hizo desaparecer a los dinosaurios y gracias a ello pudieron medrar unos pequeños mamíferos, tipo musarañas, denominados *Purgatorias*; esos prosimios evolucionaron en muchas direcciones dando lugar a los Aplorrinos, Simiformes, Platirrinos y Catarrinos; de esos últimos simios de hace 35 millones de años derivaron los Homínidos, como el *Aegyptopithecus*. La extinción de los dinosaurios, por tanto, nos abrió a nosotros la posibilidad de existir.

- A finales del Mioceno (24 a 5 m.a.), al hundirse una parte de la corteza terrestre entre dos fallas paralelas, se formó el valle del Rift, cuna de la hominización. Hace entre 8

⁴⁰ Cfr. Facchini, F. (1990). *Op. at.*, p. 141.

y 6 millones de años, en el África oriental, un descenso de la concentración de CO₂ (dióxido de carbono) en la atmósfera propició la expansión de ecosistemas abiertos en detrimento de los bosques. Hace entre 7 y 4,5 millones de años, las consecuencias ecológicas del cambio climático potenciado por el Rift africano determinaron que en la línea descendiente del *Procónsul* se produjera la separación evolutiva de los dos troncos básicos que llevarían hacia los primates antropomorfos africanos (en el oeste del Rift, lluvioso y boscoso) y los homínidos (en el este del Rift, árido y abierto).

- Una casual anomalía cromosómica (que hizo pasar de 48 a 46 cromosomas) forzó la evolución de los *Kenyapithecus* hacia las formas de los *Australopithecus*.

- Una malformación que afectó a la orientación del ala ilíaca de un australopitécido cambió la estructura ósea de la cadera y forzó cambios esqueléticos progresivos. Comenzaba así el *milagro* de la bipedación. Los homínidos lograron la postura erecta.

- La bipedestación, al liberar las extremidades superiores, permitió el desarrollo de la mano humana, un instrumento de tanta complejidad y precisión que necesitó desarrollar nuevas estructuras cerebrales. El incremento de estímulos visuales y táctiles asociados al bipedismo también pudo contribuir al desarrollo cerebral.

- Hace entre 2,8 y 1 millones de años la glaciación que enfrió el Atlántico norte repercutió en el régimen de monzones de verano del continente africano, y el cambio climático que se derivó hizo desaparecer al *Australopithecus africanus*, de vida básicamente forestal, mientras que la selección natural favoreció la aparición y extensión de especies adaptadas a los espacios abiertos como los parántropos y los primeros representantes del linaje humano.

- A partir de la aparición del *Homo*, por culpa del estrechamiento del canal del parto que se derivó de la modificación de la pelvis para lograr la postura erecta, las crías comenzaron a nacer en un estado de desarrollo más inmaduro que las de sus predecesores, y eso forzó relaciones de protección y colaboración entre los sujetos, para asegurar su supervivencia, que repercutieron necesariamente en la mejora estructural del lóbulo frontal cerebral y, al precisar mejorar la comunicación grupal, acabarían dando lugar a las áreas cerebrales encargadas del lenguaje. Esa pérdida de autonomía con respecto a los homínidos obligó a conformar estructuras sociales de creciente complejidad y la mayor relación y dependencia forjada entre los sujetos dentro del grupo impulsó una superior organización cerebral.

- Cuando el *Homo* se convirtió en omnívoro y comenzó a comer carne, necesitó recuperar los caninos que había perdido durante su evolución y para reemplazar su función tuvo que elaborar filos cortantes mediante la talla de piedras. O viceversa. Quedaba inaugurada así la primera cultura e industria humana.

• Gracias al consumo de carne, los humanos pudieron reducir progresivamente el tubo digestivo, rebajando el gasto energético, con lo que fue posible incrementar el tamaño del cerebro en la misma proporción, llegando mucho más lejos de lo que era orgánicamente posible; manteniéndose dentro de la tasa metabólica basal de nuestra especie – que no puede ampliarse – esa ingeniosa pirueta biológica aportó un mejor *motor* sin coste adicional de energía. Es lo que en informática se conoce como *optimizar el sistema*.

• Hace unos 800.000 años los niños del *Homo antecessor* ya tenían un rostro con facciones similares a las nuestras; en algún momento de la evolución ese modelo de cráneo dejó de transformarse cuando se hacía adulto ya que los cambios medioambientales y alimentarios volvieron innecesario el desarrollo óseo anterior. Así nos quedamos de hermosos, con la cara de niños de nuestros ancestros.

Después de reflexionar sobre lo apuntado en este capítulo quizá podamos intentar contestar a la pregunta que le da título: ¿qué hacía Dios mientras el ser humano, durante su evolución, se las tuvo que apañar completamente solo para *crearse* a sí mismo? En el hipotético caso de que existiese algún tipo de dios, resulta indiscutible que no tuvo nada que ver con la aparición y el desarrollo de los humanos, ni tampoco se ocupó un solo instante de nuestro largo calvario de más de cuatro millones de años. La paleontología resulta infinitamente más adecuada que la teología cuando se aspira a concretar esa potencia denominada «Dios».

La bella y esperanzadora metáfora que encierra la más famosa de las citas bíblicas: «Díjose entonces Dios: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza"» (*Gen 1,26*), no concuerda con la realidad de los hechos. No sólo el ser humano tuvo que crearse a sí mismo a su propia imagen y semejanza sino que, a más abundamiento, también acabó creando a Dios tomándose a sí mismo por modelo.

Todo lo humano, estemos orgullosos de ello o no, lo comprendamos o no, es obra y responsabilidad nuestra y lo divino, tal como veremos a lo largo de este libro, también.

2

«En el principio existía la Palabra»: la adquisición del lenguaje permitió acceder a la facultad de crear (c. 1.800.000 a 35.000 años)

Hemos visto ya cómo el *Homo habilis* comenzó a fabricar instrumentos rudimentarios y a organizar su espacio vital hace unos dos millones de años; cómo su sucesor, el *Homo ergaster*, hace algo más de millón y medio de años perfeccionó las técnicas para tallar la piedra creando el estilo Achelense; o cómo el *Homo erectus* organizó formas de vivir y de cazar más complejas, utilizó un notable sentido estético y decorativo en sus obras, controló el fuego, se cubrió con vestidos y construyó refugios... y todo ello tuvo que poder transmitirse de un individuo a otro, de comunidad en comunidad y de una generación a la siguiente. Hoy nos resultaría muy fácil hacer todo eso porque disponemos del lenguaje verbal y escrito, pero nuestros antepasados de esos días no disponían de escritura y su lenguaje verbal, si lo tenían, debió de ser muy limitado.

A este respecto, algunos investigadores sostienen que la tecnología del *Homo habilis* demuestra la existencia de algún tipo de lenguaje, ya que sin él no hubiese sido posible la transmisión de las enseñanzas para fabricar utensilios de piedra, o la coordinación de las estructuras sociales en que vivía, pero, tal como nos enseñan las investigaciones realizadas en diversidad de grupos animales —particularmente de primates, pero muy especialmente en las de chimpancés—, basta con poseer una gama de sonidos y gestos codificados para poder controlar perfectamente estructuras sociales muy complejas, coordinar maniobras grupales de caza y/o de defensa y transmitir a las generaciones siguientes los conocimientos y descubrimientos nuevos (como, por ejemplo, el uso de instrumentos; en la actualidad se están realizando investigaciones en este campo observando algunas comunidades de chimpancés, nutrias y pájaros que han aprendido recientemente a servirse de una forma novedosa de ciertos utensilios que les permiten acceder a alimentos que antaño les resultaban muy difíciles o imposibles de conseguir).

Los estudios realizados con los restos craneales de especímenes de *Homo habilis* muestran que en ellos ya existía un cierto desarrollo de las áreas cerebrales de Broca (que controla los músculos necesarios para la fonación) y de Wernicke (relacionada con la comprensión de los sonidos y las palabras), dos aspectos muy notables que si bien no demuestran en absoluto que ese homínido hablase, sí muestran al menos que las bases neurológicas para el lenguaje se desarrollaron hace unos dos millones de años.

En cualquier caso, para que el lenguaje humano sea posible deben existir previamente tres requisitos: estructura anatómica de la fonación, centros nerviosos para la regulación del sonido y centros de integración entre los sonidos y los símbolos.

La fonación, en el ser humano, resulta posible gracias al descenso de la laringe –que incrementa la distancia entre la epiglotis y el paladar blando, aumentando la caja de resonancia de los sonidos producidos por las cuerdas vocales– y a una determinada forma y movilidad de la lengua. Desde el punto de vista fisiológico, el descenso de la laringe va acompañado de una flexión de la base del cráneo que, al aplastarse, pasa a formar un ángulo obtuso abierto hacia arriba. Esta adaptación anatómica no existe aún en el momento del nacimiento, sino que se forma en los primeros años de vida y se completa dentro del décimo año. Durante los primeros meses de vida nuestro tracto vocal es aún bastante similar al de los mamíferos, luego se parece al de los chimpancés y finalmente adquiere la estructura típicamente humana.

Según los expertos⁴¹, el examen de la base craneal de los australopitecos y parántropos muestra que esos homínidos no habían realizado todavía dicha adaptación anatómica. En cambio, la revisión de los cráneos mejor conservados de *Homo habilis* (1,9 a 1,6 m.a.), *Homo ergaster* (1,8 a 1,4 m.a.) y *Homo erectus* (1,2 a 0,2 m.a.) evidencian una notable flexión base craneal –menor que la lograda por el hombre moderno– que sugiere que esas especies ya poseían un aparato fonador comparable al nuestro, aunque incapaz de emitir algunos de los sonidos básicos del lenguaje moderno. Con todo, a pesar de que hace alrededor de 1,8 millones de años que se conformaron las estructuras anatómicas básicas para la fonación, parece que las estructuras respiratorias semejantes a las del hombre actual no llegaron a formarse hasta hace entre unos 400.000 y 300.000 años.

El tercer requisito para posibilitar el lenguaje humano, la existencia de centros de integración entre los sonidos y los símbolos, debió de tardar bastante más tiempo en desarrollarse por completo. Por lo que conocemos, cabe pensar que los humanos, en sus primeros estadios de evolución, durante el largo período del Paleolítico inferior (c. 2,5 a 0,1 m.a.), no estaban en condiciones de poder emitir más que una serie de sonidos o sílabas aptos para indicar o subrayar actos y hechos producidos en tiempo presente, pero que de ninguna manera podían servir para comunicar eso que hoy entendemos por ideas o conceptos.

Los *vocablos* de esa protolengua no debían de tener un significado estable –como ocurre con los vocabularios que conocemos–, no estaban asociados a una idea, sino que eran más bien exclamaciones conectadas directamente con la producción de un determinado suceso puntual que, a partir del contexto del hecho en sí y de los gestos, mímica y entonaciones que les acompañaban, adquirirían un significado –eso es capacidad comunicadora– ocasional y que sólo tenía sentido –posibilidad de ser comprendido– para los presentes en la escena del suceso.

⁴¹ Cfr. Laitman, J. y Heimbuch, R. (1982). «The basicranium of Plio-Pleistocene Hominids as an indicator for their upper respiratory system.» *American Journal Physiology and Anthropology* (59), pp. 323-343.

Los principios del lenguaje moderno debieron de adquirirse hace entre 400.000 y 300.000 años, cuando el ser humano alcanzó la conformación fisiológica necesaria para comenzar a producir el sonido de las vocales universales que caracterizan a nuestra especie, momento desde el cual estuvo ya en condiciones de poder construir una diversidad de combinaciones de sílabas –eso es palabras– para indicar los acontecimientos que le resultaban importantes para su existencia. Pero no debió de ocurrir hasta hace entre 100.000 y 35.000 años –quizá más cerca de esta segunda fecha que de la primera– que el ser humano empezase a asociar palabras entre sí para intentar expresar cosas diferentes de los sucesos tangibles y puntuales que le ocurrían en su presente. Fue entonces cuando, por obra del *Homo neanderthalensis* pero, muy especialmente, del *Homo sapiens*, se inició una nueva etapa para la utilización del lenguaje al cargarlo con una función simbólica. El proceso de desarrollo del lenguaje humano articulado había llegado así hasta el punto culminante que abrió las puertas al pensamiento lógico.

La adquisición de la función simbólica del lenguaje articulado expansionó la capacidad operativa del pensamiento y fue la clave para acelerar y perfeccionar los procesos de cohesión social, el desarrollo tecnológico, la exploración, conquista y explotación de nuevos territorios y entornos ecológicos... y para sustanciar la creación de los contenidos y significados nuevos que acabaron conformando los sistemas sociales, míticos y religiosos, eso es culturales, que han controlado nuestro desarrollo hasta el presente y lo harán durante todo el futuro que aún nos reste. La existencia y funciones de «Dios», como veremos, surgieron de este proceso.

Hemos señalado que el desarrollo del lenguaje llevó hasta el pensamiento lógico, pero ese proceso no fue ni lineal ni simple, sino todo lo contrario. El pensamiento crea relaciones, realiza funciones y resuelve problemas, pero su dinámica no es idéntica ni se corresponde de modo absoluto con la del lenguaje. Vista la evolución humana desde el *Homo habilis*, puede inferirse fácilmente que el despertar de la actividad del pensamiento no fue acompañado de un despliegue simultáneo de lenguaje.

Obviamente, no podemos conocer con certeza cómo adquirió y desarrolló el *Homo sapiens* sus habilidades para pensar y hablar, pero puede aportarnos mucha luz analizar, aunque sea de modo necesariamente esquemático, la manera en que se producen ambos procesos en los niños. Las aportaciones científicas de tres de las máximas autoridades en la materia, el psicólogo y lingüista Lev S. Vygotsky (1896-1934), el psicólogo y epistemólogo genético Jean Piaget (1896-1980) y el neuropsicólogo Alexander Románovich Luria (1902-1977), podrán ilustrarnos con todo rigor sobre algunas de las cuestiones básicas en este campo.

Tal como apunta Vygotsky en su obra póstuma, publicada poco después de su muerte, «en los animales, incluyendo a los antropoides cuyo lenguaje es fonéticamente semejante al humano, y cuyo intelecto es afín al del hombre, la palabra y el pensamiento no se

encuentran interrelacionados. Asimismo no cabe duda de que en el desarrollo del niño existe un período prelingüístico en el pensamiento y una fase preintelectual en el lenguaje. Pensamiento y palabra no se encuentran conectados por un vínculo primario. La conexión se origina, cambia y crece en el curso de su evolución. Sin embargo sería un error considerar el pensamiento y la palabra como dos procesos sin conexión que pueden ser paralelos o cruzarse en ciertos puntos influyéndose mecánicamente. La ausencia de un vínculo primario no implica que entre ellos sólo pueda formarse una conexión mecánica».⁴²

«Para adquirir el dominio del lenguaje externo —señala Vygotsky⁴³—, el niño arranca de una palabra, luego conecta dos o tres, un poco más tarde pasa de frases simples a otras más complicadas, y finalmente a un lenguaje coherente formado por una serie de oraciones; en otras palabras, va de una fracción al todo. En lo que respecta al significado, las primeras palabras de un niño cumplen el papel de una oración completa. Desde el punto de vista semántico los niños parten de la totalidad de un complejo significativo, y sólo más tarde comienzan a dominar las diferentes unidades semánticas —los significados de las palabras— y a dividir su pensamiento anterior indiferenciado en esas unidades. Los aspectos externos y semánticos del lenguaje se desarrollan en direcciones opuestas, uno va de lo particular a lo general, de la palabra a la frase, y el otro de lo general a lo particular, de la oración a la palabra.

»El pensamiento de un niño, debido justamente a que surge como un total borroso y amorfo, debe expresarse con una sola palabra. A medida que se torna más diferenciado se encuentra con más dificultades para expresarlo en palabras aisladas y construye un todo compuesto. Recíprocamente, el progreso lingüístico que se produce hasta llegar al total diferenciado de una oración ayuda a avanzar los pensamientos desde un total homogéneo hacia partes bien definidas. Pensamiento y palabra no están cortados por el mismo molde; en cierto sentido existen entre ellos más diferencias que semejanzas. La estructura del lenguaje no refleja simplemente la del pensamiento; es por eso que las palabras no pueden ser utilizadas por la inteligencia como si fueran ropas a medida. El pensamiento sufre muchos cambios al convertirse en lenguaje. No es una mera expresión lo que encuentra en el lenguaje, halla su realidad y su forma. Los procesos del desarrollo semántico y fonético constituyen en esencia uno solo, debido justamente a sus direcciones inversas.»

Los chimpancés en especial, pero también los gorilas, son capaces de aprender a comunicarse con los humanos mediante un lenguaje por señas y pueden designar objetos, hechos y actos por su nombre —el que nosotros le hemos dado en nuestro vocabulario— y

⁴² Cfr. Vygotsky, Lev S. (1984). *Pensamiento y lenguaje. Teoría del desarrollo cultural de las funciones psíquicas*. Buenos Aires: La Pléyade, p. 159.

⁴³ *Ibíd.*, pp. 166-167.

emplear éste de forma genérica para señalar otros objetos, hechos y actos parecidos al que aporta el nombre básico. Este comportamiento implica saber manejar signos arbitrarios — que eso son las palabras, ya que su significado no está en ellas mismas sino en lo que hemos convenido que representen— y emplearlos para organizar categorías de objetos, hechos y actos; una tremenda habilidad que sólo puede darse si se posee talento para el análisis, mucha flexibilidad y una memoria eficaz.

No cabe duda, por tanto, de que nuestros primos, los chimpancés y gorilas, presentan una notable capacidad intelectual para emplear el lenguaje. Sin embargo, aunque pueden describir perfectamente sus deseos asociando correctamente los signos adecuados de objetos y acciones —por ejemplo: «pelota», «jugar», «yo», «dame», etc.—, no son capaces de ordenar las palabras para formar una oración según nuestras reglas de sintaxis, pero también es verdad que ese lenguaje básico permite dialogar con ellos hasta cierto punto de comprensión. Una o varias palabras aisladas les bastan para construir una oración y expresar sus necesidades, algo muy similar a lo que ocurre en los niños pequeños cuando están adquiriendo el lenguaje.

«El niño —afirma Vygotsky⁴⁴— debe aprender a distinguir entre la semántica⁴⁵ y la fonética⁴⁶ y comprender la naturaleza de la diferencia; al principio utiliza las formas verbales y los significados sin tener conciencia de su separación; para él la palabra es parte integrante del objeto que denomina. Esta concepción parece ser característica de la conciencia lingüística primitiva. Todos conocemos la historia del campesino que manifestó no sorprenderse por el hecho de que los sabios pudieran calcular el tamaño y el curso de las estrellas con sus instrumentos; lo que le había asombrado es que hubiesen podido descubrir sus nombres.

»Experimentos simples demuestran que los niños en edad preescolar "explican" los nombres de los objetos a través de sus atributos; según ellos, un animal se llama "vaca" porque tiene cuernos; "ternero" porque sus cuernos son pequeños; "perro" porque es pequeño y no tiene cuernos; un objeto recibe el nombre de "auto" porque no es un animal. Cuando se les pregunta si es posible intercambiar denominaciones de los objetos y llamar "tinta" a la vaca y a la tinta "vaca", los niños responden que no "porque la tinta se usa para escribir y la vaca da leche". Un cambio de nombres significaría un cambio de atributos característicos, tan inseparable es la conexión entre ellos en la mente del niño.

»(...) Estos dos planos del lenguaje, el semántico y el fonético, comienzan a separarse a medida que el niño crece, y aumenta gradualmente la distancia entre ellos. Cada etapa en el desarrollo del significado de las palabras posee una interrelación específica con los dos

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 169-170.

⁴⁵ La semántica es la parte de la lingüística que se ocupa de la significación de las palabras y de sus cambios.

⁴⁶ La fonética es la rama de la lingüística que estudia el aspecto material de los sonidos del lenguaje, independientemente de su función lingüística.

planos. La capacidad de un niño para comunicarse mediante el lenguaje está directamente relacionada con la diferenciación de los significados en su lenguaje y conciencia.»

Jean Piaget, cuando habla de la notable incapacidad de los niños para disociar el ser y el nombre, resalta una sugestiva observación realizada por su colega Narville en el caso de una niña de nueve años. Cuando la cría le preguntó a su padre: «Papá, ¿existe Dios?», y aquél le respondió que no estaba seguro de tal posibilidad, la pequeña le replicó inmediatamente: «¡Es necesario que exista, puesto que tiene un nombre!»⁴⁷

«Para el niño –sostiene Piaget⁴⁸–, pensar es manejar palabras. Tres confusiones están implicadas en esta creencia, y tres dualismos nacerán de la eliminación de estas confusiones. Existe, en primer término, la confusión del signo y de la cosa: el pensamiento está considerado como ligado al objeto. Hay confusión de lo interno y lo externo: el pensamiento está considerado como situado a la vez en el aire y en la boca. Se encuentra, en fin, confusión de la materia y el pensamiento: se considera al pensamiento como un cuerpo material, una voz, un soplo, etc.

»La confusión del signo y la cosa está, desde luego, bastante implicada en la naturaleza misma del realismo nominal para que sea inútil insistir sobre ello. La confusión de lo interno y lo externo, por el contrario, aparece con menos claridad a primera vista. Sin embargo, la existencia de la segunda etapa relativa al lugar de los nombres es una clara manifestación de esta confusión. En efecto, en el momento en que un niño destaca el nombre de la cosa nombrada, no lo sitúa de rondón en la cabeza: empieza por situarlo en el aire ambiente, "en todas partes" donde se hable de ello. La voz, dicho de otro modo, está a la vez en nosotros y fuera de nosotros. Esto es exactamente lo que hemos visto a propósito del pensamiento, el cual está al mismo tiempo "fuera" y en la boca. En cuanto a la tercera confusión, no podríamos encontrarla en sí misma, pero está implícita en la segunda.

»Ahora bien: si examinamos ahora las edades en que aparecen estos tres dualismos correspondientes, comprenderemos cómo se verifica el descubrimiento de la no-materialidad del pensamiento. Hasta los siete-ocho años, aproximadamente, los nombres emanan de las cosas. Se los ha descubierto al mirar las cosas. Están en las cosas, etc. Esta primera y grosera forma de confusión del signo y la cosa desaparece hacia los siete-ocho años. En cuanto a la confusión de lo interno y lo externo, su desaparición debe situarse hacia los nueve-diez años, en el momento en que los nombres son localizados "en la cabeza". Así, hemos visto, a propósito de la noción del pensamiento, que hacia los once años es cuando se tiene por inmaterial el pensamiento.

⁴⁷ Cfr. Piaget, J. (1975). *La representación del mundo en el niño*. Madrid: Morata, p. 66.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 82-83.

»¿A qué factores psicológicos conviene atribuir la distinción progresiva de los signos y las cosas? —se pregunta Piaget en el trabajo que venimos citando—. Muy probablemente a la adquisición de conciencia de su propio pensamiento que tiene el niño. Esta adquisición de conciencia tiene lugar precisamente a partir de los siete-ocho años. (...) Según esto, esta adquisición de conciencia está bajo la dependencia de factores sociales, como hemos intentado demostrar: el contacto con otro y la práctica de la discusión fuerzan al espíritu a adquirir conciencia de su subjetividad y a notar de este modo los procesos del pensamiento propio.»

Al hilo de estas últimas líneas conviene recordar, como ya apuntamos en el primer capítulo, cuan importante tuvo que ser el dominio del fuego para el desarrollo de la humanidad; dejando de lado sus ventajas obvias, el mantenimiento y uso del fuego en las comunidades del *Homo erectus* obligó a sus integrantes a sostener un estrecho contacto social que, aplicando las palabras de Piaget, pudo forzar «al espíritu a adquirir conciencia de su subjetividad y a notar de este modo los procesos del pensamiento propio».

La inmersión del ser humano, desde el mismo momento de su nacimiento, dentro de un contexto cultural, en su ámbito socio-familiar, fuerza la evolución de su estructura de pensamiento y lenguaje hacia el pensamiento discursivo o lógico-verbal, mediante el cual —y basándose en los códigos del lenguaje— será capaz de traspasar los límites derivados de su percepción sensorial directa del mundo exterior, podrá reflejar nexos y relaciones complejas, formar conceptos, elaborar conclusiones y resolver problemas teóricos complicados.

«Esta forma del pensamiento —afirma el eminente neuropsicólogo Alexander Luria⁴⁹— es singularmente importante. Sirve de base a la asimilación y al empleo de los conocimientos y constituye el medio fundamental de la actividad cognoscitiva compleja del hombre. Gracias al lenguaje, el pensamiento permite delimitar los elementos más esenciales de la realidad, configurar en una misma categoría cosas y fenómenos que en la percepción directa pueden parecer distintos, reconocer los fenómenos que —no obstante la semejanza externa— pertenecen a esferas diversas de la realidad. El pensamiento permite elaborar conceptos abstractos y formular conclusiones lógicas que rebasan los marcos de la percepción sensorial; posibilita los procesos del razonamiento lógico y descubrir en el desarrollo del mismo las leyes de los fenómenos inasequibles a la experiencia directa; permite reflejar la realidad con hondura incomparablemente mayor que la percepción sensorial directa y sitúa la actividad consciente del hombre a una altura inconmensurable por encima del comportamiento animal.»

⁴⁹ Cfr. Luria, A. R. (1980). *Lenguaje y pensamiento*. Barcelona: Martínez Roca, pp. 25-26.

Analizar mínimamente a fondo los mecanismos del pensamiento lógico-verbal debería llevarnos a estudiar los procesos de estructuración del lenguaje —base sobre la que transcurre el pensamiento—, la estructura de la palabra —que posibilita elaborar conceptos—, las conexiones de las palabras en sistemas complejos —que permiten formular juicios—, los sistemas lógicos —que hacen posible las operaciones de deducción lógica—, etc., pero ello excedería en mucho la pretensión meramente aproximativa de este capítulo. No obstante, al efecto de facilitar unas pocas reflexiones básicas útiles para poder sustanciar adecuadamente determinadas conclusiones de este apartado, cabe señalar, tal como haremos a continuación, algunas de las propiedades y características de la palabra y de los conceptos.

La palabra, como *ladrillo* básico para la construcción del lenguaje, tiene dos componentes fundamentales: la función designativa o catalogación objetiva y el significado. Dado que toda palabra está asociada a algo concreto (perro, árbol, silla, piedra, lluvia, dolor, risa, etc.), la función designativa es el atributo que posibilita suscitar a voluntad la imagen de cualquier objeto —cercano o lejano, presente o no, material o inmaterial— con sólo nombrarlo; tal como afirman muchos psicólogos, la palabra permite *duplicar* el mundo, referirse no sólo a las imágenes de objetos directamente perceptibles, sino también a imágenes de objetos suscitadas en la representación interior con el auxilio de la palabra. La segunda función de la palabra, el significado, es bastante más compleja que la anterior y nos da la posibilidad de analizar los objetos, destacar en ellos las propiedades esenciales y situarlos en una determinada categoría. En este aspecto, la palabra es un medio de abstracción y síntesis que refleja los nexos y relaciones profundos que hay tras los objetos del mundo exterior⁵⁰.

En el caso de que tuviésemos un conocimiento etimológico adecuado del vocabulario que utilizamos a diario, nos daríamos perfecta cuenta de la función significativa de la palabra. Así, por ejemplo, cuando definimos como «palmípedo» —del latín *palma* (palma) y *pes* (pie)— a un pato, significamos su característica diferencial de ser un ave con los pies en forma de palma. Cuando afirmamos sentir «claustrofobia» —del latín *dastrum* (cerrar) y del griego *fobia* (horror)— dentro de un ascensor, significamos lo que esta palabra sintetiza con claridad meridiana.

Si nos referimos a un vecino identificándolo como «ateo» —del griego *theos* (dios) más la partícula privativa *a* (sin)—, «biólogo» —del griego *bios* (vida) y *logos* (tratado)— o «invidente» —del prefijo negativo latino *in* y *videre* (ver)— estamos significando alguno de sus aspectos o comportamientos que creemos le diferencian claramente de otros vecinos. Y lo mismo sucede cuando nos referimos a un «limpiaparabrisas» o un «limpiabotas» —

⁵⁰ *Ibíd.*, pp.27.

atendiendo a su función—, a un «automóvil» —atendiendo a su propiedad que le permite *automover-se*, moverse a sí mismo—, a la «nitroglicerina» —atendiendo a su composición química básica de nitrógeno y glicerina—, etc.

Cuando nombramos todas estas palabras citadas, no sólo evocamos las imágenes que nos permiten comprender el sonido pronunciado, también lanzamos conceptos, identificamos categorías, relacionamos alguna o algunas de las muchas posibilidades definitorias que subyacen detrás de cada palabra o concepto, fabricamos mensajes diversos encadenando palabras de la forma más adecuada para cada caso («el invidente tiene claustrofobia en los automóviles», «la claustrofobia en los automóviles no afecta a los invidentes», etc.).

«El análisis detallado de la estructura (morfología) del vocablo —afirma Luria⁵¹— descubre toda la complejidad de su función. Y muestra que nos hallamos ante un sistema complejo de códigos, formado a través de la historia de la humanidad y que transmite a cada hombre que utiliza dicha palabra una complicada información sobre las propiedades esenciales del objeto dado, sobre sus funciones básicas y sobre sus conexiones objetivas con otros objetos de las correspondientes (distintas) categorías. Al dominar la palabra, el hombre asimila automáticamente un sistema complejo de nexos y relaciones en los que sitúa el objeto dado y que se han ido formando durante la historia multiseccular del género humano.»

Las palabras iniciaron su función designando sólo algunos rasgos específicos de la realidad natural y/o social pero, tras milenios de evolución, después de adquirir un significado estable y preciso⁵², acabaron siendo apropiadas para poder identificar objetos concretos que eran portadores de esos rasgos. Este proceso evolutivo puede verse aún en los rastros que han quedado impresos en la estructura de la palabra de los lenguajes primitivos que han llegado hasta hoy. Así, por ejemplo, en una lengua de los indios americanos, un «lago» se designa mediante el término «*kech-kam-ui*», formado por un conglomerado de rasgos un tanto imprecisos aún pero, en cualquier caso, suficientes para señalar el objetivo propuesto —*kech* significa «algo grande», *kam* «un cierto espacio», y *ui* «algo inerte»—; el sustantivo *mr(y)t*, empleado en el Egipto antiguo, designaba tanto a «prisioneros de guerra» como a «sirvientes del templo» —que era el destino de buena parte de las prisioneras—, pero también significaba «la rueda de la tejedora», que era el principal instrumento de trabajo de las esclavas en los templos⁵³; etc.

De manera equivalente, para un niño, durante su primer período de vida, las palabras que percibe no le llevan a realizar ninguna función designativa estable, sino que sólo suscitan

⁵¹ *Ibid.*, pp. 28-29.

⁵² Estabilidad y precisión que se asentó sobre la base del desglose gradual del cimiento morfológico de los valores radicales, codificadores de rasgos determinados de los objetos, y de los sufijos, que designaban ciertas relaciones [*Cfr.* Luria, A. R. (1980). *Op. cit.*, p. 42].

⁵³ *Cfr.* Bakir, A. (1952). *Slavery in Pharaonic Egypt*. El Cairo, p. 25.

algunas respuestas (gestos y acciones) similares a las producidas por cualesquiera otras señales (ruidos, gestos, acciones, etc.). Tiempo después, cuando la palabra ya empieza a adquirir un cierto valor de signo para el niño, éste aún no la identifica como algo que designa a un objeto concreto sino que la toma como algo que identifica los rasgos esenciales que, a su juicio, definen el objeto señalado. En experimentos psicológicos se ha observado este mecanismo con claridad cuando, por ejemplo, al solicitarle a un niño que «enseñe el pato» (uno de sus juguetes que identifica como «pato»), y no encontrarse éste entre los objetos presentes en la habitación, acaba mostrando un globo de porcelana con un pico afilado (rasgos que, obviamente, recuerdan a los de un pato). Para un niño pequeño, la palabra no designa más que algunos rasgos sueltos, definitorios para la percepción, pero no al objeto considerado en su globalidad⁵⁴.

Hacia finales del segundo año de vida o principios del tercero, un niño ya comienza a diferenciar morfológicamente las palabras —que adquieren así un significado estable más preciso— y se lanza a una ampliación de vocabulario que libera a la palabra, en cuanto a la adquisición de significado, de su servidumbre a los factores extradiscursivos (gestos, entorno, entonación, etc.): en ese momento, por ejemplo, «papá» empieza a significar «padre», el rol de padre, y no cualquier varón alto, delgado y con bigote —si es que el padre del hipotético niño tiene este aspecto—, ni tampoco alguien que te tiende los brazos o que, según cómo se anuncie —entonación de la palabra—, puede acariciarte y regalarte cosas o reñirte. A los 3 -4 años, un niño empieza a analizar los aspectos aislados de cada objeto, destacando sus rasgos funcionales e insertándolo en el sistema general formado por otros objetos que parecen poseer rasgos idénticos; inicia la formación de vocablos por sí mismo, conservando los rasgos concretos de la cosa y el sistema de sufijos que designa determinado modo de acción del objeto, llevándole a menudo a inventar palabras y derivados: *engañador* (uno que engaña o miente), *subidor* (lugar para subir, artilugio que permite ascender...), *perro-pezuca* (perro que sabe nadar), etc.

Hasta los 5-6 años las palabras siguen marcadas aún por el predominio figurativo y concreto de su significado; un niño no es aún capaz de interpretar el sentido figurado con que los adultos empleamos muchos vocablos (si le decimos a un niño «no debes *mojarte*», entenderá lo obvio, pero no que debe eludir manifestar ciertas actitudes u opiniones en público).

Por otra parte, tal como señala Luria, tras cada palabra, en un lenguaje evolucionado, se oculta un sistema de nexos y relaciones —entre los que se halla incluido el objeto designado— y, dado que toda palabra es generalizadora, es también un medio para formar conceptos. La palabra, según este neuropsicólogo, «extrae dicho objeto de la esfera de las

⁵⁴ Detenga un momento la lectura para pensar en lo que le sugiere la palabra «pato», compruebe si sería capaz de confundir un «pato» con un «globo de porcelana con un pico afilado», y comprenderá perfectamente la importancia de lo que queremos significar en este párrafo.

imágenes sensoriales y lo inserta en el sistema de categorías lógicas, lo que permite reflejar el mundo más profundamente que lo hace nuestra percepción. Al decir "cuchillo", introducimos este objeto en la categoría de los instrumentos; cuando decimos "árbol", designamos el sistema de conexiones en el que se encuentra dicho objeto. He aquí por qué la palabra no sólo designa la imagen, sino que inserta el objeto en el riquísimo sistema de nexos y relaciones al que pertenece.

»Al emitir determinada palabra –prosigue Luria–, el hombre no sólo reproduce cierta imagen directa, sino que prácticamente despierta a la vida todo un sistema de conexiones que rebasan en mucho los marcos de la situación directamente perceptible y entrañan el carácter de matriz compleja, y se encuadran en un sistema lógico de acepciones. Naturalmente, este sistema de conexiones semánticas, ubicado tras la palabra que expresa el concepto, permite que el pensamiento avance en múltiples direcciones, definidas por la "anchura" y "profundidad" del mencionado sistema. Por eso la palabra, que forma el concepto, puede considerarse con pleno fundamento como el más esencial mecanismo que sirve de base a la dinámica del pensamiento.

»El sistema de nexos existente tras la palabra-concepto no es igual en las distintas personas. Es enteramente comprensible que dicho sistema, tanto por el volumen de los conceptos coordinados como por el número de las "medidas de generalidad" jerárquicamente estructuradas, sea muchísimo más rico en las personas que hayan asimilado el gran complejo de conocimientos que facilitan la escuela y la ciencia contemporáneas, que no en aquellas otras que sólo posean una experiencia limitada y carezcan de un amplio sistema de conocimientos. Sería injusto pensar que estas diferencias son de índole puramente cuantitativa. La investigación indica que la estructura de los conceptos es profundamente distinta en los diversos estadios del desarrollo mental, y en estos sucesivos peldaños de la evolución, tras el concepto figuran procesos psíquicos desiguales.

»Un hecho esencial es que entre personas diferentes, y sobre todo entre las que se hallan en estadios diversos del desarrollo mental, la correlación de los nexos figurativo-directos y las conexiones lógicas resulta desigual. Si bien en las primeras etapas del desarrollo humano predominan los nexos figurativo-directos, en cambio en etapas más elevadas el lugar rector vienen a ocuparlo los sistemas complejos de conexiones lógicas (...).

»En el niño pequeño la palabra despierta ante todo un sistema de vivencias emocionales y de imágenes directas; en el niño de primera edad escolar tras la palabra reside ante todo un sistema de recuerdos vivos, y por ello suele pensar memorizando; en el escolar de los cursos superiores y en la persona que se halla a un alto nivel de desarrollo mental, la palabra suscita ante todo un sistema de operaciones lógicas, por lo que memoriza reflexionando. Este profundo cambio de correlación de los procesos psíquicos que entraña

el concepto (y, por consiguiente, también el pensamiento) en las diversas etapas del desarrollo intelectual constituye uno de los hechos-más importantes descubiertos por la ciencia psicológica». ⁵⁵

Finalmente, para completar el proceso evolutivo-madurativo apuntado hasta aquí, y dado que palabras y conceptos, aun siendo elementos básicos, si se los toma aisladamente no permiten expresar adecuadamente sucesos y relaciones, resulta necesario que todo niño aprenda también las reglas que posibilitan la unión de varias palabras (sintagma) para formar las oraciones y enunciados que permiten la forma discursiva del pensamiento humano. Los lingüistas, al igual que consideran la palabra como la unidad básica del lenguaje, señalan el sintagma como la unidad básica del discurso, como la cualidad que permite formular el juicio o pensamiento.

El ser humano ha recorrido un largo trecho temporal desde la formación de sus estructuras anatómicas básicas para la fonación (hace entre 1,8 y 0,3 millones de años) hasta que, hace unos 35.000 años, comenzó a prosperar en el dominio de la palabra, el concepto y el sintagma, pero, en cualquier caso, ha sido infinitamente superior el camino psíquico andado desde que *domesticó* a la palabra.

El *Evangelio* de san Juan comienza con un prólogo ⁵⁶ que ofrece una frase mucho más definitoria y esclarecedora de lo que parece a primera vista:

En el principio existía la Palabra⁵⁷,

y la Palabra estaba con Dios.

La Palabra, pues, era divina;

estaba en el principio con Dios.

Por ella llegó todo a ser,

y sin ella nada llegó a ser.

Lo que llegó a ser por ella era la Vida,

y la Vida era la Luz de los hombres.

Y la Luz brilla en la Tinieblas,

⁵⁵ Cfr. Luna, A. R. (1980). *Op. cit.*, pp. 48-52.

⁵⁶ El autor de este evangelio no fue el apóstol Juan sino un griego cristianizado, identificado como Juan el Anciano, que lo escribió en Asia Menor en la primera década del siglo n [Cfr. Rodríguez, P. (1997). *Mentiras fundamentales de la Iglesia católica*. Barcelona: Ediciones B., capítulo 2]. El prólogo citado es un himno antifonal en el que cada segunda línea (que nosotros marcamos en cursiva) indica una respuesta cantada a la primera.

⁵⁷ Las diferentes traducciones de estos versículos emplean los sinónimos «Palabra» o «Verbo» para referirse al concepto «Logos». El término griego *logos* —*léghin*— significa fundamentalmente «cálculo» y «discurso». Platón (427-347 a.C.), en su *Teeteto*, le dio sentido filosófico al definir que *logos* es la manifestación del pensamiento a través de los sonidos articulados de una lengua, es el dar razón de una cosa enumerando sus elementos, y es la enunciación de la diferencia o signo distintivo que determina algo (por lo que comprender su *logos* implica comprender su «definición real»). Los estoicos (siglos m a i a.C.) diferenciaron entre *lagos endiáthetos* o «interior», eso es la *oratio concepta* o pensamiento, y *lagos prophorikós* o «proferido», es decir, la *oratio prolata* o discurso. Filón de Alejandría (20 a.C.-50 d.C.) retomó esta distinción y construyó sobre ella una teología del *logos* en la que unió elementos tradicionales del platonismo griego con su particular exégesis bíblica. El *logos* de Filón juega el papel de supremo intermedio entre Dios en su trascendencia y el mundo creado, en cuanto «idea de las ideas», es decir, en cuanto modelo arquetipo de la creación. Esta concepción será la que finalmente se recogerá en el helenizado *Evangelio de Juan* en el siglo n d.C.

y las Tinieblas no pudieron extinguirla⁵⁸.

A la palabra o logos – como arquetipo de la creación emanada de Dios – se le atribuyó un poder tan inmenso que al dios que describe el *Génesis* bíblico le bastó con verbalizar sus deseos para que el universo fuese creado al ritmo del encantorio de su sonido: «Dijo Dios: "Haya luz"; y hubo luz (...). Dijo luego Dios: "Haya firmamento en medio de las aguas, que separe unas de otras"; y así fue (...) Dijo luego: "Júntense en un lugar las aguas de debajo de los cielos, y aparezca lo seco"; y así se hizo...»⁵⁹

Mediante la palabra se dio forma y coherencia al universo y se crearon tantos nexos entre todo lo definido que la vida brotó a raudales, con toda riqueza de matices, de entre los conceptos recién lanzados al mundo. Si repasamos las aportaciones de las investigaciones de Vygotsky y de Luria, citadas anteriormente, observaremos que el relato del *Génesis* adquiere el sentido de una bellísima metáfora sobre la capacidad de la palabra para – mediante la función designativa o de catalogación objetiva y el significado – poder *crear* el mundo que perciben nuestros sentidos y los universos que imaginan nuestros deseos y necesidades.

Unos ocho siglos antes de que los hebreos recogiesen por escrito la narración del *Génesis*, en uno de los textos mesopotámicos que *inspiró* este y otros mitos bíblicos, la *Epopéya de la Creación o Enuma elish*, redactado en lengua acadia hacia el año 1750 a.C., ya figuraba el concepto de origen según el cual nada puede existir hasta que tiene un nombre; esta formulación religiosa aparece documentada por primera vez en mitos del III y II milenios a.C., asociada a grandes deidades que gracias al poder de la palabra – *inim* – pudieron ejercer su capacidad creadora. De la religión sumeria este concepto pasó a otras muchas religiones, entre las que cabe incluir a la judeocristiana. El *Enuma elish* comienza así:

Abajo, la tierra todavía no tenía un nombre,
Nada, excepto Apsu, el creador,
y Nammu-Tiamat, la engendradora de todos,
como un solo cuerpo mezclaron sus aguas (...).

Cuando todavía no había sido creado ninguno de los dioses
no tenían nombre y sus destinos eran inciertos.

Entonces fue cuando crearon a los dioses dentro de sí (...).

⁵⁸ Cfr. *Jn* 1,1-5. Hemos elegido la traducción proporcionada por el experto Hug J.Schonfield [Cfr. *El Nuevo Testamento original*, p. 399] por considerarla más exacta que la que figura en las versiones bíblicas más corrientes. En la versión de la Biblia de Nácar-Colunga, por ejemplo, el texto que aparece es el siguiente: «Al principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios. Él estaba al principio en Dios. Todas las cosas fueron hechas por Él, y sin Él no se hizo nada de cuanto ha sido creado. En Él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres. La luz luce en las tinieblas, pero las tinieblas no la acogieron.»

⁵⁹ Cfr. *Gén* 1,1-31.

Abundando en la misma idea, la teología de Menfis (Egipto), en tiempos del Imperio Nuevo (c. 1553-1069 a.C.), rediseñó la imagen del antiguo dios creador Ptah aduciendo, entre otras cosas, que su lengua creaba todo aquello que su corazón había pensado.

En el próximo capítulo, al repasar algunas de las investigaciones del eminente Jean Piaget, veremos tal como resulta lógico esperar— que la concepción que tienen los niños pequeños acerca del origen del mundo y de su orden interno resulta análoga a la que proponen las religiones. La descripción de la «creación» que hace el *Génesis*, por ejemplo, es equivalente, en sus concepciones básicas, a la resultante de las cavilaciones que se hace un niño de dos años cuando se interroga por su origen.

Lo expuesto anteriormente puede ayudarnos a comprender la senda psicológica que probablemente anduvo el ser humano hasta llegar al concepto de «Dios». En un primer momento, al igual que sucede con el pensamiento de un niño —que, según Vygotsky, surge como un total borroso y amorfo que debe expresarse con una sola palabra para, a medida que se torna más diferenciado y se encuentra con más dificultades para expresarlo en palabras aisladas, construye un todo compuesto—, debió aparecer algún rudimento verbal capaz de significar la presencia⁶⁰ de *algo* inconmensurable y fuera del control humano, de *algo* dotado de unas características tan especiales que podían implicarle directamente en el desarrollo de sucesos naturales —entonces tan incomprensibles como inquietantes para nuestros antepasados— hasta el punto de poder acabar siendo tomado por causa y justificación de los mismos.

En el paso siguiente, el sonido-signo fue ganando en complejidad y, tal como sucede en los niños, que *explican* los nombres de los objetos a través de sus atributos, ese *pre-Dios* comenzó a estar ligado a diferentes atributos —agua, luz, oscuridad, sol, luna, trueno, muerte, fertilidad, regeneración...— que, al desarrollarse la capacidad para el pensamiento simbólico, pudieron pasar a ser representados también por los atributos —cornamentas, colmillos y, en general, rasgos corporales característicos— de animales —bóvidos, osos, felinos, aves, serpientes, insectos...— que, en función de sus peculiaridades físicas y/o de comportamiento, se le asimilaron.

Conforme fue afianzándose la función designativa y de significado de la palabra, el concepto primigenio de «Dios» debió de enriquecerse progresivamente con una mayor y mejor abstracción, capaz de sintetizar y reflejar los nexos y relaciones profundas que empezaban a vislumbrarse detrás de la realidad que podía percibirse mediante los sentidos. El vocablo que conceptualizaba la idea de «Dios», cualquiera que fuese, quedó

⁶⁰ Presencia en un momento dado, en un tiempo presente exclusivamente, ya que el concepto de continuidad temporal entre pasado, presente y futuro no pudo aparecer hasta mucho después, cuando el lenguaje y el pensamiento discursivo hubieron alcanzado ya un elevado desarrollo.

adscrito –y en lugar principal– dentro del sistema de códigos que conformaba el lenguaje de aquellos días.

Un concepto tan ingenioso y útil como el de «Dios», apto para explicar y abordar/controlar todo aquello que se desconoce, pronto debió ser reforzado en grado sumo por el mecanismo psíquico que sugiere Luna cuando sostiene que el ser humano, al emitir una determinada palabra, no sólo reproduce la correspondiente imagen directa, sino que prácticamente despierta a la vida todo un sistema de conexiones que rebasan en mucho los marcos de la situación directamente perceptible. Con sólo verbalizar el vocablo correspondiente al concepto «Dios» –asociado desde muy temprano a alguna imagen directa, simbólica o icónica que, como veremos, se relacionó con lo femenino, eso es con una «Diosa»–, el mundo visible y el invisible quedaban unidos por un hilo de coherencia que ofrecía explicaciones y abría la puerta a la esperanza, a la posibilidad de acceder a diferentes estrategias para lograr la supervivencia en el universo físico y en el metafísico. El ser humano empezó a descubrir así que la palabra-concepto «Dios» podía poner el universo y el tiempo en sus manos (o así se lo parecía a su prácticamente ilimitada capacidad de imaginar).

Pero dado que, tal como ya señalamos, el sistema de nexos existente tras una palabra-concepto no es igual en todas las personas, puesto que depende del bagaje de experiencias y conocimientos previos de cada sujeto, eso es de su estadio de desarrollo mental, resulta obvio que, al igual que sucede hoy día con los innovadores en el campo del conocimiento, algún o algunos miembro/os del colectivo humano de nuestra hipótesis llegó a afinar y profundizar más que sus convecinos en el manejo del concepto «Dios» y, lógicamente, cuando las sociedades dejaron de ser igualitarias, tras la implantación de la agricultura, acabó llegando el momento en que, de forma natural, se produjo una progresiva separación de estatus entre la *población general* y ese o esos dominador/es de la palabra-concepto «Dios».

Acababa de nacer así la función que, con el paso del tiempo, institucionalizaría la fundamental figura del chamán y originaría el clero organizado, el personal que de forma colegiada y profesional se consagraba al servicio de lo divino o, dicho de otra forma, se encargaba de mantener abierta una vía de comunicación propiciatoria entre el dios imaginado y la porción de humanidad que lo imaginaba. De este proceso nos ocuparemos con detalle en la tercera parte de este libro, cuando analicemos los fundamentales cambios económicos y sociopolíticos, producidos entre el 9000 y 1000 a.C., que determinaron y configuraron nuestro mundo actual, tanto en materia de organización social como de estructura y mítica religiosa.

La evolución del contexto funcional de la palabra-concepto «Dios» debió de ser equiparable al proceso de maduración del uso del lenguaje en los niños que, como ya

vimos, comienza en los niños de edad preescolar con un total predominio de las vivencias emotivo-figurativas que se hallan tras la palabra; prosigue en los escolares de los cursos elementales priorizando los nexos directos, figurativos concretos y situacionales; y, finalmente, en los alumnos de los cursos superiores y en las personas adultas, se imponen las conexiones lógicas complejas.

De forma parecida, tal como veremos a lo largo de todo este trabajo, el concepto «Dios» fue evolucionando paralelamente a los estadios de desarrollo del pensamiento lógico-verbal humano, pasando desde las vivencias emotivo-figurativas que denotan los rituales más primitivos del *Homo sapiens*, a las concepciones ya muy elaboradas — aunque ancladas aún en los nexos directos, figurativos concretos y situacionales— de las primeras cosmogonías y cosmologías de las religiones más antiguas conocidas, para, finalmente — por obra del pensamiento discursivo o lógico-verbal, que permite elaborar conceptos abstractos y formular conclusiones lógicas que rebasan los marcos de la percepción sensorial—, llegar a nuclear las sofisticadas teologías que han servido de fundamento a todas las religiones actuales.

«En el principio existía la Palabra — se recuerda desde el *Evangelio* de Juan—, y la Palabra estaba con Dios. La Palabra, pues, era divina; estaba en el principio con Dios. Por ella llegó todo a ser, y sin ella nada llegó a ser. Lo que llegó a ser por ella era la Vida. Y la Vida era la Luz de los hombres. Y la Luz brilla en la Tinieblas, y las Tinieblas no pudieron extinguirla.» La palabra estuvo con Dios desde siempre, era de su naturaleza y fue la causa y origen de todo lo que conocemos. Sin la palabra nada podría existir, ni el propio Dios. El poeta soviético Osip Emilévich Mandelstam dejó perfectamente dibujada la capacidad de las palabras cuando escribió: «He olvidado la palabra que quería pronunciar y mi pensamiento, incorpóreo, regresa al reino de las sombras.» De hecho, hasta un niño de seis años y medio, sujeto de una de las investigaciones de Jean Piaget, supo dejar bien sentado el poder de la palabra cuando dijo que «si no hubiera palabras sería muy malo, no podrías hacer ninguna cosa. ¿Cómo podrían hacerse las cosas?»⁶¹.

Cuando santos, poetas y niños coinciden en valorar como absolutamente fundamental la capacidad de acción de la palabra⁶², puede ser que tengan algo en común en su forma de mirar el mundo... o que todavía estén en condiciones de apreciar de qué manera influyen las palabras en sus vidas, algo que ya todos hemos olvidado (quizá por efecto del propio peso de las palabras que acumulamos). Piaget mostró que los niños pequeños creen que los nombres de las cosas que conocen los obtuvieron con sólo mirarlas, dado que piensan que el nombre toma forma simultáneamente con el objeto y que es una cualidad suya que

⁶¹ Cfr. Piaget, J. (1929). *The Child's Conception of the World*. New York: Harcourt, Brace & Co, p. 72.

⁶² De hecho, el propio vocablo poesía tiene su raíz en la palabra hacer o crear.

reside en su interior⁶³. Y ésa es precisamente la creencia que subyace en los mitos religiosos de la *creación*.

«Lo que ha sido llamado "creación de la nada" — afirma el mitólogo Joseph Campbell⁶⁴ — y señalado por los teólogos como una noción extremadamente elevada, es en realidad — por lo menos en el texto en que la noción se supone que está documentada [se refiere al *Génesis* bíblico]⁶⁵ — una creación desde la palabra, a través de decir el nombre, que es una de las nociones primarias de la creación concebida por el niño. Es más, en las cosmologías del hombre arcaico, como en aquellas de la infancia, la preocupación principal del creador fue el bienestar y el dolor del hombre. La luz fue hecha para que pudiéramos ver, la noche para que pudiéramos dormir, las estrellas para indicar el tiempo, las nubes para prevenirnos de la lluvia. El punto de vista que el niño tiene del mundo no es sólo geocéntrico, sino egocéntrico. Y si añadimos a esta estructura simple la tendencia reconocida por Freud a experimentar todas las cosas en relación con la fórmula subjetiva del romance familiar (el complejo de Edipo), tenemos un vocabulario de ideas elementales bastante estrecho y frágil, que podemos esperar encontrar conjugado y aplicado a distintas formas en las mitologías del mundo.»

Resulta chocante, aunque muy *lógico*, que la mayor parte de las culturas religiosas que han sobrevivido hasta la actualidad defiendan que el universo fue creado a partir del sonido de una palabra pronunciada en su propia lengua, por eso a todos nos resulta familiar el término *lenguas sagradas*. Una coincidencia tal no es probable que se deba a que el *Big bang* se tomó la molestia de hacernos llegar una *traducción* de su estallido *generador* inicial en todas las lenguas del planeta sino, antes bien al contrario, a que todas las culturas del orbe *crearon* su mundo y sus dioses desde la palabra, desde los vocablos propios de cada lengua.

⁶³ Cfr. Piaget, J. (1929). *Op. cit.*, pp. 64-72.

⁶⁴ Cfr. Campbell, J. (1991). *Las máscaras de Dios: mitología primitiva*. Madrid: Alianza Editorial (Vol. I), pp. 114-115.

⁶⁵ En el primer comentario a pie de página del primer versículo del *Génesis* se afirma textualmente lo que sigue: «La palabra *creó* no tiene en el hebreo (*bara'*) el sentido específico filosófico de sacar de la *nada*. La formulación expresa de la idea de la creación aparece por primera vez en boca de la madre de los mártires macabeos: "Ruégote, hijo mío, que mires al cielo y a la tierra, y entiendas que de la nada (lit. 'de las cosas que no existen') lo hizo todo Dios" (2 Mac 7,29). Esta altísima filosofía, accesible a una sencilla mujer israelita, era desconocida para los mayores genios de la gentilidad, ya que ni Aristóteles ni Platón lograron llegar a la idea de *creación*. En el relato del *Génesis*, esta idea se supone, aunque no se formule expresamente, ya que todas las cosas tienen existencia en virtud de una intervención positiva de un Ser superior, Elohim, que para el hagiógrafo existe antes, fuera y sobre todas las cosas. En realidad, el relato tiene por fin asentar las bases del monoteísmo, que supone la existencia de un Ser divino único, eterno y trascendente a la materia...» Cfr. *Sagrada Biblia*, versión de Nácar-Colunga, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, p. 28. Este comentario, apriorista, interesado y acientífico, como muchas de las notas que «traducen el sentido bíblico», habla por sí mismo. De hecho, para medir la objetividad que mueve a los autores de tal despropósito, baste con recordar que tanto el mismísimo Yahvé (*Ex* 20, 2-5), como Moisés (*Éx* 15,11) o su suegro Jetró (*Éx* 18,11), niegan explícitamente el monoteísmo al afirmar con rotundidad que existen' otros dioses diferentes a Yahvé. Moisés no fundó el monoteísmo ya que practicó el henoteísmo o monolatría [Cfr. Rodríguez, P. (1997). *Op. cit.*, pp. 31-33]; y Elohim significa dioses, en plural, no «un Ser superior». Por otra parte, el concepto de «creación de la nada», negado dentro del cristianismo de los primeros siglos, no fue precisado y explicitado hasta que los llamados padres de la Iglesia necesitaron oponerse a la concepción panteísta de epicúreos, estoicos y neoplatónicos y al dualismo maniqueo. Pensadores católicos medievales de la talla de los de la escuela de Chamaes, Alberto Magno o santo Tomás — todos ellos bastante más lúcidos que la madre de los macabeos— dedicaron muchos-años a intentar conciliar esta hipótesis de la creación con las formulaciones del «demiurgo» de Platón y del «motor inmóvil» de Aristóteles.

Para los hindúes, por ejemplo, todo lo material e inmaterial tuvo su origen en la sílaba mística sánscrita –su lengua sagrada– OM o AUM, que representa al Ser supremo (Brahma) en su triple condición de Creador (Brahmâ), Conservador (Vishnú) y Destructor/Renovador (Shiva). Desde la ortodoxia doctrinal hinduista se afirma que la repetición continuada del *pranava* –palabra sagrada– OM en voz baja, mientras se medita profundamente sobre su significado (eso es «el Señor»), conduce al conocimiento de lo interno (del Yo) y a la desaparición de los obstáculos o distracciones que impiden llegar al *Samâdhi* («posesión de sí mismo» o estado de «supraconciencia»)⁶⁶. En otra versión del mismo mito, Brahmâ –o *Prajâ-pati*, «Señor de la creación»– cuando salió del huevo cósmico dijo «*Bhuh, Bhuvah, Svar*» y provocó la aparición de la tierra, el éter y el cielo.

Muchas culturas africanas –como, por ejemplo, la de los dogons, bambaras, kurumbas, bozos, mandingos, samogos, mosis o kules, todas ellas enclavadas en el África occidental– comparten la creencia en la creación por medio de la palabra: ésta permanecía inmóvil al principio pero, al comenzar a vibrar progresivamente, determinó primero la esencia y luego la existencia de las cosas. «El verbo –afirma Dominique Zahan⁶⁷– establece un acercamiento entre los hombres y su Dios, al mismo tiempo que una vinculación entre el mundo objetivo concreto y el mundo subjetivo de la representación.» Tan importante es la palabra para esos pueblos que consideran que cada voz pronunciada es como alumbrar un niño; por eso disponen de toda una gama de instrumentos y operaciones –pipas para tabaco, nuez de cola, tatuaje de la boca, cepillado y pulimento de los dientes, etc.– destinados a facilitar *el parto* de las palabras por la boca. Para los hebreos, origen de nuestra tradición judeo-cristiana, la palabra más sagrada es YHVH (Yahvé), el nombre de Dios. «En la cábala hebrea, los sonidos y formas de las letras del alfabeto hebreo se consideran como los auténticos elementos de la realidad, de forma que pronunciando correctamente los nombres de las cosas, de los ángeles, o incluso de Dios, el cabalista competente puede utilizar su fuerza. La pronunciación del nombre de Dios, Yahvé (YHVH), ha sido guardada siempre con el mayor cuidado. En los tiempos antiguos los sabios comunicaban la pronunciación del nombre a sus discípulos sólo una vez cada siete años⁶⁸.

⁶⁶ Cfr. *Aforismos de Patañjali*, I, 27-29. Patañjali probablemente vivió en la India hacia el siglo V d.C. y su obra, conocida como *Yogasutra* o *Patañjali-darsana*, es el más antiguo de los manuales técnicos de la filosofía hindú.

⁶⁷ Cfr. Zahan, D. (1963). *La dialectique du verbe chez les bambaras*. París-La Haya.

⁶⁸ Costumbre que aún pervive en muchas subculturas actuales. En el mundo del curanderismo tradicional, por ejemplo, es corriente que algunos ensalmos (oraciones que contienen el nombre de santos, de la Virgen, de Jesucristo o de Dios) sólo puedan transmitirse de maestro a discípulo cada siete años, o poco antes del momento de la muerte del maestro, o que no puedan ser repetidos más de siete veces para ser memorizados... De no hacerse así, el ensalmo, eso es el poder que tiene la palabra-concepto que designa al ser divino para propiciar cambios en los nexos del mundo material (salud/enfermedad), pierde su capacidad para curar. Cfr. Rodríguez, P. (1992). *Curanderos: viaje hacia el milagro*. Madrid: Temas de Hoy.

A un escriba que copiaba los rollos bíblicos se le pedía que mantuviera su mente en una actitud de devoción al escribir el nombre de Dios, y si cometía un error en el nombre, en ciertos casos el error era irremediable y toda la columna en la cual había tenido lugar debía retirarse del uso, porque el nombre mismo no podía borrarse.»⁶⁹

En hebreo, la raíz *dvr* significa tanto «palabra» como «cosa» y no han faltado los cabalistas que han sostenido que Dios creó el mundo basándose en el alfabeto hebreo. Según el *Sepher Yetsirah*, «Él (Dios) trazó los veintidós elementos-letras, los modeló, los pesó y los intercambió, y valiéndose de ellos creó el alma de toda la creación y de todo lo creable en el futuro». En esa misma idea se fundamentan algunos para sostener que la *Torah* que conocemos está manipulada ya que, de estar sus textos como en el principio, cualquiera que los leyese «podría crear un mundo, resucitar muertos y obrar milagros»⁷⁰.

Lo que nos vienen a mostrar estos ejemplos —

otros muchos posibles— es que en el diseño de la estructura mítica y de creencias de las religiones subyace la dinámica infantil, ya tantas veces citada, de construir el universo y sus nexos a partir de las vivencias emotivo-figurativas que se hallan tras la palabra, de la priorización de los nexos directos, figurativos concretos y situacionales y, en cualquier caso, se evidencia siempre la presencia de la misma perspectiva geocéntrica y egocéntrica que caracteriza el psiquismo infantil.

Guido Macías-Valadez, en uno de sus trabajos sobre la génesis y estructura de las funciones mentales en el desarrollo infantil, aporta indirectamente una reflexión que enriquece muchísimo la cuestión que estudiamos aquí cuando apunta que: «Lenguaje y pensamiento están tan ligados como las dos caras de una moneda, aun cuando son dos cosas distintas. Asimismo, el pensamiento del adulto que asocia sus conceptos, elabora y obtiene conclusiones, se expresa de manera acabada a través del lenguaje, pero este último puede también ser un obstáculo a la expresión del pensamiento lógico y verdadero, enmascarando las palabras, tal como hacen algunos gobernantes para manipular a sus súbditos. Éstas pueden representar una realidad deformada y falsa que, sin embargo, es aceptada por personas que la hacen suya debido al gran contenido afectivo y mitológico.

»En el niño al inicio del lenguaje muchas de las palabras tienen más un significado mítico, mágico y misterioso que real y lógico: por tanto, es fácil engañarlo a través de la palabra y hacerle creer lo que el adulto se proponga, especialmente mientras la manera de captar la realidad no se ha desarrollado y el pensamiento no puede corregirla de manera adecuada a la experiencia acumulada. Esto nos lleva a considerar el lenguaje como instrumento de expresión del pensamiento mítico, pero al mismo tiempo como vehículo de representación mental de mitos y cuentos mágicos, con los que el bebé es "alimentado" desde que es

⁶⁹ Cfr. Campbell, J. (1991). *Op. cit.*, p. 113.

⁷⁰ Cfr. Maclagan, D. (1977). *Mitos de la creación*. Madrid: Debate, p. 30.

susceptible de comunicación verbal. Este "anclaje" de la palabra en el pensamiento mítico es también parte de la historia de la humanidad (...).

»La influencia del mito en el pensamiento no sólo se ejerce a través de la palabra, sino que en el niño es a través de la palabra como se transmiten los mitos, que influyen y hasta cierto punto "troquelan" el pensamiento infantil, especialmente entre los 18 y 36 meses de edad. Podríamos, parafraseando a Cassirer, decir que en el niño *el lenguaje coarta, limita y expresa* al pensamiento. Lo *coarta* porque le "impone" las leyes de la mitología y el simbolismo, es decir, le transmite las palabras como mitos, cargados de afecto y representantes simbólicos de una realidad concebida de manera primitiva y mágica, que no expresa verdades o que las expresa como explicaciones mágico-religiosas de los fenómenos de la Naturaleza y de las relaciones humanas, pero que inciden afectivamente en la mente infantil, que las "atesora" en su incipiente acervo, base del pensamiento intuitivo que va a desarrollar a partir del segundo año de vida. Lo *limita* porque le impide captar la realidad de manera experiencial, para mejor estructurarla como relacionada con el mundo mágico de los cuentos, sueños y mitos, pero es la base indispensable sobre la que se construirá el futuro pensamiento operativo y más tarde el lógico (12 a 15 años). Finalmente, el lenguaje *expresa* al pensamiento, porque de algún modo los signos y símbolos que las palabras representan en los mitos son el antecedente de los conceptos. Sin embargo, permiten que el pensamiento mítico fluya en el discurso incipiente del pequeño que, aun con sus frases entrecortadas, puede desde los dos años de edad empezar a "hilvanar" el pensamiento y a expresarlo-a través de las palabras (...).

»La palabra puede también representar un símbolo que la cultura ha almacenado en uno o varios vocablos cargados de afectos y de valor simbólico, especie de tabú ante el cual hay que "inclinarse", reverenciar o simplemente respetar, tales como Dios, patria, madre, padre, etc., ya que la historia ha concentrado gran cantidad de contenidos simbólicos, a veces contradictorios, pero que representan una imagen transmitida al niño a través de la palabra. Ésta simboliza algo más que el simple vocablo, pero además corresponde a seres interactuantes con el niño como los padres; o bien es pronunciada con temor, respeto y veneración, llegando al niño como un componente simbólico de gran valor afectivo.

»Además, al recibir el vocablo el niño tiene la posibilidad de almacenarlo en su memoria junto con la carga afectiva, lo cual, en su mente, llega, con el tiempo, a tener el valor simbólico que en su interior "repercute" en lo que hemos referido como *resonancia afectiva*; esto es, la palabra representa no sólo pensamiento, sino que a través de su capacidad simbólica almacena también energía afectiva que puede llegar a "vibrar" o "resonar" en la mente del pequeño.»⁷¹

⁷¹ Cfr. Macías-Valadez, G. (1994). *Introducción al desarrollo infantil*. México: Trillas, pp. 117-119.

El lenguaje, desarrollado a lo largo de la prolongada infancia de la humanidad, se ha conformado a base de palabras que surgieron como representaciones simbólicas de elementos, hechos, causas o relaciones de un mundo natural que sólo podía ser interpretado desde una perspectiva mágico-primitiva absolutamente ligada a la esfera emocional. En este contexto surgieron y evolucionaron necesariamente los diferentes vocablos que debían significar un mismo modo de intentar darle coherencia y explicación al mundo fenoménico, poniendo así las bases conceptuales que darían existencia virtual a entidades todopoderosas responsables de regir el devenir humano y el de la Naturaleza de la que ha dependido su supervivencia desde que los homínidos aparecieron sobre este planeta.

Al igual que sucede con los niños durante los primeros estadios de la adquisición de sus funciones mentales, cuando la mayoría de las palabras tiene aún un significado mítico y mágico antes que real y lógico —una percepción errónea directamente conectada al hecho de que en esa fase no se ha desarrollado todavía la manera de captar la realidad, por lo que el pensamiento, que no dispone de experiencia acumulada, es incapaz de distinguir entre lo mítico y lo real—, la ideación de «Dios» —en cualquiera de sus múltiples formas—, desde su origen, pasó a tener un peso explicativo y una «resonancia afectiva» tan fuerte que no sólo afectó en gran medida a la captación experiencial de la realidad —ya de por sí muy limitada en la prehistoria humana debido a la ignorancia de muchos conocimientos naturalistas básicos— sino que la carga mítica y teísta del lenguaje, al servir de base para la construcción del pensamiento operativo y el lógico, dejó fijada una mentalidad *creyente* que sigue plenamente vigente hoy día en todas las sociedades, aunque entre los colectivos más cultos y desarrollados científica y tecnológicamente esa base estructural *creyente* se manifiesta por vías aparentemente ajenas a las del pensamiento primitivo o mágico-religioso.

En definitiva, tal como hemos visto, para los sistemas mítico-religiosos, como para los niños pequeños, la palabra, el nombre, es el objeto mismo, no una designación convenida. Nombrar supone lanzar a la existencia aquello que se asocia a una palabra. Cuando se nombra se crea, por eso la función de la palabra y la de Dios aparecen tan íntimamente relacionadas —y hasta confundidas— en todas las religiones.

Pero es que, además, el mismísimo Dios no pudo existir hasta que alguien pronunció una palabra —su palabra— y la asoció a los deseos, esperanzas, vacíos, dudas, inseguridades, angustias y temores que acabaron por conformar las líneas maestras que hicieron enormemente útil e indispensable su concepto. Cuando se le nombró inició su existencia entre los humanos, y su realidad se incrementó y fortaleció al mismo ritmo que crecieron sus funciones y su capacidad para proveer justificaciones.

Primeros pasos de la humanidad hacia la creación del universo simbólico (c. 100000 a 9000 a.C..)

Todos los animales, sin excepción, se comunican entre sí mediante un conjunto de señales diversas (auditivas, visuales, olfativas, gesticulares, etc.) que transportan un contenido simbólico muy elaborado. Estos símbolos, adquiridos a lo largo de la evolución de cada especie, son imprescindibles y sirven perfectamente para cubrir todas y cada una de sus necesidades de supervivencia como individuos y como grupo (alimentación, defensa, ataque, reproducción, delimitación del territorio, jerarquización social, juego...), varían en función de las especies y subespecies –aunque permanecen constantes dentro de cada una de ellas– y vienen predeterminados genéticamente y/o se aprenden a través del mecanismo de la impronta⁷²

En el ser humano subyace la misma necesidad, ya que sin símbolos no podría existir como colectivo, pero la diferencia con los otros animales radica en que las facultades intelectivas de los humanos nos permiten disponer de una capacidad de simbolización poco menos que infinita y, por ello, podemos crear símbolos apropiados para expresar cada matiz de nuestra existencia y, hecho fundamental, emplearlos para representar *sucesos*, fenómenos, esperanzas o ideas de cualquier tipo que no guardan relación directa alguna con las necesidades de supervivencia básicas *estricto sensu* y que, muy importante, pueden referirse a cualquier momento, real o utópico, del pasado, presente y futuro.

Por símbolo entendemos cualquier objeto o signo que representa a otra cosa en virtud de su correspondencia o analogía, y las señales que empleamos los humanos para comunicarnos los símbolos y sus significados las transmitimos a través del sonido (lenguaje, música, etc.), el gesto (corporal –de estructura relativamente simple–, ritual –mucho más complejo y elaborado–, etc.) y la imagen (arte, pintura, escultura, escritura... hasta llegar a nuestra elaboradísima iconografía audiovisual moderna).

Cualquier símbolo, obviamente, ha tenido que ser inventado por un ser humano concreto en algún momento determinado y por necesidades precisas; pero la autoría de centenares de elaboraciones simbólicas fundamentales para nuestra evolución cultural se ha desvanecido en la noche de los tiempos gracias al proceso sociocultural que permite transformar objetos y signos vacíos de contenido por sí mismos en símbolos valiosos para el colectivo que los adopta; una dinámica tan ancestral como cotidiana que se basa en la

⁷² El término *imprinting* o impronta se emplea en etología para designar el «aprendizaje precoz en fase sensible» (según el concepto de Konrad Lorenz), eso es un mecanismo de aprendizaje mediante el cual un determinado objeto-estímulo puede quedar *impreso* en un animal o un humano, durante sus primeros momentos de vida (horas o días, según las especies), y mediatizar futuros comportamientos del sujeto al estar éste asociado a dicha *impresión*. Algunas teorías, como la del psicólogo Moltz, sostienen que la impronta es una respuesta debida a la reducción de la ansiedad provocada por el objeto *impreso*. Algunas reacciones de un bebé con su madre, por ejemplo, podrían deberse al mecanismo de la impronta.

sanción grupal, en el consenso inicial sobre una idea que posteriormente va afianzándose mediante la práctica repetitiva de la misma, una generación tras otra, por parte de una colectividad.

En toda sociedad, ya sea primitiva o moderna, existen sujetos capacitados —por iniciativa propia o designados por su colectivo— para traducir a símbolos la necesidad de orden y jerarquías de la organización social en la que viven y, también, las demandas de concreción de una conciencia colectiva —compuesta de un sustrato psíquico rico y complejo— que precisa aprehender las claves ocultas del funcionamiento de un universo que no comprende ni controla, pero del que depende su supervivencia.

Aprendiendo mediante la observación de todo cuanto sucedía a su alrededor, el ser humano comenzó a buscar —y encontrar— respuestas capaces de explicar y dar sentido a los sucesos naturales que regían sus posibilidades de subsistencia. La *herramienta* psíquica más eficaz que estaba a su alcance para poder elaborar deducciones e interpretaciones era el mecanismo de la analogía⁷³ y mediante él comenzó a construir una visión del universo que fuese razonable, asumible y, sobre todo, personalizable y accesible, eso es que pudiese atribuir cada hecho a alguna causa individualizable y que ésta permitiese algún tipo de interacción humana en pos de cambiar a su favor los caprichos imprevisibles de una Naturaleza voluble y hostil que, obviamente, debía depender de las fuerzas vivas que se habían definido previamente como la causa explicativa de cada fenómeno concreto.

Veamos un ejemplo imaginario (aunque probable): la humanidad prehistórica no podía explicarse los mecanismos biológicos de la vida, claro está, pero, como todos los pueblos primitivos, era capaz de observar y correlacionar los hechos de todo tipo que acontecían en su entorno, ya que de ello dependía su supervivencia. Los sujetos más dotados pronto debieron de caer en la paradoja que les llevó a sentir que cuantos más conocimientos adquirían más dudas surgían y más perentoria se hacía la necesidad de encontrar respuestas apropiadas para lograr que el universo percibido por sus sentidos cobrase coherencia.

La lluvia, por ejemplo. ¿De dónde salía y por qué?, ¿caía del cielo?, ¿de qué parte?, ¿se formaba sin más en el aire? —como los sonidos y las palabras—, ¿su aparición estaba relacionada con los cambios atmosféricos que la precedían? ¿El trueno era parte de la lluvia, o tal vez su causa?, ¿podía ser, quizás, el nombre con que se anunciaba? Aunque nos parezca absurdo a los humanos de hoy, cavilaciones como éstas, muchos miles de años atrás, debieron de ocupar buena parte de las vidas de generaciones de nuestros antepasados hasta que lograron hallar alguna respuesta que les fuese satisfactoria. Cuando, en algún momento, le dieron un nombre a la lluvia, ésta cobró vida y, desde la

⁷³ El pensamiento mediante analogías, aun en nuestra sociedad actual, es el mecanismo psicológico subyacente que justifica la eficacia terapéutica —cuando la hay— de los curanderos que emplean ensalmos y estrategias similares. *Cfr.* Rodríguez, P. (1992). *Op. cit.*, pp. 338-339.

visión inevitablemente antropomorfizante que caracteriza a nuestra especie, debió asociarse a algún *ser*, puesto que en el pensamiento primitivo, anclado en las analogías, resulta inconcebible que *algo* pueda producirse sin mediar el concurso de *alguien* y ese *algo* siempre debe responder a los deseos de *alguien* y estar bajo su control.

Para el nivel de comprensión de los hombres de esa época —y para el de no pocos de la actual—, ese *ser* aportaba una explicación *razonable* de la lluvia y, al evidenciar una causa concreta, eliminaba la angustia que se siente frente a cualquier fenómeno amenazador y desconocido. Desde ese momento, cada vez que llovía podía justificarse por la actividad de ese *ser*, con lo que el fenómeno natural tenía ya una razón, una causa; había desaparecido la incertidumbre (aunque bien pudo haber surgido un sentimiento de temor ante la presencia invisible del *ser* en cuestión). En el paso siguiente —seguramente muchísimas generaciones después—, la sola presencia de la lluvia pasó a evocar directamente la actividad de ese *ser* sobre la comunidad y pudo comenzarse a tomar como signo, como la prueba inequívoca de su existencia real.

Mucho más tarde, quizá cuando los humanos adquirieron plena conciencia de la relación que existía entre lluvia/fertilidad de la tierra/abundancia de plantas y animales y sequía/falta de alimentos/hambre y muerte, el capricho de aquel *ser* —ora generoso, ora avaro en humedad— debió verse como dotado de algún tipo de intencionalidad para con el colectivo humano, comenzando a imaginárselo con apariencias y comportamientos cada vez más paralelos a los suyos, aunque, eso sí, dotado con atributos muy superiores (que la arqueología nos confirma que dedujeron de la observación de las cualidades más notables y deseables que manifestaban algunos de los animales que les rodeaban).

De ahí a intentar entrar en contacto con ese poderoso *ser* del que pendía la vida humana no había más que un corto paso para la fértil imaginación creadora del *Homo sapiens*, que después de haber observado atentamente todo aquello que representaba a la lluvia, se le relacionaba o la precedía —nubes, truenos, comportamientos animales que la anunciaban, ríos, lagos o formas geométricas acuosas—, se dispuso a evocar el imaginado poder de atracción de esos elementos —en base a la *ley* de la analogía— imitando sus formas, ruidos y movimientos —bajo la forma de *arte*, danzas y ritos diversos— con el fin de excitar la *consiguiente* actividad del *ser* invisible, o *divinidad de la lluvia*, y poder arrancarle así su húmedo don. Cuando la lluvia llegaba, por fin, el ritual realizado con anterioridad, fuese el que fuere, quedaba asociado a un acto mágico consagrado de eficacia que podía repetirse de nuevo cuantas veces fuese preciso. El ser humano había encontrado la forma de dialogar con el *ser* invisible para beneficiarse; había hallado la manera de llegar hasta el mito a través del rito. Había inventado el mecanismo nuclear de la religión y la magia.

El libro para el aprendizaje de nuestros antepasados sólo pudo ser la Naturaleza, y de ella aprehendieron el ritmo de sus diferentes ciclos y el dualismo que caracteriza sus procesos

vitales. La abundancia de alimentos –eso es de vida– estaba directamente relacionada con una parte de un ciclo estacional que se repetía; la escasez iba de la mano de la otra cara del ciclo. Tras la vida/abundancia llegaba la muerte/escasez; el agua era el motor de la primera y la falta de ella el de la segunda. La ida nueva, en todas las especies, incluida la nuestra, salía mágicamente de las hembras procedente de una bolsa de aguas primigenias...

Había suficientes datos como para poder elaborar una cosmogonía coherente. Más adelante veremos que esa primera cosmogonía, durante milenios, se estructuró en base a elementos y propiedades femeninas. Ese *ser* invisible y todopoderoso sólo podía ser mujer, jamás varón. Solamente quien posee el maravilloso *poder* del parto puede ser tomado, por analogía, como capaz de originar cuanto está vivo y/o pueden percibir nuestros sentidos.

Mediante procesos mentales como el descrito, el hombre primitivo empezó a explicarse su universo mediante un tipo de pensamiento circular en el que una causa definida a priori explicaba el efecto al que se la había asociado y, al tiempo, éste se convertía en prueba palpable de la existencia real de la causa. La lluvia de nuestro ejemplo tenía su origen en un hipotético *ser* y éste, al ser invisible, sólo podía ser detectado a través de la lluvia; cuando llovía no sólo se demostraba fehacientemente la existencia del *ser* sino, también, su relación complaciente con los humanos. Al no poder dissociar el efecto –lluvia– de su causa o explicación mítica –el *ser*–, ni disponer de respuestas más satisfactorias –que hoy llamaríamos científicas–, la existencia del *ser* pasó a ser incuestionable y los ritos necesarios para mantener su trato se erigieron en elementos imprescindibles y centrales para cualquier comunidad; muy especialmente, tal como veremos más adelante, desde el momento en que se inició la agricultura y ganadería (c. 9000 a.C.), actividades que forzaron definitivamente la elaboración de las bases de cuantos mitos, dioses y ritos podemos encontrar todavía hoy en el mundo actual.

Esta importantísima senda andada por el psiquismo humano pervive aún en todos nosotros bajo la forma de *razonamiento* que se denomina «pensamiento mágico». Las personas en las que prevalece el pensamiento mágico –o pensamiento mágico-primitivo– creen que sus pensamientos, palabras o acciones pueden o podrían de algún modo provocar o prevenir un determinado acontecimiento, a pesar de que dicha creencia se oponga a las leyes propias de la lógica y de las relaciones causa-efecto. Actuamos bajo pautas de pensamiento mágico cuando, por ejemplo, cruzamos los dedos para *llamar* a la suerte, llevamos amuletos (medallas, colgantes u otros objetos) convencidos de su poder *protector*, invocamos a entidades subjetivas –divinas, mágicas, extraterrestres, etc. – para lograr un propósito o evitar algún mal, rehuimos el número 13 o el pasar por debajo de una escalera para no *atraer* a la mala suerte y, en fin, cuando realizamos multitud de actos cotidianos a los que apenas prestamos atención.

Para la psiquiatría, «este tipo de pensamiento, que por definición se opone al pensamiento lógico, es más frecuente entre los niños y en las personas pertenecientes a culturas primitivas, o que tienen escaso nivel cultural. El pensamiento mágico es propio de las personas con trastornos de tipo obsesivo-compulsivo. Estas personas realizan una serie de rituales estereotipados para librarse de algunas ideas extrañas que las asaltan de forma repetitiva e insistente a pesar de que ellas mismas las consideran con poco fundamento o completamente absurdas (*ideas obsesivas*). Los ritos que realizan son muy variados: repetición de jaculatorias, lavados de manos, tocar objetos, dar vueltas o giros sobre objetos o sobre sí mismas, etc. En cierto modo, éstos recuerdan a los de las personas supersticiosas, pero tienen un carácter menos voluntario, ya que más que obedecer a una creencia adquirida responden a un impulso imperioso a realizar el ritual, ya que si no lo hacen alcanzan grandes niveles de angustia (*actos compulsivos*)». ⁷⁴

Es más que probable que elementos básicos del comportamiento cultural humano tengan su origen en trastornos obsesivo-compulsivos que lograron la aceptación social, y resulta evidente que este esquema —psicopatológico, según la psiquiatría— pervive hoy en las sociedades denominadas civilizadas, en las que el pensamiento científico se ha impuesto al mágico pero sin llegar a reemplazarle de verdad en el núcleo del psiquismo humano, ya que, obviamente, el pensamiento racionalista no ha logrado dar respuestas a los miedos *trascendentales* que superen la eficacia psicosocial de las *explicaciones* emocionales elaboradas por el pensamiento mágico a fin de eludir la ansiedad asociada a nuestro *incierto* futuro (concretado en la muerte y su presunto *después*). Pero el pensamiento mágico —desde sus inicios y, aún actualmente, en todas las culturas *primitivas* contemporáneas— cumplió un papel fundamental para afianzar la supervivencia del ser humano e impulsar su desarrollo cultural. Sin la aparición del pensamiento mágico —hoy despreciado por los autodenominados *racionalistas*— el ser humano aún permanecería anclado en sus primeros estadios de evolución.

Hemos dicho que el pensamiento mágico es más frecuente entre niños, personas primitivas y/o de bajo nivel cultural, y en esta afirmación —que debe verse a la luz de todo lo dicho en el capítulo anterior acerca de la adquisición del lenguaje— reside la clave fundamental para poder comprender de qué manera se ha llegado a formular los mitos y dioses que, a lo largo de la historia, se han enseñoreado de todas las culturas humanas, sin excepción, y que permanecen anidados aún en nuestra conciencia individual —ya se sea creyente o ateo— y en la colectiva. Jean Piaget, uno de los científicos más importantes en el campo de la epistemología genética —o psicología de la edad evolutiva, incorrectamente

⁷⁴ Cfr. Vallejo-Nágera, J. A. y col. (1988). *Guía práctica de psicología*. Madrid: Temas de Hoy, pp. 358-359.

denominada «psicología infantil»— y precursor de la psicología cognitivista, sostiene⁷⁵ que «el pensamiento del niño es realista y el progreso consiste en desembarazarse de este realismo inicial. En efecto, en las etapas primitivas, no teniendo el niño conciencia de su objetividad, todo lo real se extiende sobre un plano único por confusión de las aportaciones externas y las aportaciones internas. Lo real está impregnado de las adherencias del yo, y el pensamiento es concebido bajo las especies de la materia física. Bajo el punto de vista de la causalidad, todo el universo está en comunión con el yo y obedece al yo. Hay participación y magia. Los deseos y órdenes del yo son considerados absolutos porque el punto de vista propio es considerado como el único posible. Hay egocentrismo integral por falta de conciencia del yo.

«Igualmente, en su manera de razonar, el niño sólo piensa para él, ignorando más o menos los puntos de vista de los demás. Pero, también lógicamente, si el niño lo lleva todo a su punto de vista propio, es porque cree que todo el mundo piensa como él. No ha descubierto la multiplicidad de las perspectivas y permanece encerrado en la suya como si fuera la única posible. Por eso afirma sin prueba, falto de la necesidad de convencer. Y de ahí el juego, la fabulación, la tendencia a la creencia inmediata, la ausencia de razonamiento deductivo; de ahí el sincretismo que permite ligarlo todo a todo en el grado de los preenlaces subjetivos; de ahí la ausencia de relatividad de las nociones; de ahí, finalmente, el razonamiento transductivo que lleva de lo singular a lo singular, por sincretismo, sin llegar a la necesidad lógica ni a las leyes generales, falto del sentimiento de la reciprocidad de las relaciones.

»Del mismo modo que el niño hace su verdad, hace su realidad: no tiene ya el sentimiento de la resistencia de las cosas cuando no tiene el de la dificultad de las demostraciones. Afirma sin prueba y manda sin limitación. La magia en el plano ontológico y la creencia inmediata en el plano lógico, la participación en el plano del ser y la transducción en el plano del razonamiento son, pues, los dos productos convergentes del mismo fenómeno. En la raíz de la magia y de la creencia inmediata se encuentra la misma ilusión egocéntrica: la confusión del pensamiento propio y el de los demás y la confusión del yo con el mundo exterior.

»El egocentrismo ontológico —añade Piaget— es capital para la comprensión del universo infantil. Así como el egocentrismo lógico nos ha dado la clave del juicio y el razonamiento infantiles, el egocentrismo ontológico nos dará la de la realidad y la causalidad en el niño. La precausalidad y el finalismo derivan, en efecto, directamente de este egocentrismo, puesto que consisten en confundir los enlaces causales y físicos con enlaces de motivación

⁷⁵ Cfr. Piaget, J. (1975). *Op. cit.*, pp. 148-149.

psicológica, como si el hombre fuera el centro del universo. El animismo⁷⁶ y el artificialismo⁷⁷ son las justificaciones de estos enlaces primitivos. El dimanentismo integral de que están impregnadas la meteorología y la física infantiles se constituye, en fin, por medio de los residuos de estas creencias iniciales».

Piaget —que desde finales de la década de los años veinte ha demostrado no sólo la diferencia cualitativa que separa el pensamiento adulto del infantil sino, también, la existencia de fases diferenciadas en el desarrollo cognoscitivo humano— ha evidenciado con claridad un aspecto muy interesante para el trabajo que nos ocupa, eso es que los puntos de atención de las más tempranas reflexiones infantiles (a partir de los dos años, más o menos) se dirigen en primer lugar a la cuestión del origen del propio niño, luego a la del origen de los otros —la humanidad— y, en tercer lugar, al origen de las cosas⁷⁸.

En un primer momento, la mayoría de los niños no llega a poder imaginarse que los bebés nazcan o que sean *hechos* de alguna manera sino que, por el contrario, piensan que son encontrados por sus padres en algún lugar, creen que son preexistentes a su llegada a la vida familiar y, por tanto, comienzan a plantearse la cuestión del dónde y, sobre todo, del cómo aparecieron.

«Por esta época —apunta el mitólogo Joseph Campbell⁷⁹, siguiendo el trabajo de Piaget— el interés del niño en sus propios actos de creación, líquidos y sólidos, sugiere por lo menos dos posibilidades, que normalmente no está deseoso de formular (...) supone alguna clase de fabricación misteriosa por los padres, bien fuera de sus cuerpos o dentro de ellos, y este proceso vagamente concebido se toma como modelo posible también para la creación de otras cosas en el mundo. El niño empieza por asumir que los adultos fueron los hacedores de todas las cosas, porque piensan que son omniscientes y omnipotentes hasta que los hechos hacen demasiado evidente que no son ninguna de las dos cosas. Con lo cual la imagen mimada de unos padres creadores, conocedores de todo, que todo lo pueden, manualmente o de otra manera, es simplemente transferida a la vaga figura de un dios antropomórfico, aunque invisible, que ya ha sido proporcionada por las enseñanzas de los padres, o por cualquier otra.

»La figura de un ser creador —prosigue Campbell— es prácticamente, si no absolutamente, universal en las mitologías del mundo, y al igual que la imagen de los padres está asociada en la infancia no sólo con el poder de hacer todas las cosas, sino también con la autoridad del mando, así también en el pensamiento religioso el creador

⁷⁶ El término «animismo» fue creado por el antropólogo evolucionista Tylor (*La cultura primitiva*, 1871) para designar la creencia de que todas las criaturas vivientes, las plantas y los objetos poseen un principio vital al que se le da el nombre de alma o *ánima*.

⁷⁷ Por «artificialismo» se entiende la creencia en que el universo que perciben nuestros sentidos ha sido hecho por algún ser superior.

⁷⁸ Cfr. Piaget, J. (1929). *The Child's Conception of the World*. Nueva York: Harcourt, Brace & Co.

⁷⁹ Cfr. Campbell, J. (1991). *Op. cit.* pp. 111-113.

del universo es normalmente el promulgador y controlador de sus leyes. Los dos órdenes, el infantil y el religioso, son como mínimo análogos, y puede muy bien ocurrir que el último sea simplemente una traducción del primero a la esfera fuera del alcance de la observación crítica. Piaget ha señalado que aunque los pequeños mitos del *Génesis* inventados por los niños para explicar sus propios orígenes y el de las cosas pueden diferir, la suposición básica subyacente a todos es la misma: a saber, que las cosas tienen que ser hechas por alguien, y que están vivas y responden a los mandatos de sus creadores. Los mitos de origen de los sistemas mitológicos del mundo también difieren, pero en todos, excepto en los más enrarecidos, se mantiene la convicción (como en la infancia), sin prueba, de que el universo viviente es el trabajo manual o la emanación — psíquica o física — de algún Dios padre-madre o madre-padre.

»Así se puede decir que el sentido de este mundo como un *continuum* indiferenciado de experiencia simultáneamente subjetiva y objetiva (participación), que está totalmente vivo (animismo) y que fue hecho por algún ser superior (artificialismo) constituye el marco de referencia axiomático y espontáneamente supuesto de toda experiencia infantil, indiferentemente de cuáles sean los detalles locales de esta experiencia. Y también es evidente que estos tres principios son precisamente aquellos más generalmente representados en los sistemas mitológicos y religiosos de todo el mundo.»

Si nos tomamos la molestia de interrogar a algunos niños pequeños —especialmente si aún no han sido moldeados por creencias religiosas— acerca de su opinión respecto al origen del ser humano y de las cosas, la aparición del mundo, la razón de los fenómenos naturales, la vejez, etc., aprenderemos mucho sobre nosotros mismos y el origen de los mitos básicos de nuestra cultura. Comprobar que los relatos imaginados por muchos niños para explicar el origen del mundo y su funcionamiento no se diferencian en nada sustancial de las descripciones que aparecen en los llamados «textos sagrados», puede ser un buen punto de partida para comenzar a reflexionar sobre la grandeza y la fragilidad que anidan en el psiquismo humano.

Cuando nos referimos a las sociedades prehistóricas como «la niñez de la humanidad», no sólo estamos construyendo una bella metáfora, también definimos con absoluta precisión las características cognoscitivas básicas que —tal como ya apuntamos al tratar la cuestión del desarrollo del lenguaje— guiaron las elaboraciones psíquicas —generadoras de cultura, por tanto— de nuestros antepasados y que nosotros hemos recibido como herencia inevitable.

Del pensamiento mágico al arte prehistórico y viceversa(c. 35000 a 9000 a.C..)

Uno de los productos de los primeros estadios del pensamiento mágico humano se concretó en la serie de manifestaciones gráficas que conocemos bajo etiqueta genérica de «arte prehistórico». La expresión artística, en su sentido más amplio, constituye no sólo una afirmación creativa y estética sino, también, una clara representación simbólica del universo objetivo o natural y/o del subjetivo o psíquico.

Si nos atenemos a las pruebas documentales encontradas hasta la fecha, las manifestaciones artísticas y simbólicas del ser humano son relativamente recientes. En Europa, las evidencias de «arte» más antiguas han sido datadas alrededor de hace unos 35.000 años y proceden de la mano del *Homo sapiens*, autor de pinturas parietales –en cuevas, grutas o rocas al aire libre– y de diversidad de figurillas y objetos de adorno claramente ajenos a las necesidades relacionadas con las actividades básicas de supervivencia física⁸⁰. La muestra más antigua de «arte prehistórico» hallada hasta hoy procede de Australia y está conformada por el famoso conjunto de petroglifos de Panaramitee –dibujos no figurativos: laberintos, círculos, puntos y arcos–, que fueron labrados sobre rocas por humanos modernos hace unos 45.000 años.

Abriendo más el punto de mira, no parece desacertado adelantar el inicio de la expresión simbólica y artística humana hasta hace unos 90.000 años, época en la que, según todas las evidencias disponibles en la actualidad, tanto los neandertales como los primeros hombres modernos propiamente dichos ya realizaban cuidadosos enterramientos de sus adultos y niños. Las sepulturas más antiguas conocidas se localizaron en la cueva de Qafzeh (cerca de Nazaret, Israel) y contenían alrededor de una veintena de esqueletos de hombre moderno arcaico de hace casi 100.000 años, aunque no se ha documentado la presencia de ritual en tales inhumaciones⁸¹. Por el contrario, en diversos enterramientos de neandertales, datados entre hace 85.000 a 50.000 años, sí que han aparecido rastros de rituales funerarios específicos. A más abundamiento, los neandertales, desde su aparición –hace unos 230.000 años–, manifestaron una gran inclinación por rodearse de *objetos bellos* procedentes de la Naturaleza, tales como conchas de moluscos, corales, cristales de cuarzo, colorantes minerales, piedras con formas figurativas, cornamentas y dientes de

⁸⁰ Esta antigüedad de 35.000 años, sin embargo, es discutida por un polémico fragmento de hueso decorado con grabaciones de marcas en forma de zigzag, que fue encontrado en una cueva de Bacho Kiro (Bulgaria central) y ha sido datado en hace unos 50.000 años. Otro hueso, un fragmento de peroné de babuino con 29 incisiones paralelas, procedente de la cueva sudafricana de Border, sugiere que en esa parte de África, hace 37.000 años, ya se fabricaban rudimentarios instrumentos para contar, puesto que las marcas de dicho peroné se parecen muchísimo a los bastones-calendario de madera que todavía emplean algunas tribus de bosquimanos del sudeste de África.

⁸¹ Los científicos que excavan en la sierra de Atapuerca sostienen que los esqueletos acumulados en la Sima de los Huesos revelan que hace 300.000 años ya tenían lugar prácticas funerarias, aunque, como en este caso, se limitasen a arrojar a sus muertos por un agujero natural. Esta afirmación, sin embargo, es todavía muy discutible.

animales, etc.

Remontándose más en el tiempo, algunos expertos sitúan las raíces del «arte» en las industrias bifaciales –hachas de mano trabajadas por ambas caras– del estilo Achelense (aparecido hace 1,6 m.a.), muchas de las cuales muestran un evidente sentido artístico para equilibrar formas –lanceoladas, amigdaloides, discoidales– e incorporar rasgos meramente estéticos y carentes de funcionalidad, como, por ejemplo, tallar un hacha de modo que se respete una concha fósil incrustada en una de sus caras y quede justo en la zona más relevante, visible y protegida del instrumento.

Otros expertos, en fin, relacionan el inicio del «arte» con el uso de colorantes con finalidad presuntamente ritual o estética; en este caso, los rastros del empleo de almagre (óxido de hierro, de color rojo) por parte del *Homo ergaster* se han documentado desde hace 1,5 m.a. en África –en Olduvai, Tanzania– y desde algo, más tarde en Europa –hace 0,73 m.a. en Isernia, Italia; hace 0,3 m.a. en *Terra Amata*, Niza, Francia; o hace 0,25 m.a. en Becor, Checoslovaquia–. Quizá, como afirma Joan Sureda, «el arte es el primer medio que el hombre utilizó para enfrentarse al mundo e intentar hacerse con él»⁸².

«Cabe preguntarse –señala Sureda–, sin embargo, por el significado de los lechos de flores hallados en algunas tumbas musterienses, como la de Shanidar (Irak) [de hace unos 50.000 años]. ¿Acaso fue el color lo que motivó la elección de las flores? Es difícil saberlo, pero de lo que no cabe duda es de que, antes de la aparición del *Homo sapiens*, el ocre rojo era utilizado en los ritos funerarios depositándolo en torno al cadáver. Esta capacidad de abstraer de los objetos algunas de sus cualidades, separando una parte del todo, condujo al proceso de simbolización que parece iniciarse en el Paleolítico medio [c. 100000 a 35000 a.C.]. Los objetos no sólo poseen ya una función primaria, sino que están dotados de una función simbólica o de sustitución. El hombre, en un primer estadio del proceso simbólico, no creaba símbolos, sino que se relacionaba simbólicamente con su entorno. La sangre (el rojo) sustituía a la destrucción de la vida, a la muerte; el bisonte podía sustituir al alimento, a la vida y al concepto de fuerza. Pero tales sustituciones no sólo tenían lugar en el ámbito de la percepción visual, sino también en el de la articulación sonora, ya que la adquisición y el desarrollo del lenguaje fueron paralelos a los de la técnica (arte).

»El hombre de los primeros estadios del Paleolítico inferior [c. 2,5-0,1 m.a.], e incluso el prehomínido, emitía únicamente sílabas que no sustituían (ni comunicaban) ideas o conceptos; sólo indicaban actos o señalaban acontecimientos. El hombre del Achelense [c. 300.000 a 100.000 años], sin embargo, creaba combinaciones de sílabas, es decir palabras, para referirse a los acontecimientos más importantes de su existencia. Y el hombre del Musteriense [c. 100000 a 35000 a.C.] asociaba ya palabras para indicar algo más que hechos

⁸² Cfr. Sureda, J. (1989). «Las primeras civilizaciones: Prehistoria, Egipto, Próximo Oriente.» En Milicua, J. (ed.). *Historia Universal del Arte* (Vol. I). Barcelona: Planeta, p. 25.

puntuales ocurridos en el presente: utilizaba el lenguaje con una función simbólica. (...) La representación, es decir el sustituir una realidad por otra de distinta naturaleza que sólo visualmente guarda alguna relación con la primera, fue la gran aportación del hombre del Paleolítico superior [c. 35000 a 8000 a.C.] al campo de lo artístico.»⁸³

Dada la escala progresiva de todos los comportamientos humanos, resulta razonable suponer que si bien el *Homo ergaster* ya pudo manifestar algún rudimento de pensamiento simbólico y actividad artística, estas expresiones no lograron una concreción apreciable hasta la aparición de la cultura funeraria de los neandertales (c. 90.000 años) y no alcanzaron una madurez y expresividad plena hasta hace unos 35.000 años con el *Homo sapiens*, época en la que el ser humano, consciente ya de su propia existencia, de las características que le hacían diferente del resto de los seres vivos y, sobre todo, de su ubicación en medio de un universo rebotante de preguntas sin respuesta, debió de verse impulsado a incrementar la complejidad de su organización social y ampliar sus marcos de referencia elaborando una comunicación de tipo simbólico que no sólo permitió construir conceptos altamente operativos para la vida cotidiana sino que, mejor aún, abrió su mente hacia explicaciones estructuradas del mundo fenoménico –bajo la forma de mitos– cimentadas desde el pensamiento mágico, madre del comportamiento religioso.

Resulta tan lógico como obvio que los primeros símbolos y mitos prehistóricos se elaboraron a partir de un largo y paciente período de observación de los elementos naturales que conformaban los distintos ecosistemas en que habitaron los humanos del Paleolítico. El agua –en sus diferentes manifestaciones– como elemento fundamental de la vida; la luna y el sol como señores indiscutibles del cielo que determinaban muchos comportamientos de los seres vivos, incluidos los de los humanos; los ciclos estacionales sucediéndose con indescifrable e inquietante periodicidad; el misterioso poder reproductor del huevo; la maravillosa capacidad para volar de las aves; la singularidad *regeneradora* de la serpiente; el mágico ciclo vital de árboles y plantas de los que dependía su supervivencia; las características específicas de los grandes animales –bóvidos, cérvidos, felinos, osos, jabalíes, etc.– que les eran más próximos y accesibles...

Todos esos elementos permitieron construir, mediante analogías, las primeras abstracciones capaces de facilitar una interpretación del micro y del macrocosmos, una base que posibilitó emprender las primeras clasificaciones del universo percibido por los sentidos, ordenando sus elementos y fenómenos dentro de un conjunto de categorías coherente, y, en consecuencia, alejaron a nuestra especie del negro pozo de la incertidumbre, creando orden y certeza allí donde no parecía haber más que caos. De lo acertado y exitoso de ese intento da fe el hecho de que la totalidad de esas abstracciones

⁸³ *Ibid.*, pp. 28-29.

simbólicas, tal como iremos viendo a lo largo de este libro, aún perviven y tienen vigencia entre las religiones actuales.⁸⁴

Las culturas funerarias, relacionadas con el comportamiento religioso ya que implican la creencia en alguna noción de pervivencia en un hipotético *más allá*, datan al menos de hace unos 90.000 años, según documentan las sepulturas descubiertas en el Próximo Oriente, lugar donde presumiblemente tuvieron lugar las primeras inhumaciones verdaderamente conscientes de la historia humana. Como ya mencionamos, en el *Homo neanderthalensis* —y también en el hombre moderno arcaico— pudo haber existido un cierto desarrollo de la cultura religiosa, puesto de manifiesto en sus enterramientos en sepulturas ovales situadas en el interior de sus habitáculos, en el empleo de ocre —casi siempre rojo, por su identificación con la sangre/vida— para adornar los cadáveres, y en su culto específico al cráneo de los muertos, que era separado del resto del esqueleto y situado en un lugar prominente⁸⁵.

En Europa, durante el Paleolítico superior (c. 35000 a 8000 á.C.) se produjo la primera gran explosión de manifestaciones artístico-simbólicas humanas con la aparición del arte parietal —habitualmente en cuevas y grutas profundas (algunas de las cuales sugieren claramente su empleo como santuarios o moradas de la divinidad)—y el arte mobiliario —bastones, azagayas, propulsores, arpones, colgantes, plaquetas circulares, estatuillas, etc.— que, elaborado mediante materiales diversos —madera, hueso, marfil, astas, piedra, etc.—, supo conjugar los usos primarios o funcionales con los puramente decorativos y simbólicos, que debían tener un significado y misión mágicos; así, por ejemplo, un propulsor, instrumento que permitía arrojar con más fuerza las lanzas, podía estar *decorado* con la figura de un bisonte —como el precioso ejemplar de La Madeleine (Dordogne)— o de otros grandes animales de caza, pero ese añadido, que no mejoraba la potencia del lanzamiento, sólo adquiriría sentido como elemento propiciatorio capaz de facilitar

⁸⁴ Resulta incontestable que todas las deidades, de ambos sexos, conocidas hasta hoy, han sido representadas con más o menos frecuencia mediante animales muy específicos y/o destacando los atributos más característicos de esos mismos animales en figuras antropomorfas. Sobre esta observación, junto al hecho de que muchas culturas primitivas han dado el papel de ancestros (origen de la especie humana) a determinadas plantas o animales, Emile Durkheim —en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912, reeditada por Akal en 1992, pp. 60-61)— infiere que «si el hombre hubiera tenido en verdad necesidad de proyectar su imagen a las cosas, los primeros seres sagrados habrían sido concebidos a su imagen, (...) el antropomorfismo, muy lejos de ser primitivo, es rasgo distintivo de una civilización relativamente avanzada. En los orígenes, se concibe a los seres sagrados bajo una forma animal o vegetal, de la que la forma humana no se desgaja más que de manera lenta», y aduce que el ser humano no sólo no fue proclive a imponer su forma a las cosas sino que «lejos de ver por doquier seres similares a sí mismo, el hombre empezó por pensarse a sí mismo a imagen y semejanza de seres de los que difería específicamente». Tales suposiciones, sin embargo, no tienen en cuenta los mecanismos de formación de los conceptos que vimos en el capítulo 2 y desconocen la dinámica emocional y estructural que subyace bajo la elaboración simbólica: es imposible imaginarse a un vegetal o animal como ancestro si no se le ha antropomorfizado previamente; otra cosa bien distinta es que ese símbolo —surgido necesariamente dentro de un marco mítico determinado que le dio vida y fuerza—, ya represente a un ancestro o un ser divino, tenga su traducción iconográfica mediante rasgos antropomorfos o no. Así, por ejemplo, el gran dios egipcio Amón Ra era representado por un carnero y/o por una figura antropomorfa con cabeza de carnero para simbolizar la regeneración solar, y en Karnak se guardaba un carnero sagrado que se suponía la reencarnación viva del dios, pero ningún egipcio confundía el fondo con la forma, de la misma manera que ningún cristiano se imagina a Cristo como un cordero por más que este animal le simbolice iconográficamente como signo de algunas de sus cualidades míticas.

⁸⁵ En el capítulo 4 discutiremos con más detalle si los enterramientos presuponen necesariamente la existencia de un marco religioso o, por el contrario, pueden haberse desarrollado de forma independiente.

mágicamente la captura del animal representado.

Sobre las paredes de algunas cuevas aún puede contemplarse hoy día la belleza de la iconografía figurativa de esa época. Entre los dibujos y relieves que han llegado hasta nosotros destacan las representaciones de animales. El caballo es el más *retratado* en el arte prehistórico; le siguen los bóvidos (bisontes y uros); con menor frecuencia aparecen ciervos, elefantes —mamut y elefante de colmillos rectos—, cabras o íbices; muy ocasionalmente figuran renos, osos pardos, leones de las cavernas o rinocerontes lanudos; los peces y aves permanecen prácticamente ausentes de las paredes, pero su presencia es numerosa entre los objetos grabados que componen el arte mobiliario.

Junto a estas representaciones naturalistas surgen también las primeras imágenes de los llamados *monstruos*, criaturas híbridas que combinan partes de determinados animales y rasgos humanos. Buenos ejemplos de esos *monstruos* son figuras como la de *El hechicero* (cueva de Les Trois-Frères, Ariège, Francia) —que presenta cabeza con barba y astas de reno, extremidades superiores en forma de patas delanteras de oso, piernas y pies humanos (sobre los que se yergue mientras camina), genitales humanos y espalda con la curvatura de la de un caballo y acabada con una cola—; la de *El hombre-bisonte* (en la misma cueva anterior); o la denominada *Figura humana* (Hornos de la Peña, Cantabria, España), una figura antropomorfa con la parte inferior del cuerpo humana y la superior de bisonte, incluyendo cabeza con cuernos. Viendo estas representaciones, y tomando como referencia las costumbres conocidas de decenas de pueblos que aún estaban en la prehistoria hace escaso tiempo, no puede menos que especularse acerca de la existencia de complejos rituales propiciatorios efectuados por *hechiceros* ornamentados con partes de alto valor simbólico de animales sagrados o, quizá, totémicos⁸⁶.

Las figuras humanas son muy escasas en la primera fase artística pero parecen tener dos etapas de expansión claras a finales del período Gravetiense/Perigordense (c. 27000 a 20000 a.C.) y durante el Magdaleniense medio y superior (c. 13000 a 8500 a.C.). Las representaciones humanas encontradas hasta la actualidad fueron realizadas ateniéndose a cuatro estilos básicos: a) mediante figuraciones muy sintéticas, reproduciendo una parte corporal como símbolo del todo (una mano⁸⁷, una vulva o un falo⁸⁸, o un rostro⁸⁹); b) a través de trazos antropomorfos muy esquemáticos que no hacen distinción de género y, en

⁸⁶ El término tótem procede de las lenguas indígenas de América del Norte y se aplica al símbolo sagrado que pertenece a una tribu entera a la que da el nombre y de la que es protector. En muchas culturas, por todo el planeta, figura algún animal específico como el antepasado totémico del grupo.

⁸⁷ En representaciones como las de Cougnac (Lot), Pech-Merle (Lot) o Gargas (Hautes-Pyrénées) en Francia, o El Castillo (Puente Viesgo, Cantabria) o Santián (Cantabria) en España.

⁸⁸ En representaciones de vulvas como las de El Castillo (Puente Viesgo, Cantabria) o Tito Busrillo (Ribadesella, Asturias), en España, o las de los cinco refugios del valle de la Vézère o de Arcysur-Cure, en Francia. Los falos aparecen con poca asiduidad en el arte parietal y, en cualquier caso, tanto éstos como las vulvas abundan muchísimo más entre el arte mobiliario que en el parietal.

⁸⁹ En representaciones como el *busto* de La Marche, *Adán y Eva* de Rouffignac (Dordogne), o la *Dama de la capucha* de Brassempouy (Dordogne), todas ellas en Francia.

ocasiones, presentan rasgos zoomorfos (cabeza con cuernos, cola, etc.); una variante peculiar en este tipo de trazos son las representaciones en las que aparece el falo masculino como elemento muy destacado⁹⁰ y, en general, en posición erecta; c) presentando los cuerpos en posiciones rígidas, sin participar en ninguna acción, salvo la tipología denominada *hombre vencido o herido*, en la que la figura humana es colocada junto a su adversario, ya sea animal o persona⁹¹; y d) representaciones de mujeres en las que se acentúan con mucha fuerza sus rasgos sexuales primarios⁹². Estas últimas, las iconografías femeninas, son consideradas como las representaciones humanas más características del Paleolítico superior.

Por último, cabe destacar que entre las manifestaciones artísticas del Paleolítico más reciente abundan ya las representaciones de signos ajenos por completo a las expresiones más o menos naturalistas citadas hasta aquí, aspecto que demuestra claramente los avances intelectuales realizados por la humanidad de esos días en cuanto a su capacidad para el pensamiento abstracto y la elaboración de símbolos e iconos.

Estos signos pueden aparecer solos o acompañando dibujos de animales y van desde las formas más simples –puntos y líneas– hasta figuras geométricas mucho más complejas –triángulos, rectángulos, círculos, *rejas*, *peines*, etc.– que se combinan entre sí y/o son divididas internamente por diversidad de trazos, logrando un sinfín de iconos de significado aún desconocido para los expertos pero que, obviamente, constituyeron una forma gráfica de lenguaje simbólico –expresión del pensamiento mágico– que fue eficaz para las comunidades que lo crearon. La humanidad no habría logrado prosperar como lo ha hecho de no haber podido basarse en esos signos *sin sentido* para, por ejemplo, conformar, hacia el año 8500 a.C., las primeras fichas de *contabilidad* que, milenios después, entre el 3500 a 3000 a.C., darían origen a las primeras escrituras propiamente dichas en Sumer, China, India y Egipto.

De la ya citada eclosión de representaciones de pubis y vulvas femeninas –y la más ocasional de falos–, grabadas o esculpidas en paredes rocosas –durante los periodos Auriñaciense (c. 30000 a 27000 a.C.) y Magdaleniense (c. 15000 a 8500 a.C.)–, y de la significativa abundancia –desde el período Protomagdaleniense (c. 20000 a 15000 a.C.) y, obviamente, durante el Magdaleniense– de estatuillas femeninas, conocidas como *Venus paleolíticas*, de evidente significado religioso, puede deducirse la existencia de algún tipo

⁹⁰ En representaciones como las halladas en las cuevas de Altamira (Santillana del Mar, Cantabria, España), o las francesas de Lascaux (Dordogne), Le Portel (Ariège) o Les Combarelles (Dordogne).

⁹¹ En representaciones como las de Lascaux (Dordogne), Pech-Merle (Lot), Cougnac (Lot) o Villars, todas ellas en Francia.

⁹² En representaciones como las de las cuevas de La Madelaine, Les Combarelles o Laussel, todas ellas en Dordogne; pero son mucho más abundantes en el arte mobiliario de la misma zona (La Marche, Augerie o Brassempouy). Las *Venus* paleolíticas más destacables son las de Willendorf (Austria), Lespugue (Haute-Garonne, Francia) y Grimaldi (Ventimiglia, Italia), pero son notables también las halladas en yacimientos de la zona renano-danubiana como los de Gónnersdorf, Vestonice, Pavlov, Moravany o Weinberg; o en los italianos de Cavillon o Savignano.

de culto, centrado en mitos de la generación y fertilidad, que estaba universalmente extendido por todo el orbe cultural de entonces.

Tal como es lógico suponer, los conceptos y símbolos relacionados con la procreación, la fecundidad y lo femenino, serán la base sobre la que se idearán las primeras formulaciones acerca de la existencia de una divinidad generadora y protectora. Las diosas femeninas dominarán los panteones religiosos durante milenios, pero, finalmente, tal como veremos en la tercera parte de este libro, serán relegadas a un segundo plano al ser progresivamente sustituidas por diversas elaboraciones de dioses masculinos que encajaban mejor con las necesidades míticas de culturas patriarcales que, durante su proceso de desarrollo, generaron nuevas estructuras familiares, sociales, productivas y políticas, absolutamente distintas a las precedentes, que demandaron también planteos cosmológicos, cosmogónicos y teológicos novedosos sobre los que poder fundamentarse, justificarse y prestigiarse.

Bajo la égida de las diosas y de los cultos a la generación/fertilidad, empezó a vislumbrarse el final de la última era glacial —iniciada hace unos 72.000 años y denominada período glacial Würm en el *islandsis*⁹³ alpino—, cuando, hace entre 15.000 y 11.000 años, según las regiones, el frente polar europeo inició su retroceso, comenzando el período posglaciar propiamente dicho hace unos 10.000 años.

«El final del Paleolítico coincide aproximadamente con el retroceso definitivo de la última glaciación —afirma el catedrático de prehistoria Alfonso Moure⁹⁴—. Con la desaparición de los grandes *islandsis*, amplias tierras del viejo y del nuevo mundo, hasta entonces ocupadas por el hielo, quedan al descubierto y pueden ser colonizadas por la fauna, por la flora y por el hombre. Paralelamente se produce un aumento del nivel del mar que da lugar a la última gran transgresión, que inunda zonas costeras del continente (el nivel del mar llegó a subir unos ciento cincuenta metros). Sube también el nivel de las nieves perpetuas y, excepto en la Antártida, el glaciario se convierte en un fenómeno de tipo local.

»Este cambio climático va a dar lugar a un importante cambio en los ecosistemas. Las regiones liberadas de los hielos van siendo repobladas por vegetación; los bosques toman un papel protagonista en los paisajes eurasiáticos a partir de los cuarenta grados de latitud norte⁹⁵. Las regiones más septentrionales se pueblan de coníferas, mientras que más al sur se extienden los bosques caducifolios e importantes extensiones de bosque mixto. Como

⁹³ Se denomina *islandsis* o glaciares continentales a los grandes casquetes de hielo que cubren de forma continua grandes extensiones de los continentes.

⁹⁴ Cfr. Moure, A. (1989). *El origen del hombre*. Madrid: Historia 16, pp. 123-124.

⁹⁵ Este dato quizá resulte significativo si lo relacionamos con lo que se dirá en el capítulo 6, al observar que la práctica totalidad de las figurillas de diosas paleolíticas europeas han sido localizadas dentro de una franja geográfica que oscila, aproximadamente, entre los 44 y 51 grados de latitud norte.

consecuencia se producen también cambios en la fauna: especies de clima frío como el reno o el leming se desplazan hacia el norte, mientras que el mamut y el rinoceronte lanudo se extinguen definitivamente. Es la época de apogeo de animales como el ciervo, el corzo, el jabalí y los grandes bóvidos, pero junto a ellos comienzan a tener importancia económica otras especies hasta entonces poco explotadas, como las aves y mamíferos y peces marinos. Muchas de ellas son migratorias, lo que comporta cierta escasez de recursos en invierno y una tendencia a la utilización y explotación de lugares cercanos a las aguas: ríos, lagos y costas.»

Los cambios apuntados no sólo son importantes por la expansión humana que se verá facilitada por la llegada de una fase climática más benigna, sino que, además, son fundamentales para comprender el origen de muchos de los símbolos y mitos que han sobrevivido hasta nuestros días a través de la cultura popular y de las religiones. Los animales, vegetales –cereales, fundamentalmente– y árboles que poblarán los mitos religiosos de los siguientes milenios serán aquellos –y no otros– que, aparecidos y/o multiplicados gracias al deshielo, se convertirán en indispensables para asegurar la supervivencia humana en esos días.

La explotación –como cazaderos y/o como lugares de residencia– de las zonas próximas a las aguas, por ejemplo, unirá para siempre la *necesaria* presencia protectora de la Diosa con ese tipo de entornos. Desde esa época, tanto las diosas de la generación/fertilidad paleolíticas, como las diosas de cualquier otra cultura posterior, incluida la Virgen católica, estarán ya simbólicamente asociadas al agua y sus propiedades, tal como demuestran sus representaciones iconográficas en las que siempre se las sitúa en el mar, junto a ríos o fuentes, con un cántaro de agua en las manos, etc.

El progresivo calentamiento del planeta favoreció la aparición de las primeras sociedades agrícolas sedentarias en el Próximo Oriente (c. 9000 a.C.) y en Europa (entre c. 6500 y 5300 a.C., según las regiones). Pero también llevaría hacia los primeros conflictos armados o guerras entre comunidades –Jericó, por ejemplo, ya disponía de murallas defensivas en el 8000 a.C.–, que, finalmente, en las postrimerías del IV milenio a.C., darían lugar –en Mesopotamia y Egipto– a la formación de los primeros ejércitos invasores y agresores que harían de la guerra su profesión.

Las guerras, por tanto –y valga aquí el inciso–, aunque estén relacionadas con la más o menos elevada agresividad biológica del varón –siempre muy superior a la de la mujer–, son más bien una consecuencia natural del modo de *civilización* de las llamadas sociedades de producción: cuanto mayor es el nivel de excedentes producidos –riqueza almacenada– y más especializada y compleja es la organización de una sociedad, tanto más difícil resulta mantenerse dentro de un contexto de paz, tanto interno como externo. El control de la producción de riqueza dentro de una sociedad y la voluntad de apropiarse

de los bienes ajenos mediante guerras, llevará –tal como veremos en la tercera parte de este libro– a la formación de un clero poderoso y, mucho después, de la realeza, conduciendo finalmente a la creación y entronización de dioses varones absolutistas y guerreros.

Desde el VIII milenio a.C., los pueblos agrícolas que se asentaron en Mesopotamia, Levante –Palestina, Israel, Jordania, Líbano y la costa de Siria– y Anatolia, así como los del sudeste europeo –Europa danubiana y la zona del mar Egeo– (en el milenio siguiente), estuvieron progresando dentro de un modelo cultural único –denominado proceso de neolitización– con logros similares, que culminó en el diseño de distintas sociedades que, ya con matices diferenciales propios en cada una de ellas, se desarrollaron a partir del V milenio a.C..⁹⁶

Para esas culturas neolíticas agrarias, todos los cambios cíclicos que sucedían en su universo –lluvias, crecidas de los ríos, variaciones estacionales, maduración de cereales y frutos, llegada de animales migradores, etc.– eran atribuidos a fuerzas de tipo sobrenatural y, en consecuencia, ponían un especial énfasis en intentar estar a bien con ellas a fin de asegurar su favor y la consiguiente perpetuación del equilibrio natural del que dependía su supervivencia.

Tal como hacen todavía los pueblos más primitivos de nuestro planeta, practicaban cultos comunitarios en los que los conflictos colectivos –originados en las siempre difíciles y frágiles relaciones del agricultor con su entorno natural y con el ciclo básico de la muerte/fertilidad/vida– se expresaban y canalizaban a través de dramas rituales que se desarrollaban entre los hombres y los dioses, representados éstos –dentro de cada espacio sacro específico– bajo la forma de ídolos e investidos de poder gracias a los elementos simbólicos que la propia comunidad les había asociado previamente. Por este motivo, una parte notable de los signos gráficos y objetos que componen el *arte neolítico* representan el reflejo directo de la psicología –y, por tanto, de su afloramiento en forma de creencias mágico-religiosas– de esas primeras sociedades de agricultores y pastores.

Decenas de investigaciones arqueológicas han demostrado perfectamente que en todas las zonas mencionadas se compartió, desde una edad muy temprana, un rico, variado y complejo sistema de símbolos y mitos que, de hecho, había sido heredado de las elaboraciones conceptuales que, de manera progresiva y acumulativa, se habían forjado durante los milenios que vieron la evolución de la última fase del Paleolítico (c. 35000-9000

⁹⁶ Entre las primeras grandes civilizaciones, casi siempre situadas en los valles fértiles de los ríos, destacaremos las siguientes: Sumer (c. 3750-2004 a.C, en el sur de Mesopotamia), Antiguo Egipto (c. 3150-1069 a.C, en Egipto y valle del río Nilo), Elam (c. 3000-1100 a.C, en la Baja Mesopotamia), Aliños (c. 3000-1400 a.C, en Creta), Valle del Indo (c. 2500-1500 a.C, en el valle del río Indo, en India), Acad (c. 2350-2180 a.C, en Mesopotamia), Canaán (c. 1800-1000 a.C, en Siria y Palestina), Babilonia (c. 1830-1530 a.C, en el valle del río Eufrates), Asiría (r. 1748-612 a.C, en Mesopotamia y valle del río Nilo), Grecia clásica (c. 750-300 a.C, en Grecia y zona del Egeo), Persia (f. 715-331 a.C, en la zona que va desde Egipto hasta el valle del Indo) y Roma (c. 756 a.C.-410, en la zona que va desde Gran Bretaña hasta el golfo Pérsico).

a.C.). De ahí resulta, sin duda, la vinculación formal e iconográfica que existe entre los símbolos y estatuillas propios del Neolítico con sus equivalentes creados durante el Paleolítico superior. Símbolos universales como la serpiente, el pájaro, el pez o los cuernos tienen sus raíces en el Paleolítico, y los primeros agricultores sedentarios los tomaron de sus antepasados, grupos nómadas que sobrevivían gracias a la recolección de vegetales silvestres, la caza y la pesca.

Desde el mismo inicio de la era agrícola se extendió, por todo el *arte neolítico*, la representación de una serie de símbolos gráficos convencionales que simbolizaban ideas abstractas relacionadas con la cosmogonía y cosmología de aquella época. Marija Gimbutas –una autoridad mundial en arqueología prehistórica del este de Europa– sostiene que esos símbolos «se agrupan en dos categorías fundamentales: aquellos que están relacionados con el agua o la lluvia, la serpiente y el pájaro; y los asociados con la Luna, el ciclo de vida vegetal, el paso de las estaciones, el nacimiento y el crecimiento esencial para la perpetuación de la vida. La primera categoría contiene símbolos que son simples líneas paralelas, uves, zigzags, galones y meandros, y espirales. El segundo grupo incluye la cruz, la cruz encerrada en un círculo y derivaciones más complejas de este motivo básico que conecta simbólicamente las cuatro esquinas del mundo, la media Luna, el cuerno, el gusano, el huevo y el pez»⁹⁷.

El *arte* prehistórico nació como una respuesta psicológica elemental –pero muy adecuada y eficaz– ante la presión angustiosa de un medio natural, misterioso y aleatorio, que el ser humano necesitaba poder interpretar y controlar para obviar la incertidumbre que le provocaba; de ahí que las representaciones *artísticas*, en general, no sean naturalistas sino conceptuales, simbólicas y evocadoras. Así nacieron, por ejemplo, las primeras figurillas que representaban a la Gran Diosa mediante diseños antropomorfos o zoomorfos en los que se mezclan formas abstractas –cuellos cilíndricos (tipo pilar o falo), rostros sin detalle, muy esquemáticos o enmascarados, etc.– en cuerpos híbridos que combinan exageradísimas nalgas y pubis femeninos con rasgos, en el rostro u otras partes del cuerpo, de pájaro, serpiente, mariposa, abeja, cévido, oso, etc.; animales, todos ellos, que, desde tiempo inmemorial y por motivos diversos, habían llegado a estar asociados –eso es a representar conceptual y simbólicamente– a los comportamientos y necesidades más sagradas para la existencia humana.

El pensamiento mágico del hombre primitivo le permitió alumbrar su *arte* al tiempo que éste reforzaba a aquél formalizando el universo intangible –el mundo de las *fuerzas sobrenaturales*– y transformándolo en algo real, tangible y accesible. Una vez descubierta la capacidad evocadora del símbolo y su poder para *explicar* y *controlar* el mundo real, el ser

⁹⁷ Cfr. Gimbutas, M. (1991). *Diosas y dioses de la Vieja Europa f(1000-3500 a.C)*. Madrid: Istmo, p. 100.

humano había comenzado a caminar hacia «Dios». Pero, a los efectos de la subsiguiente transformación psicosocial humana, carece absolutamente de importancia que ese pretendido «Dios» exista o no de verdad y/o que sea capaz de atender alguna vez los ruegos humanos. Lo único realmente fundamental es que la creencia en seres divinos — fortalecida mediante mitos, símbolos, ritos, teogonías y teologías— actúa con tal fuerza sobre el psiquismo del ser humano que acabó cambiando radicalmente la relación de éste con el universo.

Aunque, en un principio, según todas las evidencias arqueológicas e históricas, Dios fue una consecuencia de la capacidad para el pensamiento abstracto y simbólico que llegó a adquirir el ser humano durante su larga evolución, de inmediato la obra se transformó en obrero y el creador en creado, convirtiendo en real la esfera de los deseos y en ilusorio el mundo cotidiano. Para la inmensa mayoría de las religiones —pasadas y presentes— el contexto de «Dios» no sólo es infinitamente más importante que el humano sino que también es infinitamente más cierto y real.

Los aztecas (1345-1521 d.C), por ejemplo, creían que el mundo real —el que es perceptible por los sentidos— era una construcción muy frágil que estaba en constante peligro de desmoronarse si no se atendían las exigencias del mito (ofreciendo sacrificios humanos a Huitzilopochtli, entre otros); la religión hindú define como *mâyâ* (ilusión) el mundo material, ya que sólo aquello que es inmutable y eterno merece el nombre de realidad; las religiones monoteístas actuales, en fin, centran su mensaje en la certeza de Dios y de la vida en el *más allá* y desprecian —teóricamente, al menos— la existencia terrena.

Conforme el mundo comenzó a hacerse cada vez más pequeño —debido a la expansión geográfica humana y al rápido ritmo de crecimiento de población—, Dios fue haciéndose cada vez más grande. Tal es el poder de los símbolos y de los mitos una vez que han sido aceptados por la colectividad que los ha generado.

Mitos y ritos: una senda de la inteligencia hacia la seguridad emocional

Una de las estrategias más notables que posibilita el pensamiento humano es, como ya vimos, la de ordenar la realidad en función de una diversidad de categorías útiles que permiten hacerla comprensible y manejable. Por eso, desde hace al menos unos 100.000 años, todos los seres humanos –de cualquier lugar, tiempo y cultura– han desarrollado algún tipo de pensamiento simbólico apto para construir una imagen coherente del universo en que estaban inmersos y para encontrar vías para ejercer algún tipo de control sobre los fenómenos naturales de los que dependía su supervivencia.

Los símbolos –elaborados mediante analogías nacidas de la observación de los sucesos propios de la Naturaleza– llevaron a nuestros antepasados a desarrollar un sistema de pensamiento capaz de clasificar los fenómenos naturales en función de determinadas jerarquías que, acto seguido, acabaron postulándose como ejes explicativos de la *realidad* universal en su globalidad, incluyendo en ésta, obviamente, los dos polos opuestos del «misterio de la vida»: el origen y el fin del ser humano. Sobre estas vías explicativas se construyeron los mitos.

Los mitos, sin embargo, aunque surgieron como concreciones metafóricas destinadas a aflorar los *mecanismos universales ocultos*, de inmediato se erigieron en la demostración misma de dichos supuestos *mecanismos* gracias a su tremenda fuerza evocadora y capacidad para impactar emocionalmente, dos características que facultan al propio proceso de estructuración mítica para poder dotarse a sí mismo de capacidad autoprobatoria. El mito acaba por ser la justificación de la clasificación de los fenómenos universales, aunque, en realidad, el relato mítico no podría comprenderse y sería un total absurdo si no existiese previamente alguna clasificación de los hechos naturales. Ambos, mito y clasificación de los fenómenos, interactúan para justificar y validar el rito, que, por su parte, se convierte en un notario que refuerza la certeza de los anteriores.

El mito adquiere valor de certeza porque da una *explicación* de la realidad percibida a través de los sentidos y, dado que –en un tiempo y cultura determinados– no se conoce ninguna otra forma de explicarla, la elaboración mítica es válida ya que coincide con el ordenamiento de los hechos realizado a priori y que nos ha conducido, precisamente, hasta la elaboración mitológica de referencia. En medio de esta dinámica surge el rito como vía para poder llegar a conectar con el mito –e influir sobre los fenómenos naturales– y, como es la vía para ello, dado que sería absurdo que existiese una vía hacia algo que no es real, el rito acaba dando fe de que todo el sistema de creencias míticas es una explicación razonable, coherente y cierta de todos los mecanismos de causa-efecto universales.

Un ejemplo ya citado, el del *ser invisible* o *divinidad de la lluvia* que apuntamos en la página 118, puede mostrar con claridad el proceso al que nos estamos refiriendo. Veamos: al justificar y *explicar* un fenómeno meteorológico –lluvia/sequía– mediante una estructura y función míticas –que elabora y presupone que la lluvia depende de la voluntad de un *ser* divino específico–, el grupo humano tuvo que volver a interpretar lo que percibían sus sentidos a través del nuevo filtro mítico; de ese modo, con el fin de dotar de coherencia al hecho de que en unas épocas llovía y crecía la vegetación mientras que en otras la sequía hacía la vida poco menos que imposible, no resultó difícil –ni siquiera disparatado– comenzar a comparar el comportamiento caprichoso de ese *ser* con los cambios de humor humanos y deducir que la supuesta *divinidad de la lluvia* estaba satisfecha con sus adoradores cuando les regalaba el agua de la vida y enfadada cuando se la negaba.

Dado que ese comportamiento divino debía llenar de incertidumbre y angustia a los humanos, éstos –tal como ancestralmente han hecho respecto a otros humanos de rango jerárquico superior y/o con los que se ha establecido una relación de dependencia– no pudieron sino optar por obsequiarle con algo muy valioso: alimentos y, complementariamente, adornos; ya en época neolítica, dentro de los primeros tiempos de la agricultura y ganadería, se instaurarían las ofrendas primiciales que han perdurado hasta hoy –¿qué podía ser más importante para esas culturas que una muestra de los primeros granos y frutos recolectados o una res primal de sus rebaños?–. Tal ofrenda, al igual que ocurría en la sociedad humana, suponía la vía idónea para transmitir a la divinidad el agradecimiento por su benevolencia y, al tiempo, permitía renovar con ella un pacto tácito de amistad y protección⁹⁸.

La ofrenda, enviada al mundo de lo invisible –presunta morada de los dioses– mediante el poder del fuego, dejaba establecido un rito sacrificial concreto como vía hacia la *divinidad de la lluvia* y, desde ese momento, cada vez que se repetía el rito se fortalecía también la creencia en la existencia de dicha divinidad, se ratificaba su capacidad para controlar la lluvia, y se certificaba tanto su disponibilidad para escuchar a los humanos como su papel *personal*, indispensable e incuestionable a fin de poder obtener los *dones* de la supervivencia y la vida.

Dentro de esta dinámica, viciada desde su origen, ni la más pertinaz sequía podía ser vista como una demostración de la inexistencia del *ser invisible*, llamémosle Dios «X», sino que, antes al contrario, se asumía el enfado de la divinidad –jamás han faltado causas sobradas en nuestras sociedades para indignar a los dioses y, a fin de cuentas, resaltarlas

⁹⁸ Los *partos* entre hombres y dioses están documentados arqueológicamente desde hace más de 5.000 años y su estructura, como no podría ser de otra forma, se corresponde con la empleada en cada época y lugar para sellar los documentos de vasallaje entre un país vencido y el rey vencedor. Baste citar un caso nuclear en nuestro entorno cultural: los tan famosos como supuestos pactos entre Dios y su pueblo elegido que figuran en la *Biblia* plagiaron los términos y el modelo de los tratados de vasallaje hititas que estaban en uso cuando se redactaron los textos veterotestamentarios, tal como ya mostré en un libro anterior [Cfr. Rodríguez, P. (1987). *Mentiras fundamentales de la Iglesia católica*. Barcelona: Ediciones B., pp. 27-34].

es la base del *modus vivendi* de todas las castas sacerdotales que han existido— y se continuaban los sacrificios hasta el infinito con la vana esperanza de doblegar favorablemente la voluntad divina de hecho, este mecanismo psicológico perverso se manifiesta aún en los muchos y cotidianos comportamientos humanos de tipo neurótico). El Dios «X» existía porque así lo *demostraba* el rito; por tanto, para sobrevivir, el colectivo humano debía adscribirse a la religión del Dios «X» (su divinidad local) que, de modo progresivo, se iba estructurando y ampliando funciones mediante la invención de nuevos ritos y vistosos cuerpos teológicos.

Esta dinámica se convirtió en una notable estrategia instrumental que ayudó a la humanidad a sobrevivir psicológicamente en medio de un mundo duro, complejo, inexplicable y generador de altas cotas de incertidumbre y, por tanto, de angustia. La conformación de un universo mítico y ritual formalmente coherente aportó la tabla de náufrago que salvó a la humanidad del marasmo y le dio alas para emprender un desarrollo cultural insospechado y vertiginoso. Dado que la estructura cerebral de todos los humanos es similar y sus problemas de supervivencia son básicamente coincidentes, no cabe extrañarse ante la evidencia de que no hubo ni hay ningún colectivo de *Homo sapiens* que no haya desarrollado alguna estructura de pensamiento mágico en sus dos expresiones ritualizadas consanguíneas y sinónimas: religión y magia.

«La sustancia de la magia —afirma Manuel Delgado, profesor de etnología religiosa— es una relación. El pensamiento simbólico —aquel en cuyos dominios la magia es operativa— parece poner todos sus dispositivos al servicio de la restauración de los déficits del pensamiento "racional".» Y, siguiendo a Lévi-Strauss, añade que «el mundo no se puso a significar poco a poco, sino de una sola vez. Se pasó de golpe de un mundo en que nada tenía sentido a otro mundo en que todo lo tenía. Se constituyeron en el momento en que el mundo quedó dividido por la acción de la cultura, en dos categorías, la *del significado* y la de *lo significado*, con el inconveniente de que, a pesar de la vocación complementaria de ambos, el nexos destinado a unir esos dos continentes del lenguaje —lo que damos en llamar el *conocimiento*— habría de resultar del todo insuficiente. Todo significaba, pero no se sabía qué.» El ser humano tuvo acceso desde sus mismos orígenes a la integridad de lo significado y también a una superabundancia de significados de los que no se sabía a qué cosa correspondían. Para comprender un mundo así formulado el hombre no ha podido hacer otra cosa que, aplicando las leyes del pensamiento simbólico, intentar complementar lo significado con aquello que significa, un ensayo muchas veces desesperado por hacer que el universo "cuadre" y resolver, aunque sea tautológicamente, su relación con el mundo, exorcizando sus contradicciones y la zozobra intelectual que

originan». ⁹⁹

Delgado da por concluido su libro con una frase harto ilustrativa: «Los portentos que todas las magias, habidas o por haber, generan están compuestos de una misma sustancia imaginaria y ambicionan lo mismo: servir para aliviar el profundo sentimiento de insuficiencia comprensiva que la inteligencia experimenta ante la Vida.» ¹⁰⁰

Una religión, tal como la definió el antropólogo evolucionista británico Edward Tylor (1832-1917) –padre de la antropología cultural con su obra *La cultura primitiva* (1871)–, viene a suponer, esencialmente, la creencia en «seres espirituales», pero, sobre todo, implica que el mensaje expresado a través de los símbolos del ritual se dirige a alguna identidad que permanece fuera del alcance físico y sensorial de los fieles, y a la que se le ruega colaboración.

Más recientemente se ha introducido el concepto de «potencia» para designar aquella «fuerza» que el hombre proyecta fuera de sí, objetivándola, y que intuye y experimenta como «externa» y más poderosa que él. Esta idea de potencia abarca lo que tienen en común la religión y la magia, permite explicar la raíz de gran parte de los mitos sobre el origen y de fenómenos como el panteísmo y politeísmo y, claro está, contribuye a esclarecer el origen de la idea de «Dios», planteando el monoteísmo –una formulación relativamente moderna¹⁰¹– como una expresión histórica de la experiencia de potencia.

Llámesese como se quiera esa supuesta fuerza todopoderosa y ajena a lo humano –*ser invisible, divinidad de la lluvia, Dios «X», seres espirituales, fuerzas cósmicas, potencia...*–, lo cierto es que la mera creencia en su existencia basta para sustentar y alimentar la sensación de un contacto experiencial real que, a su vez, se erige en base y pilar alrededor del cual se construye y estructura un sistema de categorías apto para ordenar coherentemente el universo fenoménico y para codificar los comportamientos individuales y sociales dentro de un marco funcional específico, dos aspectos que resultan indispensables para la supervivencia de personas y grupos.

A través del mito, las imágenes y los símbolos, los humanos han podido llegar a comprender su existencia y manifestarla dentro de cada entorno cultural particular. A través del rito –que siempre es propiciatorio–, base de las religiones y de la magia, los humanos han pretendido y pretenden aún manipular a su favor la realidad –sus fuerzas ocultas o potencias– que se expresa mediante el símbolo y el mito. En este círculo vicioso reside la estrategia de supervivencia emocional más ancestral de nuestra especie.

⁹⁹ Cfr. Delgado, M. (1992). *La magia (la realidad encantada)*. Barcelona: Montesinos, pp. 97-99.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 132.

¹⁰¹ Relativamente moderna si consideramos el monoteísmo como el sistema surgido del dios varón Yahvé de la *Biblia*, pero debe tenerse en cuenta que, tal como veremos en los capítulos 6 y 7, muchísimo antes y durante más de 20.000 años, la humanidad rindió culto a una única divinidad, la Gran Diosa.

Un argumento de *lógica primitiva*: la creencia en la supervivencia**Postmortem (c. 90000 a 2000 a.C..)**

Para muchos es casi un lugar común pensar que la religión nace del miedo a la muerte o, al menos, del hecho de adquirir conciencia de ella. Pero aunque tal visión puede ser más o menos apropiada para juzgar la religiosidad moderna y, quizá, la de hace un puñado de siglos, no tiene por qué haber una relación directa entre el hecho de tener conciencia de la muerte, enterrar a los fallecidos y practicar una religión propiamente dicha.

Los elefantes, por ejemplo, sienten un profundo respeto por sus muertos y celebran un inquietante ritual, desbordante de desolación, cuando se topan con la osamenta de algún congénere, pero no practican ninguna religión. Se ha visto a chimpancés adultos en estado salvaje que incluso se han dejado morir de pena –según nuestros parámetros emocionales– tras el fallecimiento de un congénere al que estaban muy unidos, pero los chimpancés no han elaborado tampoco ninguna religión (aunque, en su estructura social, la figura del sujeto alfa o macho dominante presente ya los trazos fundamentales de comportamiento que caracterizan a los líderes políticos y religiosos humanos en su interrelación con sus *súbditos*).

de un respeto puntual y específico por el difunto. En la medida en que se acompañó el cadáver con un ajuar funerario –objetos que le fueron indispensables en vida– se patentizó también, de modo indudable, la existencia de la creencia en algún tipo de *vida* después de la muerte, en la esperanza de trascender y protagonizar el sueño de la inmortalidad. Hoy nos parece incuestionable la relación estrecha que se establece entre ritos funerarios y un contexto ritual religioso determinado, pero quizá no siempre fue así y, en todo caso, es bastante probable que el comportamiento religioso y los rituales de enterramiento no se llegaron a desarrollar juntos necesariamente.

Vimos anteriormente –en el capítulo 3– que el uso de almagre (óxido de hierro, de color rojo) por parte del *Homo erectus* está documentado desde hace 1,5 m.a. en África y algo más tarde en Europa (entre hace 0,73 y 0,25 m.a., según las regiones). Por los datos que conocemos aún es imposible saber qué empleo le daban al almagre, aunque muchos expertos opinan que pudo ser un elemento de adorno que simbolizaba la sangre o la vida y representaba una especie *amuleto* protector contra la muerte.

Los científicos que investigan en Atapuerca (Burgos), afirman que los restos humanos acumulados en la Sima de los Huesos son el resultado de prácticas funerarias realizadas hace unos 300.000 años, pero tal hipótesis todavía es muy aventurada ya que encontrar uno o muchos cuerpos –como es el caso– dentro de una sima no implica necesariamente

que fuesen inhumados; puede haber otras causas, incluido el accidente fortuito, que justifiquen tal acumulación de cadáveres¹⁰². El estado de algunos huesos procedentes de otros emplazamientos de Atapuerca indican que se practicó el canibalismo entre los habitantes de ese lugar, aunque no puede determinarse el objetivo (alimenticio u otro) de tal práctica. Sin embargo, algunos restos de huesos (craneales y huesos largos especialmente) de neandertales —como los hallados en Hortus (Francia), Circeo (Italia) o Kaprina (Croacia)— han hecho pensar en rituales funerarios propiamente dichos que incluyeron la antropofagia, una costumbre que algunos pueblos de África y Melanesia han venido practicando hasta nuestro siglo.

Los primeros vestigios incontestables de enterramientos humanos proceden del yacimiento de Jebel Qafzeh —una cueva situada a 3 kilómetros de Nazaret—, lugar donde se hallaron los restos de varios humanos modernos arcaicos (11 adultos y 7 niños); la sepultura más antigua, que albergaba a una joven de 20 años con un niño de 6 a sus pies, data de hace casi 100.000 años. De una edad algo menor son los huesos procedentes de Skhul (Israel) o de Shanidar (Irak) —cuyo resto más antiguo tiene unos 70.000 años—, que pertenecen a miembros de la cultura neandertal.

Las prácticas funerarias aparecen ya claramente documentadas tanto en los neandertales como en el hombre moderno arcaico y, además, se presentan enriquecidas con la potenciación del ajuar que acompañaba al difunto y que solía componerse de objetos y/o partes de animales que debieron de tener un gran valor simbólico para esas culturas. Así, por ejemplo, entre las inhumaciones de neandertales vemos que: el niño hallado en Teschik Tach (Uzbekistán) fue enterrado rodeado de cuernos de íbice o cabra montes —y, dado que su esqueleto presenta marcas de útiles de piedra, debe pensarse que fue descarnado ritualmente antes de ser inhumado—; el de Dederiyeh (Siria) tenía un objeto triangular de sílex a la altura del corazón; uno de los hombres de Shanidar (Irak) estaba acompañado de herramientas y fue depositado sobre un lecho de flores medicinales —milenrama, aciano, cardo, nazareno, cola de caballo, malvarrosa, etc.—, que formaron una bella alfombra de colores verde, blanco, amarillo y azul; un adolescente de Jebel Qafzeh (Israel) tenía una cornamenta de gamo sobre las manos y la parte superior del pecho; el joven de Le Moustier (Francia) fue enterrado en posición de durmiente sobre un colchón de nódulos de sílex y en su mano había un hacha de piedra finamente labrada; en La Ferraise (Francia) se encontró el esqueleto de un niño sin cabeza en posición doblada dentro de un hoyo y un poco por encima estaba el cráneo, sin mandíbula, bajo una laja

¹⁰² No debe pasarse por alto que los restos encontrados en la Sima de los Huesos pertenecen sólo a adolescentes y adultos jóvenes, pero no hay niños ni adultos maduros o viejos entre ellos. De ser un «cementerio» es absurdo pensar que fuese especializado en jóvenes y es imposible que no hubiese huesos de otras edades. ¿Pudo ser un depósito casual de cadáveres tras algún suceso que causó la muerte de un grupo de jóvenes? O quizá, más razonable, el depósito se conformó con el paso del tiempo a base de jóvenes con poca experiencia que, al explorar el sistema de galerías de Atapuerca —por el mero hecho de hacerlo o como parte de un hipotético ritual iniciático—, cayeron en la sima accidentalmente.

calcárea cuya parte inferior había sido teñida con ocre rojo y la superior grabada con dieciocho hoyitos, etc.

En el continente europeo se conocen enterramientos desde el Paleolítico superior –sin contar con las todavía discutibles prácticas funerarias de Atapuerca–, pero el uso generalizado de cementerios¹⁰³ no comenzó hasta hace unos 12.000 años. Las inhumaciones variaban según el lugar y la cultura, y el ajuar funerario incluía astas de ciervo, decoración con ocre rojo, dientes de animales y conchas marinas, herramientas, joyas, etc. Hace poco más de 6.000 años los pueblos de la Europa occidental comenzaron a construir monumentos de piedra sobre sus muertos, inaugurando así una tradición megalítica que perduró hasta hace 5.000 años.

En Australia, el primer enterramiento documentado es una incineración que tuvo lugar a orillas del lago Mungo hace unos 26.000 años; el descubrimiento de otro individuo que fue inhumado adornado con ocre rojo sugiere también la continuidad de un uso ritual que ya vimos en el *Homo erectus*.

América fue colonizada por humanos hace unos 15.000 años, cuando grupos de cazadores pasaron desde Siberia a América del Norte a través del puente natural de Bering. Entre los primeros rastros de comportamiento ritual destaca el uso del ocre rojo, aspecto que relaciona a esos primeros americanos con su origen eurasiático. La necrópolis más antigua localizada hasta hoy es la de Sloan (Arkansas) y data de hace unos 9.500 años; las tumbas contenían ofrendas –reservas de puntas de flecha nuevas y otros instrumentos no utilizados– que sugieren algún tipo de creencia en la supervivencia a la muerte que les llevaba a dotar a los fallecidos varones de armas para poder seguir cazando en las praderas del *más allá*. El sur del continente americano comenzó a ser poblado hace unos 12.000 años y los primeros templos y construcciones funerarias documentados datan de hace unos 6.000 años y proceden de la región andina; las primeras tumbas solían contener ofrendas de animales sacrificados.

Nunca sabremos las razones por las que un ser humano inteligente, social y consciente de su entorno desde hace al menos un millón y medio de años –véase el *Homo ergaster* (c. 1,8 a 1,4 m. a.)– tardó tanto tiempo en empezar a enterrar a sus muertos –según se desprende de la documentación arqueológica hallada hasta hoy¹⁰⁴–, ni tampoco las motivaciones exactas que le llevaron a hacerlo a partir de un momento determinado, pero

¹⁰³ Dado que la mayoría de los cementerios localizados se encuentran en zonas costeras ricas en recursos alimentarios, algunos expertos opinan que a su función lógica cabe añadirle la de ser espacios simbólicos mediante los cuales un determinado colectivo reivindicaba su dominio sobre un territorio con recursos abundantes. La presencia de antepasados difuntos en un cementerio podía legitimar esta reivindicación y fortalecer la identificación de un grupo con su territorio. Cfi: Burenhult, G. y otros (1994). *De la piedra al bronce. Cazadores, recolectores en Europa, África y Oriente Medio*. Madrid: Debate, p. 70.

¹⁰⁴ Los datos arqueológicos, sin embargo, no pueden excluir la posibilidad, indemostrable, de que hace más de un millón de años ya se pudiesen practicar inhumaciones al aire libre, sobre plataformas o árboles, por ejemplo, de las que jamás hallaremos rastro ninguno.

sí cabe suponer que la conciencia del hecho de la muerte tuvo que preceder necesariamente al inicio de las inhumaciones.

Por otra parte, aunque tampoco conocemos el cómo, cuándo y por qué de la elaboración de creencias y rituales asociados a los enterramientos, sí está documentado que la ritualización cambió y evolucionó en función del paso del tiempo y de las diferentes culturas; y también es evidente que los ritos funerarios se volvieron más complejos y sofisticados al mismo ritmo en que iba haciéndolo el marco de creencias religiosas de la sociedad que los practicaba. Cabe preguntarse entonces si la evidencia de la muerte espoleó el nacimiento de la religión, o si, por el contrario, el comportamiento religioso — originado en virtud de las necesidades ya estudiadas en los capítulos 2 y 3— sirvió para dotar de sentido al hecho de la extinción y aportó ceremonial religioso allí donde antes sólo hubo duelo respetuoso con el fallecido.

Para el eminente Emile Durkheim la cuestión parece clara, la religión no sólo precedió a los rituales funerarios sino que pudo ser su causa. Basándose en los extensos e importantes estudios etnográficos realizados, a finales del siglo pasado y principios del actual, entre los aborígenes australianos, Durkheim afirmó que «el Australiano (...) tiene, sin duda, el deber de amortajar sus restos [los de los fallecidos] observando el ritual, de llorarlos durante un tiempo prescrito y de la manera prescrita, de vengarlos si hubiere lugar a ello. Pero una vez llevadas a cabo estas pías atenciones, una vez que la osamenta es descarnada, que el duelo llega a su término, todo está dicho y los que les sobreviven ya no tienen ningún deber que cumplir cara a los familiares que han muerto. Es cierto que existe una forma bajo la que los muertos siguen conservando algún espacio en la vida de sus allegados, aun después de acabado el duelo. En efecto, se conservan sus cabellos o algunos de sus huesos a causa de las virtudes especiales ligadas a ellos. Pero a partir de ese momento, han dejado de existir como personas; se han degradado al rango de amuletos anónimos e impersonales. En esa situación, ya no son objeto de ningún culto; sirven tan sólo para finalidades mágicas.

»De este modo — prosigue Durkheim —, en las sociedades inferiores no existe, en realidad, el culto que, según la hipótesis animista, debería ser preponderante en ellas. En definitiva, el Australiano no se ocupa de sus muertos más que en el momento mismo de su muerte y en los momentos que la siguen inmediatamente. Y sin embargo, estos mismos pueblos practican, tal como hemos de ver, cara a seres sagrados de una naturaleza completamente diferente, un culto complejo, hecho de múltiples ceremonias que, a veces, se desarrolla a lo largo de semanas y aun de meses enteros. Es inadmisibile que los escasos ritos que el Australiano realiza cuando sufre la pérdida de uno de sus familiares hayan originado esos cultos permanentes, que se reproducen con regularidad todos los años y que ocupan una gran parte de su existencia. Es incluso tal el contraste entre los unos y los otros que se está

legitimado para preguntar si no es más bien el caso que los primeros se derivan de los segundos, y que las almas de los hombres, lejos de haber sido el modelo a partir del cual fueron los dioses imaginados, han sido concebidas, desde los orígenes, como emanaciones de la divinidad». ¹⁰⁵

Dejando de lado por un momento las culturas de los aborígenes australianos —que estaban aún en una fase equivalente al Paleolítico superior cuando comenzaron a ser estudiadas por científicos en el siglo pasado— y yendo a los precedentes de nuestra propia línea de evolución cultural occidental, vemos que, por ejemplo, enterramientos del VII milenio a.C.. localizados en asentamientos como el de Jericó (Israel) —que muestran cómo los cadáveres, tras ser descarnados (por la acción de buitres y del sol), eran enterrados bajo las casas mientras que el cráneo, separado del tronco y con las facciones del difunto reproducidas con yeso, arcilla y pintura, era depositado en una repisa u hornacina especial—, podrían dar la razón a la apreciación de Durkheim sobre el uso mágico de los restos de los antepasados.

Gracias a la buena conservación de algunas pinturas murales de Catal Hüyük (Konya, Turquía, habitada entre c. 6250 a 5400 a.C.), tenemos constancia documental de cómo podían ser los rituales funerarios en esa época y región. En el más famoso de los murales aparecen grandes aves y varios cuerpos humanos, algunos de ellos decapitados. Según la interpretación de James Mellaart, su descubridor, las pinturas sugieren que los muertos eran depositados en plataformas para que fuesen descarnados por los buitres como paso previo a su inhumación. De hecho, los enterramientos localizados en este emplazamiento, debajo de las casas, demuestran que los huesos habían sido recogidos en recipientes de cestería y que los cráneos recibían un tratamiento aparte y diferenciado, similar al de Jericó.

En el caso de inhumaciones como estas de Jericó y Catal Hüyük —repetidas en muchos yacimientos a lo largo del Próximo Oriente—, más que ante un «culto al cráneo», como suponen algunos expertos, podríamos estar frente a una mera práctica de magia protectora *clásica*: la presencia de los huesos de antepasados bajo la casa familiar propiciaría la buena fortuna de los vivos y alejaría a los *malos espíritus* y la desgracia¹⁰⁶; el cráneo moldeado con las facciones del difunto podría formar parte del protocolo de respeto o quizá del duelo, o también podría actuar a modo de amuleto que asegurase la presencia protectora de los parientes tras pasados al mundo de los espíritus. En no pocas

¹⁰⁵ Durkheim, E. (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal, pp. 57-5

¹⁰⁶ Este tipo de magia, común a todas las culturas del mundo, pasadas o presentes, puede basarse en los más variados objetos, sean naturales o no. El ejemplo actual más importante de magia protectora fundamentada en el presunto *poder* de determinados restos humanos lo encontramos dentro de la Iglesia católica, en su culto a las reliquias de santos —cuyos adorados despojos, dicho sea de paso, en la gran mayoría de los casos no tienen nada que ver con sus auténticos y nunca encontrados cadáveres—, y en la práctica de inhumar a personajes del clero, nobleza y realeza dentro de edificaciones religiosas y residencias palaciegas.

culturas posteriores –no podemos saberlo con certeza de anteriores– se sacrificaron seres humanos expresamente y se inhumaron bajo los cimientos de edificios importantes con el fin de asegurar el éxito de la finalidad a la que iba destinada la edificación y la protección de sus residentes (clero y/o realeza, por supuesto). No era imprescindible la existencia de un culto formal a los antepasados o de una religión estructurada para justificar ese tipo de enterramientos, aunque, por supuesto, fueron compatibles con posibles cultos familiares o religiosos.

Otros hallazgos, sin embargo, sugieren interpretaciones más cercanas al contexto de un ritual religioso. Así, por ejemplo, en Beidha (sur de Jordania), un asentamiento de la cultura natufiense (c. 9000 a 8300 a.C.), en un estrato precerámico –época en la que aún no conocían el uso de la cerámica– se localizó en un enterramiento una pequeña figurilla de barro crudo, de 2,8 cm, modelada sin brazos y a la que le faltaba la cabeza –en ese tiempo era habitual decapitar a los cadáveres antes de inhumarlos–, que se tiene por una Diosa Madre; hoy se dispone ya de varios cientos de figurillas equivalentes procedentes de inhumaciones del continente euroasiático y Próximo Oriente. Tal como veremos en el capítulo 7, la Diosa paleolítica y neolítica, entre otras funciones, *controlaba* la regeneración, estaba considerada como dadora de vida y, bajo diferentes advocaciones, dominaba tanto el mundo de los vivos como el de los muertos.

Lo puntual, sin embargo, quizá no fuese siempre general. Si bien en los yacimientos arqueológicos natufienses del Levante, y en los de sus contemporáneos que habitaron en los montes Zagros (Irak e Irán), queda claro que enterraron a sus muertos, niños y adultos, también se evidencia que lo hicieron sin un ritual de inhumación uniforme; el centro de atención pareció centrarse en la posición y/o orientación del cuerpo y en los objetos que le acompañaban, pero unos y otros variaron bastante. Con todo, bajo esos patrones de comportamiento hubo necesariamente algún tipo de creencia en un *más allá* y en el *control* de la muerte, así como un cierto culto a los ancestros y a una deidad femenina.

Los datos arqueológicos en esta cuestión son fragmentarios y demasiado escasos, pero, dado que en el Paleolítico superior se ha documentado la presencia generalizada de creencias propiamente religiosas en gran parte de Europa y Próximo Oriente –y que el «culto al cráneo» y objetos rituales como el de Beidha patentizan la continuidad del universo de creencias paleolítico–, no será aventurado suponer que éstas prosiguieron en las fases históricas posteriores; muy probablemente un contexto troncal de creencias religiosas –centrado en el culto a la Gran Diosa– se prolongó y expansionó por todo el Próximo Oriente pero, tal como sucede en el ámbito religioso moderno, con el tiempo surgieron elementos evolutivos diferenciales y prácticas funerarias que variaron más o menos en función del desarrollo socioeconómico de las distintas culturas locales y, consecuentemente, de sus cambios en el marco general de creencias.

Tal como observó Charles Redman, «durante el período de la primera agricultura, sobre todo en el Levante, aumentó la atención prestada a los muertos. Las prácticas de enterramiento establecidas son características de muchos de los yacimientos del VII milenio en el Levante. Los cráneos se separaban de los cuerpos y se recubrían de forma naturalista con una capa de enlucido, que algunas veces se pintaba de rojo. Una tecnología similar se empleaba para la decoración de los pisos de algunas de las edificaciones —se cubrían con una capa de enlucido y se decoraba con motivos pintados de rojo—. La uniformidad en las prácticas de enterramiento y las de edificación, desde el sur al norte y oeste del Levante, atravesando Anatolia hasta Hacilar, sugiere la existencia de un sistema religioso muy difundido, no identificado en fases anteriores de la historia humana. Estas prácticas podrían relacionarse con lo que podríamos denominar religión. La atención prestada a los enterramientos constituye también un indicio de la consideración de que gozaban los ancianos en las primeras sociedades agrícolas»¹⁰⁷.

Enterrar a los muertos, desde nuestro punto de vista actual, es algo consustancial con lo humano, pero ni siempre fue así, ni tenemos forma de conocer las motivaciones precisas que nos llevaron a un comportamiento tan diferente al del resto de nuestros parientes mamíferos. ¿Quizás en el apogeo de nuestra carrera como seres sociales decidimos que nuestros compañeros de clan no debían servir de alimento a las alimañas carroñeras? Puede ser; pero para especular en esta dirección no podemos basarnos en nada, salvo en las similitudes y diferencias observadas en los pueblos más primitivos que han sobrevivido hasta la época moderna y han podido ser estudiados.

Saltan a la vista, en primer lugar, las posturas prácticamente opuestas que mantienen los pueblos cazadores y los agricultores con respecto a sus muertos. Tras años de investigación directa entre las culturas más primitivas de África, el etnólogo alemán Leo Frobenius (1873-1938) —en su *Monumenta Africana* (1929)— señaló que mientras en los pueblos cazadores se cree que toda muerte es consecuencia de la violencia —y causa de más violencia— y se adscribe su hecho al mundo de la magia en lugar de encajarla en el destino natural de los seres vivos, en las culturas agrícolas o, cuanto menos, recolectoras, la muerte se acepta como una fase natural de la vida.

Para los pueblos cazadores, los espíritus de los muertos —tanto da que sean animales cazados o personas fallecidas— se resisten a abandonar este mundo y pretenden vengarse de quienes siguen vivos, que sólo pueden sentirse a salvo mediante la magia y enterrando a los fallecidos de *forma segura*, eso es situando el cuerpo boca abajo en la fosa, acumulando piedras sobre el cadáver, atándolo o envolviéndolo rígidamente con una tela

¹⁰⁷ Cfr. Redman, Ch. L. (1990). *Los orígenes de la civilización*. Barcelona: Crítica, p. 189.

o red¹⁰⁸, taponándole todos los orificios del cuerpo para que no salga su espíritu, abandonando el cuerpo en la selva para que lo devoren animales carroñeros el mismo día de la muerte, sometiendo a los parientes más cercanos a pruebas dolorosas para que el fallecido se considere adecuadamente llorado, etc. En general, cuanto más bueno y poderoso fuese el muerto –animal o persona– en vida, más peligroso se tornará su espíritu desencarnado. Parece que el fenómeno de la muerte todavía no ha llegado a ser elaborado psicológicamente en ese tipo de sociedades tan arcaicas.

Los pueblos recolectores y/o propiamente agrícolas, que abandonaron su etapa de cazadores o que nunca lo fueron de forma principal, consideran que el fallecido está inmerso en un ciclo de muerte y renacimiento similar al que protagonizan las semillas, que brotan llenas de vigor tras haber sido enterradas bajo tierra. Las prácticas mortuorias que observó Leo Frobenius entre las comunidades horticultoras de Sudáfrica y África oriental son harto elocuentes:

«Cuando muere un pariente viejo del grupo, inmediatamente resuena un grito de alegría. Se prepara un banquete, durante el cual los hombres y mujeres discuten las cualidades del difunto, cuentan historias de su vida y hablan con pena de las enfermedades de la vejez a las cuales estuvo sujeto durante sus últimos años. En algún lugar de los alrededores, preferiblemente en un bosquecillo umbroso, se ha hecho un agujero en la tierra y se ha cubierto con una piedra. Ahora se abre y dentro yacen los huesos de épocas anteriores. Se apartan éstos para hacer sitio para la nueva llegada. El cadáver se coloca cuidadosamente en una postura determinada, mirando en una cierta dirección y se deja allí durante un cierto tiempo, con la tumba otra vez cerrada.

»Pero cuando ya ha pasado el tiempo suficiente para que la carne se haya descompuesto, los viejos de la tribu abren de nuevo la cámara, bajan a ella, cogen el cráneo, lo suben a la superficie y lo llevan a la alquería, donde lo limpian y pintan de rojo, y después de haberlo agasajado hospitalariamente con granos y cerveza lo colocan en un lugar especial junto con los cráneos de otros parientes. De ahora en adelante no pasará una primavera en la que el muerto no participe en las ofrendas del tiempo de siembra; ningún otoño en el que no participe en las ofrendas de acción de gracias de la recolección, y de hecho, siempre antes de que empiece la siembra y antes de que la riqueza de la recolección sea disfrutada por los vivos.

»Además, el silencioso viejo camarada participa en todo lo que ocurre en la alquería. Si un leopardo derriba a una mujer, si un muchacho de la granja es mordido por una serpiente,

¹⁰⁸ Algunos enterramientos, como el de una mujer encontrada en La Ferrassie (Francia), documentan que el cadáver estuvo fuertemente sujeto por ligaduras al ser inhumado hace unos 70.000 años. Otros restos muestran que el muerto fue sepultado expresamente boca abajo, o cubierto con grandes piedras. La similitud de estas prácticas paleolíticas con su equivalente en pueblos primitivos actuales sugiere que la creencia en que los muertos pueden escapar de sus tumbas y dañar a los vivos es ancestral.

si cae sobre ellos una plaga, o la bendición de la lluvia les es negada, la reliquia siempre se pone en relación con el asunto de alguna forma. Si hubiera un fuego, es la primera cosa que se salva. Cuando empiezan los ritos de pubertad de los más jóvenes es el primero en disfrutar del festival de cerveza y gachas. Si una joven se casa en la tribu, los miembros más viejos la llevan a la urna o estantería donde se conservan los restos terrestres del pasado y le ordenan que coja de la cabeza de un antepasado unos pocos granos de cereal santo para comer. Y esto, ciertamente, es una costumbre altamente significativa, porque cuando esta joven, nuevo vaso del espíritu de la tribu, queda preñada, los viejos de la comunidad observan para ver qué similitudes existirán entre el recién nacido y la vida apagada...»¹⁰⁹

De este relato sorprende especialmente comprobar la vigencia que ha mantenido una práctica funeraria a todas luces similar al «culto al cráneo» que fue habitual en el Próximo Oriente de hace casi 10.000 años. Este episodio recuerda también la costumbre de la Grecia Antigua consistente en poner cerca del hogar un recipiente con semillas de grano que simbolizaban a los familiares fallecidos descansando en el útero regenerador de la Diosa como paso previo a su renacimiento en primavera. Los muertos – denominados *Demetrioí*, «los que pertenecen a Deméter» – eran simbolizados mediante la metáfora de la semilla y quedaban sujetos y protegidos bajo el poder regenerador de la diosa Deméter en su función de Madre Tierra.

La reflexión consiguiente nos obliga a suponer que los enterramientos y rituales que practicaron los ancestros de nuestra línea cultural variarían en función del peso específico que tuviese en sus comunidades la mentalidad cazadora o la recolectora/horticultora/agricultora. El cazador, más individualista y desapegado del grupo social, pudo comenzar a enterrar a sus muertos para protegerse a sí mismo del alma del fallecido, integrando el hecho sin más dentro de sus creencias mágico-religiosas de corte elemental; el agricultor, que dependía de la cooperación grupal para sobrevivir y construyó lazos afectivos muchísimo más estrechos con sus convecinos, debió pasar a considerar al muerto como un aliado y generó rituales de acuerdo al marco de creencias religiosas, sin duda muy elaboradas, que ya tenía (puesto que tanto a las sociedades recolectoras como a las agrícolas les resulta indispensable la figura de un *ser divino* – o varios – y la estructura mítica y ritual que le ampara).

La creencia en que todo ser tiene un alma – o principio vital – es propia de la mentalidad más primitiva y es común a toda la especie humana desde quién sabe cuándo, pero la creencia en la supervivencia postmórtem, en el sentido en que podemos entenderla incluso hoy, sólo cabe situarla en el contexto de una elaboración propia y exclusiva de culturas

¹⁰⁹ Cfr. Frobenius, L. (1929). *Monumenta Africana. Erlbte Erdteile* (vol. VI). Frankfurt: Frankfurter Societats-Druckerei, pp. 457-460 [En Campbell, J. (1991). *Op. cit.*, pp. 159-160].

profunda y estrechamente vinculadas a los ciclos regeneradores –de muerte y vida– de la Naturaleza, eso es de sociedades que dependían básicamente de la recolección de productos vegetales. De hecho, si analizamos a fondo la estructura mítica del nacimiento, vida, muerte y misión regeneradora de los dioses varones más importantes de la Antigüedad, desde Osiris hasta Dionisos, Mitra o el propio Jesús-Cristo, nos daremos cuenta de que lo fundamental de sus atributos, símbolos, sucesos *biográficos* y fechas conmemorativas se corresponden exactamente con los ciclos agrarios básicos de los pueblos que les dieron vida¹¹⁰.

Son bastantes las hipótesis que pretenden explicar las razones por las que los humanos adquirieron la creencia en la existencia de un *más allá*. En general se tiende a juzgar a los pueblos primitivos bajo nuestros parámetros culturales actuales y se apunta que la fe en la supervivencia postmórtem surgió como un mecanismo para escapar de la angustia que produce la certeza del aniquilamiento como sujeto, o como un instrumento doctrinal destinado a regular y controlar la vida del sujeto a través de la promesa de obtener, en la *vida eterna*, una retribución positiva o negativa en función de la calidad –ajuste a las normas impuestas por la creencia– de sus acciones en vida (las doctrinas reencarnacionistas son una variable de esta pretensión, pero en ellas es el propio sujeto, y no un dios, el responsable último de la retribución consiguiente). Ambos mecanismos psicosociales, ciertamente, anidan desde hace alrededor de 4.000 años en el corazón de todas las grandes religiones, pero ninguno de los dos puede justificar el origen de esta creencia.

En primer lugar, en los pueblos primitivos, perder la vida es una posibilidad que se vivió –y vive todavía– con indiferencia, ya que arriesgarla, ayer como hoy, forma parte de su rutina cotidiana; por otro lado, la individualidad, eso que tanto nos importa a nosotros, apenas tiene importancia en culturas volcadas en lo colectivo, en el clan. En las comunidades primitivas, la idea de supervivencia postmórtem quedaría limitada a convertirse en el principio animador de otros cuerpos –algo así como una premonición del principio físico que afirma que la energía ni se crea ni se destruye, sólo se transforma–, pero sin guardar memoria ni relación respecto a la identidad anterior. Parece absurdo pensar que hizo falta crear un reductor de angustia como esta creencia en un tiempo y entorno en el que la aniquilación personal no se veía aún como un problema. En segundo lugar, la evidencia etnográfica y arqueológica apunta que la idea de retribución postmórtem es –y fue– totalmente ajena a la mentalidad primitiva y, por tanto, mal pudo ser causa de su origen¹¹¹.

¹¹⁰ Cfr. Rodríguez, P. (1997). *Mentiras fundamentales de la Iglesia católica*. Barcelona: Ediciones B., pp. 113-151; y, del mismo autor y editorial, *Mitos y ritos de la Navidad* (1997), pp. 9-47.

¹¹¹ Si nos remontamos a una época tan cercana como la de la redacción de los textos bíblicos (inicios del I milenio a.C), veremos que, tal como ya

Una hipótesis plausible sugiere que la creencia en la supervivencia después de la muerte fue generada por el mundo onírico. Hoy día nadie se asusta de soñar con un pariente muerto y *verse* a sí mismo charlando o haciendo alguna actividad con él; todos sabemos — o creemos saber— qué cosa es un sueño y, por tanto, no le damos mayor importancia. Hace muchos miles de años, sin embargo, revivir la presencia de un fallecido en medio de la noche, y tener la sensación de poder interactuar con él, no pudo tener otra justificación mejor que la *obvia*: esa *visión* informaba y/o confirmaba que ese muerto seguía vivo, aunque no en el mundo material que iluminaba el día, sino en la esfera de los espíritus que cobraba vida por la noche.

Miles de sueños de miles de personas durante miles de noches son suficiente base *probatoria* para que algo tan inexplicable acabase convertido en una certeza. Los sueños plácidos y amables, pero también las pesadillas, conformaron las reglas de un mundo de supervivientes etéreos que se movían al ritmo de la *buena* o *mala* conciencia de cada sujeto. Los animales cazados con respeto, o los fallecidos con los que se estaba en paz, proveían espíritus protectores; pero las muertes en las que se hubiese vulnerado algún tabú de caza o tribal recuperaban la vida en medio de pesadillas alimentadas por remordimientos y clamaban venganza contra el transgresor. Nadie podía estar a salvo puesto que no es posible controlar los propios sueños. Sólo la magia podía proteger a los vivos de los muertos y convertir a los espíritus en colaboradores. La religión, con sus elaboraciones míticas, fue complicando progresivamente ese mundo de espejismos y acabó sacándole un jugo inusitado al *más allá*, pero, en definitiva, la supervivencia postmórtem, al igual que el concepto de Dios, se nos aparecen como claros deudores del modo peculiar que tiene nuestro lóbulo frontal del cerebro para procesar la información almacenada en nuestro lóbulo lateral.

Otro elemento que amplía y complementa lo recién apuntado fue sugerido por Emile Durkheim tras observar que los pueblos primitivos consideran que las almas de los recién nacidos proceden de emanaciones de las almas ancestrales, o son esas mismas almas reencarnadas. «Pero para que éstas pudieran reencarnarse o proporcionar periódicamente nuevas emanaciones —afirmó Durkheim—, era preciso que sobrevivieran a sus detentadores iniciales. Parece, pues, claro que se llegó a admitir la supervivencia de los

mostré en un libro anterior, el dios de la *Biblia*, Yahvé, fue tajante a la hora de negar cualquier posibilidad de supervivencia postmórtem de los humanos. Lo afirmó con claridad cuando se le hizo decir: «Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra; pues de ella has sido tomado; ya que polvo eres, y al polvo volverás» (*Gen* 3,19), o en los planteos que se desprenden de los capítulos 26 del *Levítico* y 28 del *Deuteronomio*, en los que Yahvé sólo incluyó premios y castigos para la vida terrestre pero no tomó siquiera en cuenta la posibilidad de retribuciones en una existencia de ultratumba que él mismo negó (un dato tanto más curioso si recordamos que Moisés venía de Egipto y allí sí se creía firmemente en esa posibilidad, como en el resto del Próximo Oriente) [*Cfr.* Rodríguez, P. (1997). *Op. cit.*, pp. 375-376]. La misma idea se recalcó también, por ejemplo, en *Eclesiastés*: «Díjeme también acerca del hombre: Dios quiere hacerles ver y conocer que de sí son como las bestias; porque una misma es la suerte de los hijos de los hombres y la suerte de las bestias, y la muerte del uno es la muerte de las otras, y no hay más que un hálito para todos, y no tiene el hombre ventaja sobre la bestia, pues todo es vanidad. Todos van al mismo lugar; todos han salido del mismo polvo, y al polvo vuelven todos.» (*Ecl* 3,18-20.)

mueren para poder explicar el nacimiento de los vivos. El primitivo no concibe la existencia de un dios todopoderoso que crea las almas de la nada¹¹². En su opinión, sólo se pueden hacer almas de otras almas. Los que nacen no pueden ser, pues, más que nuevas formas de las almas que existieron; por consiguiente, es necesario que estas últimas sigan existiendo para que se puedan formar otras.

»En definitiva, la creencia en la inmortalidad del alma es la única manera de que entonces el hombre pudiera explicarse a sí mismo un hecho que no podía dejar de llamarle la atención, se trata de la perpetuación de la vida del grupo. Los individuos mueren, pero el clan sobrevive. Las fuerzas que le proporcionan vida deben, pues, tener idéntico carácter perpetuo. Ahora bien, esas fuerzas son las almas que animan los cuerpos individuales, pues el grupo se realiza en ellas y por ellas. Es preciso, por esta razón, que se conserven. Es incluso necesario que al conservarse permanezcan idénticas a sí mismas, pues, como el clan conserva siempre su fisonomía característica, la sustancia espiritual de que está hecho debe concebirse como cualitativamente invariable. Ya que se trata siempre del mismo clan con el mismo principio totémico, es preciso que se trate de las mismas almas, al no ser éstas más que el principio totémico fragmentado y particularizado. Existe así como un plasma germinativo de tipo místico que se transmite de generación en generación y que constituye, o por lo menos se considera que constituye, la unidad espiritual del clan a lo largo del tiempo. Y esta creencia no carece de verdad objetiva, a pesar de su carácter simbólico. Pues si bien el grupo no es inmortal en el sentido absoluto de la palabra, es cierto no obstante que su duración trasciende la de los individuos y que renace y se reencarna con la aparición de cada nueva generación (...).

»De este modo, las causas que provocaron las primeras creencias sobre la existencia de la otra vida no tuvieron ninguna relación con las funciones que habrían de cumplir más tarde las instituciones de ultratumba. Pero una vez aparecidas, se las utilizó pronto con fines diferentes de aquellos que habían constituido su primera razón de ser.»¹¹³

Con el paso del tiempo, la creencia en que el alma es un principio dinamizador distinto del cuerpo físico y que le sobrevive tras la muerte, tuvo un notable desarrollo doctrinal y ritual en las grandes religiones antiguas de Mesopotamia, Egipto, Irán, India y Grecia – en el orfismo –, aunque, por el contrario, las antropologías prefilosóficas de los pueblos indoeuropeos no sostuvieron ninguna concepción dualista del hombre¹¹⁴; para Hornero (siglo IX a.C.), por ejemplo, el concepto de *psyché* no quería significar un alma contrapuesta al cuerpo sino un soplo vital que, tras la muerte, escapaba del cuerpo y pervivía como una especie de sombra sin consistencia.

¹¹² Respecto de la creación de la nada, repasar lo apuntado en la nota a pie de página número 65.

¹¹³ Durkheim, E. (1992). *Op. cit.*, pp. 251-252.

¹¹⁴ Cfr. Garzanti (1992). *Enciclopedia de la Filosofía Garzanti*. Barcelona: Ediciones B., p. 22.

En las doctrinas hebreas recogidas en el *Antiguo Testamento*, el hombre también era contemplado como una unidad: el alma se designa en la mayor parte de los casos con el término *néfesh*, que indica tanto la vida vegetativa como la espiritual (el conocimiento y los sentimientos religiosos) y que tiene un significado bastante cercano a *ruach* (hálito, soplo); ambos términos designan la única fuerza vital a la que se remiten las manifestaciones del hombre que tienen un carácter espiritual, sensitivo y vegetativo. Los términos correspondientes empleados en el *Nuevo Testamento* también excluyeron cualquier visión dualista: a la *psyché* (alma) se atribuyen los sentimientos del «apetito concupiscible» (alegría y tristeza), mientras que al *pneuma* (espíritu) le corresponden los del «apetito irascible» (ira, paciencia, dulzura).

La concepción dualista del hombre apareció por primera vez con una formulación clara en Platón (427-347 a.C.), que consideró el alma como un principio de naturaleza diferente a la de los cuerpos, afín al mundo de las ideas, preexistente e inmortal. El pensamiento cristiano acentuó la distinción entre alma y cuerpo al concebir al hombre como resultado de un principio material (cuerpo) y otro espiritual (alma).

Hemos mencionado ya, aunque brevemente, el contexto en que fueron realizados algunos de los primeros enterramientos documentados del Próximo Oriente, y sería tedioso, amén de imposible, extenderse en los pormenores de no menos de un millar de yacimientos arqueológicos muy importantes localizados en el gran área geográfica que nos interesa a efectos de este trabajo. Sin embargo, nos dejaremos caer en la tentación de apuntar algunos trazos notables que se han dado en el desarrollo de las culturas funerarias.

Las inhumaciones más o menos modestas y sencillas que fueron norma en el Próximo Oriente durante milenios acabaron dando paso a enterramientos suntuosos y desbordantes de ritual religioso en el III milenio a.C., una época en la que, como veremos en el capítulo 8, el clero y la realeza habían logrado cambiar la faz de Mesopotamia y, con ello, el destino cultural de toda la humanidad. Las sepulturas excavadas en el cementerio real de Ur, pertenecientes a la época del dinástico antiguo (c. 2850-2340 a.C.), representan un ejemplo prototípico.

Así, por ejemplo, en la tumba de la reina Shub-ad —o Pu-abi—, construida en dicho cementerio de Ur, se encontraron junto al cadáver real los restos de otros 59 cuerpos —casi todos de mujeres, sus siervas, salvo unos pocos hombres, sus guardianes— y dos carros tirados por bueyes —también sacrificados—; todos ellos iban engalanados con joyas de gran valor y entre los objetos dispuestos en el lugar destacan instrumentos musicales con espectaculares adornos de oro, plata y gemas preciosas. Por la serenidad que manifiestan las posturas de los cadáveres, parece que todos los presentes descendieron vivos al pozo del enterramiento y, tras celebrar una ceremonia y un banquete ritual, se dieron muerte voluntariamente —quizá tomando un veneno— para acompañar a su señora en el *más*

allá. Los enterramientos con sacrificio de servidores también se han documentado en el dinástico antiguo de la ciudad de Kish y en las tumbas egipcias contemporáneas de Abidos y Saqqara, pero hacia el 2400 a.C.. esta costumbre desapareció de Mesopotamia.

Este tipo de enterramientos es explicado por algunos expertos a partir del hecho de que el monarca era considerado divino y, por ello, se llevaba al *más allá* a su servidumbre y sus posesiones materiales más preciadas. Otros, en cambio, sostienen que esas tumbas no son reales sino que fueron producto de rituales relacionados con la fertilidad en los que, después de escenificar ceremonialmente el matrimonio sagrado entre la diosa responsable de la fertilidad de la tierra y un dios, se sacrificaba a todo el personal religioso que había intervenido en el ritual. Ambas explicaciones podrían ser correctas, aunque ninguna de ellas esté más sólidamente demostrada que la otra, pero, sin embargo, cuando en el capítulo 8 retomemos este asunto, expondremos una justificación bastante razonable que sugiere que ese tipo de ritual, en esa época y lugar concretos, pudo servir, básicamente, para que el heredero del difunto, en un tiempo en que aún no estaba consolidada la sucesión dinástica, pudiese mantener el estatus social y el poder de su antecesor.

En el vecino Egipto, tal como había sucedido antes en Mesopotamia, tras la implantación de la agricultura y de las aldeas sedentarias se apreciaron cambios cualitativos notables en la configuración de los enterramientos. Así, por ejemplo, en la cultura de El Baradi (Alto Egipto, c. 4000 a.C..) ya se documenta perfectamente cómo la atención prestada a los difuntos se ha incrementado respecto a épocas anteriores y que, en ese momento, los cadáveres eran inhumados en tumbas de madera en las que también se depositaban algunos utensilios y alimentos. Este tipo de enterramiento será el que perdurará a lo largo de toda la historia de Egipto, independientemente de que fuesen tumbas modestas para el pueblo y suntuosas y monumentales para los faraones y grandes personajes.

Europa también cambió sus costumbres con la implantación de la agricultura y la vida sedentaria, pero sus nuevos rituales funerarios no siempre estuvieron a la altura de la recién estrenada civilización. En la zona de cultura megalítica, en los dólmenes y sepulcros de corredor se han encontrado pruebas de sacrificios humanos realizados durante los rituales funerarios y, más al norte, en Suecia, se han documentado prácticas caníbales¹¹⁵; esta realidad contrasta con los grandes conocimientos astronómicos y matemáticos que demostraron poseer esas culturas. Muchos otros hallazgos, como el de dos niñas que fueron sacrificadas hacia el 3500 a.C.. en Sigersdal (Dinamarca), apuntan que los rituales con sacrificios humanos fueron corrientes durante el IV milenio a.C.. en Europa. Según algunos expertos, el culto predominante de esa época parece que fue orientado hacia los

¹¹⁵ En un dolmen de Fosie, en el extremo meridional de Suecia, se encontraron restos óseos de 22 personas que habían sido víctimas de prácticas caníbales. Dado que los huesos eran craneales y fueron fracturados y quemados deliberadamente, cabe suponer que en el ritual se comieron los sesos de esos infortunados.

antepasados.

«Normalmente —afirma el profesor Góran Burenhult—, las diferentes tumbas y los menhires representan a los antepasados cuyos espíritus se consideran siempre presentes y que participan en las ceremonias. Las ofrendas de sacrificios se realizan para apaciguar a los antepasados y garantizar su ingreso en el reino de los muertos¹¹⁶, donde tiene lugar la reunión definitiva. En las sociedades que erigen tumbas con entradas, semejantes a los dólmenes y sepulcros de corredor de Europa, la entrada representa generalmente las puertas del reino de los muertos.»¹¹⁷

A esta explicación cabe oponerle al menos otra hipótesis, entre complementaria y alternativa, que —a la luz de lo que veremos en los capítulos 6 y 7— nos parece más plausible y ajustada al fondo de creencias que dominó la época prehistórica. Coincidimos con Marija Gimbutas cuando, en la línea de otros grandes expertos, afirma que «las cuevas, grietas y cavernas de la tierra son manifestaciones naturales del útero primordial de la Madre. Esta idea no es neolítica en origen; se remonta al Paleolítico, donde las galerías estrechas, las zonas con forma oval, fisuras y pequeños divertículos, aparecen decoradas o embadurnadas totalmente en rojo. El color rojo debió de simbolizar el color de los órganos regeneradores de la Madre¹¹⁸.

»En el S. y SE. de Europa —prosigue Gimbutas—, las tumbas neolíticas eran ovaladas, tomando las simbólicas formas del huevo o el útero. Éstas, junto con los enterramientos en *pithoi* (colocación del cadáver en posición fetal, dentro de una vasija con forma aovada) y las tumbas-horno, expresan la idea del enterramiento en el útero materno, lo cual es análogo al hecho de implantar la semilla en tierra y, por tanto, es natural que esperasen que, de una vida vieja surgiese otra nueva (...). En el O. de Europa, donde usaron megalitos en la arquitectura funeraria, el cuerpo de la Diosa está magníficamente representado; las llamadas tumbas "cruciformes" y "en doble óvalo" son, indudablemente, antropomorfas. También los pétreos templos de Malta coinciden en contornos con las figurillas de terracota y piedra de la Diosa e, incluso, algunos monumentos son, en las líneas generales de su contorno, réplicas de las figurillas de la Diosa Grávida (...).

»La forma más antigua de la grandiosa arquitectura megalítica es el sepulcro de corredor. La cueva natural, con sus connotaciones en relación al seno de la Diosa (vagina y útero), probablemente fue el ideal de partida para la construcción de estas estructuras monumentales en superficie; la forma básica —un corredor más o menos largo y una

¹¹⁶ Una práctica que, en nuestro entorno cultural, todavía es corriente entre los creyentes católicos que ofrecen, eso es pagan, misas en honor de difuntos.

¹¹⁷ Cfr. Burenhult, G. y otros (1994). *Op. cit.*, p. 99.

¹¹⁸ La mayoría de los expertos interpretan la presencia de ocre rojo como un simbolismo de la sangre en su equivalencia con la vida. Aunque recuperar la sangre/vida, según podría auspiciar el sentido ritual del uso del color rojo, equivaldría a una *regeneración* —que es el poder atribuido a la Diosa en su función de Aladre—, parece excesivo atribuir este color a sus *órganos*.

cámara circular con cubierta abovedada — data del V milenio a.C. en Bretaña». ¹¹⁹

En la Europa neolítica, las cámaras funerarias albergaban enterramientos colectivos y los cadáveres se amontonaban unos sobre otros; con el comienzo de la Edad del Bronce, a partir del 2500 a.C., en gran parte de Europa central y occidental se produjo un cambio radical hacia las inhumaciones individuales cuyo origen cabe buscarlo tanto en la implantación de un nuevo tipo de estructura social como en la adopción de creencias religiosas diferentes. Los enterramientos individuales, en fosa o debajo de un túmulo, constituyeron la práctica normalizada en casi toda Europa hasta aproximadamente el 1300 a.C., fecha en la que, bajo otro cambio en las creencias religiosas, se inició la costumbre de quemar a los muertos y enterrar sus cenizas dentro de una urna; esta tradición, que dio lugar a los llamados «campos de urnas», duró hasta el 750 a.C., comienzo de la Edad del Hierro; a partir de esta nueva época la forma de inhumación clásica volvió a ser adoptada y los cementerios aumentaron de forma tan exponencial como lo hizo la población europea. Los grandes monumentos funerarios personales, como los mesopotámicos, egipcios, asiáticos o sudamericanos, no tuvieron su equivalente europeo hasta la época de dominio católico.

En cualquier caso, al margen de las tradiciones locales y del sistema cultural y/o religioso en el que se hayan producido los enterramientos desde la prehistoria, parece evidente que la creencia en la supervivencia postmórtem fue generalizada y que se construyó sobre cuatro soportes básicos de la *lógica* primitiva: todo ser vivo tiene un principio vital que le anima; el principio vital de los seres que mueren sobrevive temporalmente hasta llegar a renacer —o no, en el caso de las creencias de los colectivos cazadores— de forma similar a como lo hacen las plantas —símil de la semilla, propio de las culturas agrícolas—; los sueños en que aparecen fallecidos —personas y/o animales— confirman la realidad de esa presunción; y la supervivencia de las almas de los muertos es imprescindible para poder explicarse los nuevos nacimientos, ya que el principio vital que anima a los recién nacidos procede del de los ancestros.

Las diferentes elaboraciones religiosas que han asistido a los humanos desde el Paleolítico superior han tenido que construir dogmas y rituales aplicando variaciones sobre estos cuatro fundamentos y, claro está, los tuvieron que relacionar íntimamente con su idea particular acerca de la existencia de algún *ser superior* —o de varios— para poder cerrar ese círculo tan fundamental para nuestra vida psicosocial que engloba el mundo de los muertos, la religión y la magia.

¹¹⁹ Cfr. Gimbutas, M. (1996). *El lenguaje de la Diosa*. Madrid: Dove, pp. 151-154.

PARTE II

EL PREDOMINIO DE LO FEMENINO: LA MUJER, BASE PARA LA SUPERVIVENCIA DE LAS COMUNIDADES PREHISTÓRICAS, EN UN TIEMPO QUE NO TUVO MÁS «DIOS» QUE LA DIOSA

El rol socioeconómico de la mujer en las comunidades preagrícolas (c. 2500000 a 9000 a.C..)

La sumisión y dependencia socioeconómica de la mujer respecto del varón es una realidad tan cotidiana en las culturas más diversas del mundo que, aunque no estemos de acuerdo con esta situación, tenemos tendencia a creer que la mujer fue tratada como un ser inferior desde el origen de nuestra especie. La imagen de un «hombre de las cavernas» sosteniendo un garrote en una mano y arrastrando de los pelos a su resignada pareja con la otra, que muchos tienen por histórica, no tiene absolutamente nada que ver con nuestro pasado remoto.

Pero, sin embargo, tras unos pocos milenios de cultura patriarcal, con desarrollos míticos y religiosos que excluyeron a la mujer del espacio público, la condenaron a ser prisionera del hogar del varón y la redujeron a la condición de un ser humano de segunda categoría —a menudo menos importante que el ganado doméstico—, resulta muy difícil de imaginar que las mujeres, durante muchísimos milenios, no sólo fueron un elemento fundamental en su comunidad, sino que se constituyeron en la base socioeconómica que hizo posible la supervivencia de los grupos humanos y, de paso, fueron el motor de importantes cambios evolutivos que nos llevaron hasta la civilización que hoy conocemos. La historia de nuestro mundo ha sido escrita siempre por varones que, desde un androcentrismo atroz, han vilipendiado a la mujer o, en el mejor de los casos, la han ignorado por completo. Sólo a partir de este último siglo se han emprendido investigaciones rigurosas con el fin de revisar la historia teniendo en cuenta el papel desempeñado realmente por las mujeres, y sus resultados, en todos los casos, cualquiera que haya sido el ámbito analizado, han acabado cuestionando en muchos puntos fundamentales la falaz construcción histórica y social que debemos a los expertos masculinos de todos los tiempos.

Baste un aperitivo para recordar con qué clase de fundamentos *científicos* se ha construido la imagen de la mujer que ha llegado hasta hoy. El que se tiene como el más grande filósofo de la Antigüedad clásica, Aristóteles, puntal básico del pensamiento moderno, en su tratado *De Generadme Animalium*, sentenció que «al igual que los hijos de padres mutilados nacen unas veces mutilados y otras no, también los hijos nacidos de mujer son a veces mujeres y otras, en cambio, varones. La mujer es, y siempre ha sido, un varón mutilado, y la *catatemia* [definida por Aristóteles como la «carga femenina» aportada a la procreación] es semen sólo que no en estado puro; hay una sola cosa que no se puede encontrar en ellas: el principio del ánimo».

Aristóteles (384-322 a.C..) —que en su *Ethica* postuló también que «un hijo o un esclavo

son propiedad y nada de lo que se hace con la propiedad es injusto» —, a pesar de sus textos terribles, no fue un hombre especialmente malvado, sólo fue un varón de su época que se limitó a recoger lo que ya era norma social en su tiempo y darle un marco justificativo *científico*; lamentablemente, sus tesis sobre la mujer y los hijos fueron adoptadas, aumentadas y deformadas por los más influyentes pensadores católicos. La degradación de la mujer, sin embargo, había comenzado mucho antes, ya que se había institucionalizado con la implantación del patriarcado, aunque no gozó de un marco jurídico específico hasta la aparición del código mesopotámico del rey Hammurabi (c. 1792-1750 a.C.), pero de esa etapa trataremos más adelante.

Tal como venimos haciendo a lo largo de este libro, para intentar averiguar qué pudo haber sucedido hace miles de años sólo podemos basarnos en los hallazgos arqueológicos disponibles hasta la fecha, en estudios antropológicos fundamentados en el análisis y comparación de todas las culturas primitivas que han sobrevivido hasta nuestra época, y, en algunos aspectos, en las investigaciones etológicas realizadas en las comunidades de nuestros parientes los primates, particularmente entre los que nos son genética y socialmente más cercanos, los chimpancés.

En este punto de nuestro proceso histórico veremos que, al igual que sucedió durante nuestra evolución desde los homínidos, el tipo de circunstancias medioambientales y la tecnología disponible por cada comunidad serán determinantes; en este caso lo serán para fijar qué papel juega y qué importancia social alcanza cada uno de los sexos dentro de su colectivo y, claro está, de esa interrelación adaptativa surgirá necesariamente un tipo de estructura social específica que será lo más eficaz y eficiente posible a la hora de acometer las tareas productivas que aseguren la supervivencia grupal.

Toda organización social, prehistórica o moderna, precisa de dos mecanismos básicos de influencia y/o control: el poder y la autoridad. El primero podría definirse como la posibilidad que tiene un sujeto o un grupo de ellos para forzar a otros usando medios coercitivos con el fin de lograr sus deseos; el segundo identificaría al poder cuando es ejercido de una forma consensuada, ya sea legítima y/o legal. No hay dudas, incluso entre las investigadoras feministas, de que los varones han ocupado casi siempre las posiciones de autoridad y liderazgo en sus respectivas comunidades —hoy ya está descartada la idea de la posible existencia de sociedades matriarcales del tipo de las míticas amazonas guerreras que los antiguos situaron en los tiempos heroicos—, pero el mecanismo del poder no siempre ha sido una atribución del varón. El poder lo detenta realmente quien o quienes controlan la producción y distribución de alimentos —y de la riqueza que origina su excedente—, independientemente de cuál sea su sexo. Para sorpresa de muchos, veremos que ese poder estuvo en manos femeninas durante milenios.

Los datos sobre la organización social de los monos antropomorfos nos indican que las

relaciones de colaboración entre los machos de un mismo grupo se reducen prácticamente al momento de poner en marcha respuestas defensivas en favor del colectivo ante amenazas externas; las hembras, por el contrario, mantienen entre sí una colaboración más estrecha y prolongada en el tiempo, destinada a asegurar la continuidad del grupo a través de la crianza de las crías, su educación y su integración dentro de un colectivo que está rígidamente jerarquizado y reglamentado. Aunque, obviamente, las características biológicas y la herencia genética influyen en los patrones de relación entre los dos sexos, no son lo determinantes que una visión científica ya obsoleta pretendió establecer. La necesidad de adaptarse a nuevos entornos y/o retos para la supervivencia produce cambios que prevalecen sobre cualquier hipotética *predisposición* genética.

Hemos tratado ya en varias ocasiones la organización social de los chimpancés y visto cómo, entre ellos, las relaciones familiares más estrechas, duraderas y estructuralmente básicas para el colectivo son las conformadas entre cada madre y sus crías. El tejido social, por otra parte, se fortalece a través de las relaciones que deben mantener las hembras entre sí a partir de los contactos lógicos e inevitables que establecen todas las crías del grupo. Dado nuestro trayecto evolutivo, es más que probable que, desde los primeros homínidos, la estructura familiar haya tenido también una organización matricéntrica que nucleaba la vida social y las actividades alimenticias básicas de cada grupo. Conforme fue alargándose el tiempo de maduración y crecimiento que necesitaban las crías —por los motivos ya aducidos en el capítulo 1—, fueron robusteciéndose los lazos afectivos y sociales entre las hembras —que estaban obligadas a permanecer durante más tiempo juntas y bajo condiciones y necesidades similares—, los de éstas con sus hijos y los de los hermanos entre sí.

Resulta razonable pensar, por tanto, que los fundamentos de la organización cooperativa humana se configuraron bajo estos patrones de comportamiento de las hembras y no —tal como se sostenía desde posturas académicas androcéntricas carentes de fundamento— como resultado de hipotéticas maniobras grupales de caza coordinadas por los machos que, en cualquier caso —dado que nuestros antepasados fueron vegetarianos hasta hace unos dos millones de años y se comportaron como carroñeros mucho antes que como cazadores—, no pudieron producirse sino muchos miles de años después de que las hembras ya hubieran desarrollado su estructura familiar matricéntrica.

Durante al menos la mitad de nuestro proceso evolutivo de algo más de cuatro millones de años, mientras las hembras se ocuparon de criar y cuidar las crías y de recolectar vegetales, tubérculos y semillas para su alimentación común, eso es estando inmersas en una vida social notable, los machos, por el contrario, se relacionaron poco entre sí, viviendo independientemente la mayor parte del tiempo, salvo, quizá, cuando se veían obligados a defender al grupo —función que emprenderían de forma más o menos

organizada—, o cuando, por agotamiento de recursos alimenticios, debían desplazarse distancias apreciables y dividirse en grupos más pequeños, presumiblemente integrados por un macho y varias hembras con sus crías. La diferencia en los roles de sexo —como veremos en el capítulo 7— pudo ser un factor determinante en la ideación del arquetipo de la Diosa, figura divina que ha dominado la expresión religiosa del hombre moderno durante la inmensa mayor parte de su historia.

Mencionamos en su momento que, al convertirnos en omnívoros y aumentar el aporte de carne y grasa animal, pudimos comenzar a desarrollar el cerebro por encima del límite que fijaba la tasa metabólica basal de nuestra especie y, en consecuencia, ganamos habilidades psicosociales. En ese contexto, la adquisición de carne, ya fuese procedente de carroñas o producto de la caza, incrementó su importancia, aunque la base de la dieta habitual siguiese dependiendo de la recolección de vegetales que hacían las mujeres y los más jóvenes.

Dada la gran movilidad territorial que requiere la caza, en especial si es de grandes mamíferos, y las limitaciones para desplazarse que debían de tener las hembras adultas —preñadas y/o al cuidado de las crías—, esta actividad pasó progresivamente a manos de los machos, originando así una especialización laboral que fue más formal que eficaz: la caza, con las armas de que se dispuso hasta hace relativamente poco¹²⁰, fue una actividad azarosa y con resultados infructuosos en la mayor parte de los intentos —algo que también es la norma en los pocos pueblos cazadores que sobrevivieron hasta nuestra época—, así que las comunidades dependían del trabajo de las hembras —recolección de vegetales y, posiblemente, captura de animales pequeños— y, ocasionalmente, se daban algún que otro banquete gracias a la nueva ocupación de los machos.

Para antropólogas como Sally Linton¹²¹, la caza no sólo conllevó una paulatina especialización laboral, además de introducir nuevas herramientas, sino que modificó las pautas de cooperación socioeconómica intragrupal hacia los sistemas de parentesco. Los ancestrales hábitos de colaboración madre/hijo debieron reflejarse, entre otros aspectos, en que cuando un macho adulto joven lograba una pieza de caza la repartía preferentemente con quienes habían compartido siempre la comida con él, eso es su madre y hermanos, pero no con su pareja sexual (que debía depender del reparto de la

¹²⁰ La prueba más antigua del uso de una lanza tiene sólo unos 400.000 años y procede de un yacimiento de Essex (Inglaterra), se trata de una simple estaca afilada con un raspador de sílex y calentada al fuego para endurecer la madera. Dado que una lanza similar se encontró dentro del esqueleto de un mamut, en un yacimiento de la misma época localizado en Lehringen (Alemania), debe suponerse que ésa era el arma básica para cazar piezas tan grandes, aunque, en cualquier caso, sólo se podía tener a los animales a tan corto alcance si se lograba hacerles caer previamente en alguna trampa natural (lagos, barrancos, zanjas, pasos bloqueados, etc.) que los retuviese. Las hachas de piedra con mango, que sustituyeron a las de mano, datan de hace unos 2 50.000 años y se han localizado en África, Europa y Asia. El arco y las flechas, la primera arma realmente eficaz para un buen cazador, no se inventó hasta hace unos 30.000 años.

¹²¹ Cfr. Linton, S. (1970). *Woman the gatherer*. Ponencia presentada en la asamblea de 1970 de la American Anthropological Association celebrada en San Diego.

pieza de alguno de sus hermanos) ni, por supuesto, con su padre biológico, que siempre le ignoró.

Esa primera organización del reparto de carne pudo acabar siendo influida por las relaciones cooperativas establecidas entre los machos jóvenes durante las partidas colectivas de caza y por el presumible reparto de parejas sexuales formales –*matrimonio*– a través de las primeras estructuras de parentesco –en las que la mujer que se intercambiaba debía de ser la «hermana de» antes que «la hija de»–, para dar lugar, como un modo de mejorar la adaptación a las necesidades impuestas por ecosistemas cambiantes y limitados en recursos, a un trasvase de la división sexual del trabajo hacia dentro del ámbito de la pareja sexual propiamente dicha, que pasó así a responsabilizarse de su propio destino y el de su prole.

Sin embargo, muchos estudios pluriculturales, entre los que destacamos el efectuado por las antropólogas M. Kay Martin y Barbara Voorhies a partir de los datos procedentes de noventa sociedades recolectoras de África, Asia, América y Australia que lograron sobrevivir hasta nuestra época¹²², demuestran que la caza no es el principal modo de subsistencia de las comunidades preagrícolas. En esas sociedades las mujeres ocupan la posición central como recolectoras y, dado que los productos vegetales silvestres a su alcance ofrecen una fuente segura de alimentación, sólo se recurre a la caza de vez en cuando y la mayoría de las veces en solitario, una notable evidencia que cuestiona claramente la hipótesis de la caza como desencadenante del desarrollo de lazos cooperativos entre varones y sugiere que, en el pasado, la caza coordinada quizá sólo se abordó cuando escaseaban las piezas y/o si éstas solían reunirse en rebaños.

«En todas las sociedades recolectoras –concluyen Martin y Voorhies– se valora mucho la adquisición de carne. Pero la caza es una actividad mucho menos segura y sus resultados están menos garantizados que la recolección de los recursos nutritivos de cada estación. Por esta razón los productos de la recolección constituyen la comida corriente. Como las mujeres son casi totalmente responsables de la adquisición de esos alimentos, su contribución productiva en las sociedades recolectoras es verdaderamente fundamental.

»En resumen, no hay base alguna que apoye el modelo teórico de los cazadores-recolectores que habla de los varones como proveedores y de las hembras como seres dependientes e improductivos. Lo cierto es que las mujeres toman a menudo la principal responsabilidad de las actividades productivas y reproductoras, pues proporcionan la comida corriente de sus hijos y maridos al paso que cumplen con un considerable compromiso temporal y social con la siguiente generación.»¹²³

Los datos etnográficos contrastados indican que en las sociedades cazadoras y recolectoras

¹²² Cfr. Martín, M. K. y Voorhies, B. (1978). *La mujer: un enfoque antropológico*. Barcelona: Anagrama.

¹²³ *Ibid.*, p. 167.

los varones suelen dedicarse a cazar, pescar, etc., al tiempo que se ocupan de las tareas sociales encaminadas a la conservación de la armonía interna y externa de la comunidad (que incluyen las relacionadas con el ámbito de lo mágico-religioso y ritual, y las estrategias de defensa), mientras que las mujeres asumen la mayor parte del peso de la educación y cuidado de los hijos, recolectan el alimento vegetal, cazan animales pequeños y suelen fabricar muchas de las herramientas básicas para la supervivencia grupal —en culturas como la de los tiwi, de la isla Melville, frente a la costa australiana, que permanecieron prácticamente aislados hasta el siglo XIX, se comprobó que eran las mujeres quienes elaboraban y usaban las hachas de piedra; ¿sucedería lo mismo en la prehistoria?—, pero, indiscutiblemente, en este tipo de sociedades la posición de dominio económico ha sido ocupada tradicionalmente por las mujeres.

En las sociedades recolectoras predomina una tendencia hacia el igualitarismo entre sus componentes, sin hacer distinciones de sexo; una de las razones básicas para ello es, quizá, que al no haber acumulación de excedentes, las propiedades son tan escasas que no pueden decantar diferencias de posición social apreciables. No sucede lo mismo, como veremos más adelante, en las comunidades patrilineales¹²⁴, ya que en ellas, a medida que se tornan más complejas, se tiende hacia estructuras sociales más o menos estratificadas que acaban excluyendo a las mujeres —con ciertas salvedades entre las de clase alta— de la posibilidad de adquirir riqueza y poder.

Para la tesis que sostenemos en este libro, será esencial destacar un detalle que adquirirá una importancia capital tanto para el futuro de la mujer como para el de la imagen y personalidad de los dioses que acabarán gobernando a los humanos: mientras que en las comunidades de recolectores estructuradas bajo la forma matrilineal¹²⁵ o matrilocal¹²⁶ las mujeres mantienen su libertad e igualdad de derechos con el varón, al tiempo que controlan la producción y distribución de recursos, a medida que esas mismas comunidades —por necesidades de adaptación a los cambios medioambientales— fueron organizándose bajo estructuras de parentesco patrilineales o patrilocales¹²⁷, el grado de control que los varones comenzaron a ejercer sobre la vida sexual de las mujeres fue en constante aumento, hasta desembocar en una completa cosificación de su función reproductora y en la absoluta sumisión y dependencia de la mujer respecto del varón.

El siguiente paso en la evolución socioeconómica humana llevó a las sociedades

¹²⁴ En la organización patrilineal los grupos de descendencia biológica y social se establecen a través de los lazos paternos y los miembros de cada linaje descienden de un mismo antepasado.

¹²⁵ En la organización matrilineal los grupos de descendencia biológica y social se establecen a través de los lazos maternos y los miembros de cada linaje descienden de una misma antepasada.

¹²⁶ La costumbre matrilocal supone que el varón, cuando se casa, debe abandonar su residencia familiar para irse a vivir con los parientes de su mujer.

¹²⁷ La tradición patrilocal implica que la mujer, al casarse, abandona su residencia familiar para irse a vivir con los parientes de su marido.

horticultoras¹²⁸, caracterizadas por su dedicación al cuidado y cosecha de un número determinado de plantas silvestres con el fin de asegurarse un flujo alimenticio básico que complementa sus todavía notables actividades recolectoras. En este tipo de sociedad las mujeres mantuvieron su tradicional predominio en la producción de alimentos¹²⁹, pero también es cierto que su papel fue perdiendo peso gradualmente a medida que nuevas necesidades forzaron el incremento del nivel de productividad.

Resulta obvio que la horticultura derivó directamente de las observaciones hechas por las mujeres durante los miles de años que ejercieron como recolectoras —también es evidente que de los conocimientos que aportó esa fase acabaría surgiendo la agricultura—, y que debió de ejercer un pleno control sobre esa fundamental actividad hasta que, cambios medioambientales y/o el incremento demográfico —que forzó el aumento de la producción de alimentos— demandaron una gradual incorporación del varón en las labores agrarias, cuya primera función, debido a su mayor fuerza muscular, fue desbrozar los futuros terrenos de cultivo para hacerlos más accesibles a las mujeres, que seguían siendo las encargadas de la recolección.

Pero una norma de lógica acabó por imponerse en esos colectivos: cuanto mayor sea la dependencia de una comunidad de los alimentos cultivados, tanto mayor deberá ser la inversión en esfuerzos, tiempo y sujetos que deberán destinarse a esa labor; y a medida que se incrementa la dureza del trabajo, más probable resulta que los varones deban acabar por asumirlo parcial o totalmente.

La horticultura permitía obtener más recursos alimentarios de forma segura, con lo que las poblaciones podían incrementarse, aunque, al haber más bocas que alimentar, debía producirse más, cosa que obligó a extender los terrenos de cultivo y a incrementar la participación del varón, que fue volviéndose fundamental para la supervivencia grupal. Del análisis de sociedades primitivas actuales se deduce que la participación de varones en las tareas de cultivo se incrementa a partir de comunidades superiores a los 400 individuos, y también que en la gran mayoría de las sociedades horticultoras dominan las relaciones establecidas entre varones emparentados¹³⁰. Parece que la sociedad patrilineal es más adaptativa que la matrilineal para un tipo de economía productiva que, además, siempre acaba incrementando las tensiones y luchas internas y externas.

Diferentes estudios pluriculturales han puesto en evidencia las fundamentales diferencias

¹²⁸ La horticultura suele definirse como un estadio dentro de las formas de cultivo en el que se cuenta sólo con la ayuda de herramientas manuales; por agricultura, en cambio, se entiende la forma de cultivo intensivo que supone y requiere el uso del arado y el riego artificial, además del abono de la tierra de labor.

¹²⁹ A este respecto es bien ilustrativa una hermosa pintura rupestre sahariana —una región que todavía era fértil al comenzar el Neolítico—, procedente de Tassili n'Ajjer (Argelia; c. 8000-5000 a.C), en la que se ve a un grupo de mujeres y niños recolectando cereales. O la pintura sobre una roca del abrigo central de Cuevas de L'Aranya (Bicorp, Valencia), datada en el Neolítico, en la que se representa a una mujer recogiendo miel de un panal lleno de abejas.

¹³⁰ *Cfr.* Martin, M.K. y Voorhies, B. (1978). *Op. cit.*, p. 198.

que separan las comunidades organizadas en forma matrilineal de las patrilineales. Así, tal como sostienen Martin y Voorhies, «los grupos de filiación matrilineal establecen un complejo retículo de vínculos y lealtades de parentesco que logran cruzarse con eficacia por encima de las corporaciones locales y los presuntos grupos de intereses especiales. Las sociedades horticultoras matrilineales parecen tener, por tanto, ventajas especiales para la adaptación a ambientes que permiten que la organización social humana sea muy *estable* (algo que, sin duda, también es cierto para las sociedades de nivel recolector).

»La matrilinealidad es idealmente un sistema *abierto* que dispersa, en lugar de consolidar, sus fuentes potenciales de poder: sus varones. Este tipo de adaptación parece darse cuando los recursos son iguales o superiores a los necesarios para satisfacer las necesidades de la población existente, y cuando la competencia entre las comunidades que habitan en el mismo enclave no existe o es infrecuente. (...) Todo hecho *in situ* o influencia externa que valore la producción y acumulación de *superávit* con fines de intercambio funciona como factor negativo contra la estructura estática e integradora del sistema matrilineal y fomenta la cristalización de grupos locales que concentran la riqueza y el poder ofensivo-defensivo en manos de los varones emparentados». ¹³¹

Dicho de otro modo, la evidencia etnográfica afirma que, si bien el sistema matrilineal proporciona una estructura altamente adaptativa y eficiente para las sociedades horticultoras que se desarrollan en medios estables, cuando comienzan a escasear los recursos, se entra en competencia con grupos vecinos y la producción debe intensificarse para abastecer las nuevas necesidades de una población en aumento, este sistema organizativo ya no sirve y acaba siendo sustituido por el patrilineal, que, al contrario del matrilineal –que es integrador y no competitivo–, fomenta los impulsos de adquisición y de división interna, eso es la acumulación de recursos, la extensión de las zonas de explotación agropecuarias y la expansión de las comunidades (habitualmente en detrimento de asentamientos vecinos, siendo la causa de las primeras tensiones y guerras). Con el paso del tiempo, la adopción del sistema patrilocal se tradujo en la separación física de las mujeres emparentadas entre sí, cosa que, tanto por la distancia impuesta como por el hecho de quedar convertidas en simples instrumentos de producción al servicio de una familia ajena, la de su marido, acabó con su ancestral tradición de trabajo cooperativo. La consecuencia fue que, las mujeres, conforme fueron perdiendo el control de la producción de alimentos, comenzaron a verse más desprotegidas, disminuyendo sus derechos igualitarios al tiempo que se incrementaba su explotación e inseguridad. En la nueva situación que iría perfilándose, el control de las tierras de labor y de los medios de producción acabaría en manos de los varones, que al fin dejarían de apoyarse en las

¹³¹ *Ibid.*, pp. 202-203.

mujeres para formar alianzas con sus parientes varones, que controlaban otros recursos complementarios.

Las mujeres serían convertidas finalmente en un bien mueble, de gran importancia socioeconómica, eso sí, debido a su capacidad para procrear –aportando hijos/mano de obra a la familia paterna– y para trabajar en la manufactura de alimentos. Por esa razón se acabó estipulando el llamado «precio de la novia», un pago o indemnización que el novio –o su familia– le entrega al padre de su futura mujer para poder llevársela de su casa; en ese acuerdo ganaban ambos linajes: el del padre de ella porque lograba bienes para sí y/o para poder comprarle una esposa a otro hijo varón; el del padre de él, porque conseguía el trabajo de una mujer y el de los hijos que le daría como propiedad.

En el proceso que acabamos de apuntar, que tardó algunos miles de años en completarse, se fraguó una desigualdad entre los sexos que ha perdurado hasta hoy. Adelantándonos a conclusiones que documentaremos en la tercera parte de este libro, diremos que la propia eficacia productiva de la mujer –tanto en su faceta de reproductora como de recolectora y horticultora–, que fue sostén de las comunidades humanas durante cientos de miles de años, acabó siendo, por mor de cambios socioeconómicos inevitables, el origen involuntario de la progresiva degradación social de las mujeres y del proceso de trasvase mítico que llevaría a sustituir la primitiva concepción de una divinidad femenina por otra masculina.

Con la implantación de la agricultura, la irrigación artificial y el arado, las mujeres y la Diosa acabarían perdiendo su lugar en un mundo cada vez más complejo, agitado y competitivo, pero eso lo veremos más adelante. Detengámonos ahora en el período en el que la humanidad vivió bajo la égida de la Gran Diosa.

Figuras femeninas paleolíticas: la imagen simbólica del concepto primigenio de «Dios» (c. 30000 a 9000 a.C..)

Uno de los misterios de nuestra prehistoria que más ha inquietado a los especialistas ha sido, y sigue siendo, el significado que cabe atribuirle a las muchísimas figuras femeninas que se han localizado en excavaciones arqueológicas de asentamientos del Paleolítico superior euroasiático. Aunque fueron elaboradas en el seno de grupos humanos desaparecidos hace muchos milenios sin dejar memoria de sus creencias, resulta obvio que tales figuraciones debieron estar íntimamente relacionadas con las concepciones y símbolos propios de esas gentes; y sabemos también que los elementos que conforman cualquier universo mítico e iconográfico se asientan en los modelos de estructura familiar, social y productiva propios de la cultura que los, diseña, así como en los conocimientos — modo de explicarse causas y efectos— que tiene dicha sociedad acerca de los procesos naturales, biológicos o no, que configuran y determinan su hábitat y existencia.

Acabamos de ver la naturaleza del rol jugado por las mujeres en las comunidades prehistóricas y de qué manera fue transformándose al ritmo de los cambios en la estructura socioeconómica; ahora debemos analizar uno de los elementos más llamativos que nos han dejado esas mismas comunidades bajo la forma de estatuillas femeninas. Averiguar algo acerca del origen, características, significado y función desempeñada por dichas figuras no sólo nos aportará datos sobre esas culturas sino que, mucho más importante a los efectos de este libro, nos acercará a la primera elaboración, conceptual e iconográfica, que la humanidad pudo hacerse de un ser divino.

Si comenzamos siguiendo la pista de las realizaciones prehistóricas, veremos que los datos que poseemos actualmente sobre las manifestaciones «artísticas» de ese período, indican, en primer lugar, que durante el período Musteriense (c. 100000-35000 a.C..) no se produjeron grabados figurativos, aunque, sin embargo, se ha encontrado una buena cantidad de artefactos grabados con dibujos sencillos y geométricos —los mal llamados «arañazos»— que fueron *cinzelados* de una manera claramente intencionada. Cabe suponer, por tanto, que los humanos de ese tiempo —de morfología ya moderna, con un desarrollo de la organización social y cultural muy notable, que enterraron a sus muertos con ritual y manifestaron sentido estético y simbólico— no precisaron expresar su psiquismo colectivo a través de representaciones figurativas, ya que bien podrían haberlo hecho pues conocían la técnica base para ello.

En la fase siguiente, durante el Auriñaciense (c. 30000-27000 a.C.), la técnica del grabado abordó el dibujo de unas pocas clases de animales sobre las paredes de las cuevas, pero lo

esencial de ese nuevo camino *artístico* fueron las figuraciones de vulvas femeninas esculpidas sobre rocas – las del abrigo francés de Blanchard des Roches (Dordogne) son la muestra más antigua de arte figurativo que se conoce –, un tipo de expresión que sobrevivirá durante casi todo el Paleolítico superior¹³².

A partir de la segunda mitad del Gravetiense/Perigordiense (c. 27000-20000 a.C.), sin embargo, las culturas europeas paleolíticas no sólo ampliaron su gama *artística* en cuanto a su producción parietal y mobiliario sino que, hecho fundamental, comenzaron a elaborar estatuillas femeninas tan notables e impactantes – quizá tanto para ellos como para nosotros – que ya nada ha sido igual desde su descubrimiento. Este tipo de esculturas figurativas siguieron vigentes hasta el final del Magdaleniense (c. 15000-9000), aunque, curiosamente, entre las figuras magdalenenses y sus predecesoras gravetienses encontramos un intervalo de tiempo – Solutrense (c. 18000-15000 a.C.) – en el que, por el momento, no se ha hallado estatuillas femeninas en el occidente europeo – ¿usaron sólo materiales perecederos como la madera u otros para elaborarlas? –, aunque sí se conocen figuras de esa misma época en el extremo oriental del continente (Ucrania y Rusia).

Las dos primeras *Venus paleolíticas* fueron halladas en los yacimientos franceses de Laugerie-Basse y Trou-Magrite, en el año 1864, aportando un insospechado y novedoso elemento de máximo interés que impulsó, cuando no condicionó – por la demanda de los museos – excavaciones en todos los abrigos rocosos de la Europa meridional y central que se pudieron localizar. Desde entonces se han recuperado alrededor de 500 figurillas femeninas paleolíticas – y más de 30.000 neolíticas – en muy distinto estado de conservación.

A diferencia de las figuraciones de animales, que se representan con tremendo realismo, dando la impresión de vida y movimiento, las pinturas de figuras humanas son muy esquemáticas, lineales y sin movimiento – o lo tienen *congelado* – y las estatuillas femeninas son siempre estáticas, rígidas – a lo sumo con pose, pero sin movimiento –, en su gran mayoría presentan rasgos morfológicos deformados o, al menos, muy exagerados – en particular senos, caderas, nalgas y triángulo pubiano –, sus brazos suelen reposar sobre el vientre grávido (rozando el pubis), sobre los senos, o no existen, y muchas carecen de cabeza, o su rostro no tiene detalles, está cubierto por una máscara de animal, o adopta sus rasgos fundamentales, en especial de aves.

La altura de esas figuras paleolíticas es variable, yendo desde los 23 cm de una de las

¹³² Las principales representaciones de vulvas del Auriñaciense (c. 30000-27000 a.C.) se han localizado en el sur de Francia, en abrigos como los de: Blanchard des Roches (Sergeac), Castanett (Ser-geac), Cellier (Turne), Belcayre (Thonac), Fongal (Peyzac-le-Mous-tier), Le Poisson (Les Eyzies), La Ferrassie (Savignac de Miremont) y Laussel (Marquay). En España son destacables las vulvas de El Castillo (Puente Viesgo, Cantabria) y Tito Bustillo (Ribadesella, Asturias), fechadas c. 15000 a.C. En el este europeo sobresalen los «medallones» grabados en Kosoenki (Ucrania), datados c. 21000-19000 a.C. En suma, la representación de vulvas femeninas, desde las de Blanchard (c. 30000 a.C.) a las más recientes de la región-franco-cantábrica (c. 9000 a.C.), tuvo una vigencia que perduró durante un período de no menos de 21.000 años.

Venus de Willendorf –la talla de la figurilla más famosa de ese yacimiento austríaco es de sólo unos 11 cm– y de la de Savignano (Italia), hasta los apenas 3 cm que miden las rusas de Mezin y Mal'ta; en general, las de mayor tamaño son las procedentes del Gravetiense, eso es las más antiguas.

Si se analiza la zona de procedencia de las figuras femeninas paleolíticas conocidas hasta hoy, se observa que el 95% de las estatuillas europeas han sido localizadas dentro de una franja de unos 3.000 kilómetros de largo y otros 300 kilómetros de ancho, que va desde los Pirineos occidentales hasta la cuenca media del río Don (Voronezh, Rusia), es decir, desde aproximada mente una latitud de 44° N y una longitud de 1° E a una de 51° N y 39° E. Al margen de esta franja principal, algunas otras estatuillas femeninas se han localizado en dos zonas de Italia y en otra rusa –Mal'ta, 53° N, 113° E–, aislada en Siberia y a unos 4.500 kilómetros de Voronezh.

Esta franja, que los expertos tienen por eje de la «cultura iconográfica femenina», limita al norte con la meseta de Bohemia y los Cárpatos occidentales, pero, antes que considerar posibles barreras orográficas que impidieran la expansión de nuestros antepasados y de su cultura hacia la Europa septentrional debe tenerse muy presente que durante el Paleolítico superior el norte europeo estaba bajo la glaciación würmiense, que no sólo cubría de hielo toda Escandinavia sino también gran parte de las islas Británicas, Países Bajos, norte de Bélgica, la mitad del norte de Bretaña, buena parte de Polonia y el norte de la llanura rusa. Por ello, a pesar de las relativamente breves oscilaciones de temperaturas algo más cálidas que se dieron, la ocupación firme de las tierras más septentrionales no pudo ser posible antes del final del Paleolítico (c. 9000 a.C..)

En las tierras meridionales, aunque imperaba también un clima frío –el reno era uno de los animales habituales–, las condiciones bioclimáticas fueron aceptables, particularmente en los refugios situados dentro de valles protegidos de los vientos del norte. De la temperatura de esos días habla bien a las claras el hecho de que los asentamientos donde se ha encontrado estatuillas femeninas están en cuevas y abrigos situados a poca altitud, apenas 200 metros sobre el nivel del mar, y sólo unos pocos se acercan a los 400 metros. Por otra parte, enclaves geográficos bien particulares, como la región del sudoeste de Francia –Pirineos, Dordogne, Charente y Poitou–, que fueron ampliamente habitados durante el Paleolítico merced a su abundancia de refugios bien protegidos, han aportado una cantidad inusitada de figuras femeninas¹³³.

La franja que destacamos –el eje de la «cultura iconográfica femenina»– comprende zonas geográficas bien transitables, con relieves moderados, que facilitan la comunicación

¹³³ Es también muy probable que la abundancia de estatuillas femeninas en el sudoeste francés no se deba sólo a que hubo más, sino a que se conservaron mejor que las de otras zonas debido a la naturaleza de unos terrenos especialmente aptos para mantener en buen estado los materiales empleados en su elaboración.

de oeste a este –interrelacionando así las cuencas aquitana y parisina, los territorios renanos, las llanuras alemanas meridionales, la cuenca danubiana, la región de Moravia, la Podolia eslovaca y las llanuras y mesetas de Ucrania y Rusia meridional–, configurando una vía para el flujo de gentes y culturas que fue fundamental en el Paleolítico, pero también en épocas históricas recientes como la Edad Media.

Al analizar la edad estimada de las figuras femeninas paleolíticas halladas hasta el momento presente –y sin olvidar que muchas regiones aún no han sido excavadas arqueológicamente y que los datos disponibles son incompletos–, parece que las más antiguas son las procedentes de la región renano-danubiana (c. 24000 a.C.); les siguen las de la zona pirenaico-aquitana (c. 23000-21000 a.C.), las italianas (c. 20000 a.C.), las de la Rusia más meridional (c. 20000 a.C.) y, finalmente, las encontradas en la región siberiana (c. 16000-13000 a.C.); ese conjunto de datos sugiere la existencia de un foco de expansión en la Europa central desde donde se difundió la cultura de las estatuillas femeninas en dos direcciones opuestas: por una parte hacia el oeste (Francia)¹³⁴ y por la otra hacia el este (Rusia).

Esta apreciación encaja perfectamente con las evidencias acerca del flujo de migraciones que llevaron al hombre moderno desde su África natal hasta Europa. Tal como ya mencionamos en el capítulo 1, los humanos modernos, en su proceso de expansión, hace poco más de 40.000 años, penetraron en Europa tras remontar las costas orientales del Mediterráneo y atravesar la Anatolia y las regiones que bordean el Mar Negro. Esta coincidencia obliga a plantearse, tal como haremos en el capítulo siguiente, si este tipo de figuras femeninas –y lo que representan– nacieron realmente en Europa o fueron originarias de África.

En el mapa 1 puede observarse con claridad la convergencia de estas migraciones en la región que se convertiría en el probable núcleo y/o foco expansivo de la cultura de las estatuillas femeninas.

Sin embargo, conocer parte de la geografía o del posible origen de las representaciones femeninas que estudiamos no es suficiente para obtener pistas que nos permitan intuir, al menos, la función real que desempeñaron esos objetos dentro de contextos culturales que estuvieron muy vivos, pero que apenas dejaron huellas. Para ir más allá del mero objeto de «arte», deberemos dejar de verlo como tal. En el Paleolítico superior, aunque el concepto de adorno ya estaba presente desde muchísimo tiempo antes, no cabe pensar en la existencia de objetos que no tuviesen una función bien definida y relacionada con las necesidades materiales o psíquicas –de hecho, ambas están interconectadas en el

¹³⁴ Todavía no está clara del todo la vía por donde penetró esta cultura paleolítica en Italia; las diversas hipótesis apuntan que fue desde Francia, a través del Languedoc, o de las cuencas del Ródano y del Saona; o, quizá, desde Austria, a través de los Alpes más bajos, atravesando los pasos de las cumbres menores que hay entre los Alpes de Cardiona y los Dináricos.

pensamiento primitivo — de los humanos de esa época.

Los investigadores del siglo pasado y de la primera mitad del presente, al buscar explicaciones *científicas* acerca de la función de las entonces recién aparecidas estatuillas femeninas, cayeron de lleno en los vicios etnocéntricos y androcéntricos — a los que debe añadirse la distorsión provocada por la estructura mental, impresa por el monoteísmo cristiano, de que solo hay «una *Verdad* religiosa posible» — que han caracterizado la formulación de nuestra tradición histórica. En resumen, consideraron que los humanos del Paleolítico superior fueron poco más que animales esclavos de sus instintos concupiscentes y que la mujer fue un objeto sexual y reproductor dependiente del varón; y asumieron las estatuillas como iconos eróticos — la *Venus* de Dolni Vestonice, por ejemplo, fue calificada de «pornografía plástica de los tiempos del diluvio» cuando fue descubierta en 1937 —, retratos o imágenes de las mujeres de la época, ideales estéticos, formas de honrar la fertilidad femenina, simples obras de arte sin más sentido, hechiceras, representaciones de antepasadas, etc.

Ya vimos que los humanos prehistóricos presentaban una inteligencia y desarrollo sociocultural notable y, también, que la mujer no sólo no fue dependiente del varón sino que se constituyó en el elemento clave para la supervivencia y organización social de esas comunidades. En cuanto a las diferentes justificaciones *científicas* de las imágenes femeninas, cabe descartarlas por su simpleza, falta de sentido o por estar en desacuerdo con las pruebas arqueológicas y/o etnográficas de que disponemos.

Así, si el varón prehistórico hubiese sido una especie de sátiro sexual, tal como sostuvieron tan sesudos como religiosos expertos para explicar la abundancia de figuraciones de vulvas femeninas y la remarcada presencia de los órganos sexuales de la mujer en las figurillas, debería concluirse que su erotismo fue casi tan enfermizo como la mirada de sus críticos: lo que destacan las estatuillas femeninas son las partes corporales relacionadas con la función procreadora, aspecto que, salvo para la Iglesia, no coincide con la expresión humana de lo erótico-sexual; además, resulta grotesco ver «erotismo» — o un «retrato», o un «ideal de belleza» — en rasgos femeninos conscientemente exagerados y *afeados* — la práctica totalidad de las figuras son de matronas adiposas, no de estilizadas jovencitas que, obviamente, existieron y fueron sexualmente activas y atractivas — cuyo único posible significado habrá que buscarlo en el ámbito del simbolismo. Por otra parte, entre las figuraciones halladas no hay apenas falos ni, más importante aún, tampoco se han dado representaciones de coitos, cosa que no dejaría de ser algo muy normal dentro de una sociedad naturalista¹³⁵.

¹³⁵ Entre los hallazgos del Paleolítico no se ha localizado ninguna imagen de la unión sexual humana, salvo una más que discutible y muy discutida posibilidad basada en un exiguo fragmento de plaqueta grabada, procedente de la cueva francesa de Enlène (Montesquieu-Avantes, Ariège), de interpretación casi imposible.

Tan insostenible como las anteriores es la identificación de las figurillas femeninas con un acto de homenaje a la mujer y su maternidad, un concepto clásico de la mentalidad católica que, en cualquier caso, procede de las elaboraciones de género y míticas desarrolladas durante la formación de la estructura social patriarcal para justificar la marginación de la mujer; debe recordarse, por tanto, que las estatuillas paleolíticas comenzaron a ser talladas al menos unos 20.000 años antes de que el patriarcado viese la luz.

Defender que las estatuillas femeninas fueron meras «obras de arte» sin más objetivo que el de ser «posesión» es igualmente absurdo. Durante el Paleolítico no hay el menor indicio de obras elaboradas con motivación nula; para la mentalidad primitiva todo debe tener un sentido y una función. El concepto de bienes de estatus, que tan caro le es a nuestra civilización moderna, no surgiría sino a partir del VI milenio a.C., como consecuencia de la sociedad construida sobre la agricultura excedentaria.

Quienes han considerado esas estatuillas como fetiches con poder por sí mismos, han partido del hecho evidente de que, en la mentalidad primitiva, la magia y sus manifestaciones adquieren un papel central en la vida colectiva e individual, pero a ello hay que objetar, entre otras consideraciones, que un fetiche no es nada por sí mismo si antes un contexto de creencias religiosas no le ha otorgado el *poder* de representar —y/o de relacionarse con— la potencia o *ser superior* que le hace *activo*; por tanto, recordando lo apuntado en el capítulo 4, deberemos plantearnos qué tipo de marco religioso debió de comenzar a imperar hacia el 24000 a.C.. en la franja que señalamos como eje de la «cultura iconográfica femenina». Esa religión paleolítica será la causa, no el resultado, de las figuraciones femeninas y éstas, obviamente, serán expresión principal de la creencia religiosa que las convirtió en símbolos.

En cualquier caso, aunque es de lógica que las estatuillas femeninas estuviesen vinculadas, como símbolo, a un mismo marco de creencias, es también muy probable que no todas tuviesen la misma dignidad ni sirviesen a la misma función¹³⁶. Quizá por ello, si juzgamos en base al emplazamiento en el que han sido halladas dentro de cada yacimiento arqueológico, se las pueda ver unas veces como imágenes de culto y otras como meros instrumentos rituales.

Aunque algunas estatuillas femeninas ocuparon un lugar principal en los asentamientos paleolíticos, ante otros casos puede pensarse que fueron rechazadas o rotas tras ser empleadas ritualmente, siendo medios, no fines en sí mismas; en este sentido son muy

¹³⁶ Algo que sucede todavía hoy en todas las religiones con soporte iconográfico. Dentro del catolicismo, por ejemplo, aunque las imágenes de la Virgen —en sus diferentes advocaciones, eso es funciones protectoras— representan siempre el mismo mito religioso, sería un terrible error confundir el papel y significado funcional y ritual que cabe atribuirle a esa misma Virgen según se la presente entronizada en un altar, o su representación figurativa aparezca en una medalla, lápida funeraria, imagen de culto privado, exvoto, estampita, recuerdo de santuario, asociada a un producto o servicio, etc.

abundantes las figurillas cuya cabeza parece haber sido rota a propósito por quienes la poseyeron, e incluso se ha encontrado depósitos de estatuillas decapitadas y otros con cabezas sin cuerpo –¿tendría eso algo que ver con la ancestral práctica funeraria de inhumar por separado el cráneo del resto del esqueleto?—. En todos los contextos, sin embargo, parece claro que la figuración femenina servía para materializar la presencia y funciones de la potencia o *ser superior* objetivo del ritual.

Algunos hallazgos arqueológicos, además, sugieren con fuerza la existencia formal de templos o santuarios paleolíticos en los que la figuración femenina fue el centro de la atención y el culto. Ése parece el caso del bajorrelieve de la famosa *Venus de Laussel* (c. 23000 a.C.), descubierto, en 1908, en el mismo yacimiento de la Dordogne donde aparecerían otras tres representaciones femeninas –conocidas como *La Dama del peinado damero* y la *Venus de Berlín*, de aspecto parecido a la figura principal, a las que se suma una escena con dos cuerpos femeninos entrelazados– y una imagen supuestamente masculina –*El cazador*–; el hecho de que todas las figuras fuesen encontradas en una zona reducida, de 12 x 6 metros, perfectamente delimitada dentro del espacio habitado del asentamiento, indica la muy probable presencia de un espacio específico organizado a modo de santuario.

Otros autores sitúan las figurillas en el campo del culto a los antepasados, haciéndolas representar la encarnación de antepasados míticos asociados y/o responsables del origen del mundo y del clan, cumpliendo también la función de vínculo entre el mundo de los vivos y el de los muertos, visto como un *continuum*, con lo que incorporarían asimismo la noción de fecundidad. Pero las estatuillas femeninas, por su misma configuración, no pueden representar un tótem familiar o tribal¹³⁷, aunque sí es cierta y evidente su relación profunda con el mundo de los muertos y la fecundidad.

La iconografía alusiva a la función reproductora y a la fecundidad de la mujer cobró una importancia capital ya en el Gravetiense, aunque mucho antes, en el Auriñaciense, ya habían proliferado las representaciones de vulvas femeninas y de hembras animales grávidas, estableciendo, al menos a nivel conceptual, paralelismos entre la fecundidad animal y la humana. No caben dudas respecto a que del éxito de ambas tasas de fecundidad, la animal y la humana –que se vería mermada por una elevada mortalidad infantil– dependía la supervivencia de estos últimos. Aunque los humanos de entonces no supiesen explicarse los mecanismos reproductores propios y ajenos –el sabio Aristóteles, milenios después, tampoco supo–, resulta obvio que captaron su trascendencia y elevaron todo aquello que externamente se relacionaba con la

¹³⁷ Un tótem es un objeto o ser de la Naturaleza, generalmente un animal, que en la mitología de algunas culturas primitivas se toma como emblema protector de la tribu, el clan familiar y/o el individuo; a menudo se le considera también el ascendiente o progenitor.

generación/fertilidad a la categoría de *religare*, eso es religión¹³⁸, la forma más primitiva de dotarse de explicaciones para abordar el universo fenoménico y de mecanismos rituales dirigidos a modificar las supuestas *fuerzas* que lo controlan.

Henri Delporte, experto en arqueología prehistórica europea, sostenía, en 1979, que «la dualidad mujer/ animal y no la dualidad mujer/hombre, o femenino/ masculino, dado que el elemento masculino se presenta raramente, es la que mejor puede aceptarse como hipótesis explicativa de la naturaleza y de la morfología de las figuraciones paleolíticas. Esta dualidad se combina con otras nociones, con otros conceptos, tales como la perpetuidad de la vida y su transmisión; no nos sorprende si admitimos que el hombre prehistórico era un ser inteligente... y yendo más lejos en la confianza dada a este antepasado, que en manera alguna debe ser desestimado, nos parece que tal relación, casi dialéctica por su esencia, entre la Humanidad representada de forma preferencial por la mujer y el mundo viviente traducido por el animal, podría aportarnos, junto con otras, la explicación global de la excepcional aventura que constituyó el arte paleolítico».¹³⁹

Las estatuillas femeninas del Paleolítico podrán ser «arte» para nosotros, pero su importancia crucial radica en su calidad de testigos mudos, al tiempo que símbolos centrales, del primer sistema de creencias religiosas estructuradas que moldeó el psiquismo humano. Los conceptos, signos y símbolos que la humanidad paleolítica relacionó con la fecundidad, la generación y lo femenino, pondrían la base que permitió idear las primeras formulaciones acerca de la existencia de una divinidad dadora de vida y protectora. Durante más de veinte milenios, no hubo otro dios que la Diosa paleolítica; y ella, mediante sus advocaciones, siguió dominando también, durante algunos milenios más, la expresión religiosa de las diferentes culturas del continente euroasiático y del Próximo Oriente.

Estamos completamente de acuerdo con Marija Gimbutas cuando, en la introducción a su gran obra *El lenguaje de la Diosa*, afirma que «las creencias de los pueblos agrícolas relativas a la esterilidad y fertilidad, la fragilidad de la vida y su constante amenaza de destrucción, así como sobre la necesidad de que periódicamente se renueven los procesos generadores de la Naturaleza, son algunas de las más duraderas y, a pesar del continuo proceso de erosión que han sufrido en época histórica, continúan hoy día, al igual que lo hacen otros aspectos muy arcaicos de la Diosa prehistórica. Transmitidas por las abuelas y madres de la familia europea, las antiguas creencias sobrevivieron a la implantación de los mitos indoeuropeos primero y cristianos después. La religión centrada en la Diosa existió durante un largo período de tiempo, mucho más largo que el que duró la indoeuropea y

¹³⁸ Incluso tomando el concepto de religión o *religare* en el sentido de «el vínculo de piedad que nos une a Dios», tal como la definió Lactancio en su *Divinae institutiones*, IV, 28.

¹³⁹ Cfr. Delporte, H. (1982). *La imagen de la mujer en el arte prehistórico*. Madrid: Istmo, p. 312.

tiene de pervivencia la cristiana (que, conjuntamente, representan un período relativamente corto de la historia humana), dejando una marca indeleble en la psique occidental».¹⁴⁰

La larga existencia y pervivencia del concepto de la Diosa como centro y objetivo de las manifestaciones religiosas –que arranca en el Paleolítico superior, cubre el Neolítico y, en algunas regiones, llega hasta la Edad del Bronce– puede apreciarse bien en el cuadro número 2 que veremos a continuación. En él resumimos algunos detalles básicos de unas doscientas imágenes de diosas, un conjunto en el que figuran las más significativas de entre las que hemos analizado durante la elaboración de este libro.

El listado está estructurado en orden cronológico descendente y abarca las regiones euroasiáticas que estuvieron pobladas desde el Paleolítico superior (c. 35000-9000 a.C.) y las del Próximo Oriente que desarrollaron culturas durante el Mesolítico (c. 11000-8000 a.C.) y Neolítico (c. 8000-3000 a.C.); el orden de los países, en la medida de lo posible, ha intentado seguir una dirección de oeste (Portugal) a este (Rusia) en la zona euroasiática, y de nordeste a sudoeste para la región del Próximo Oriente y Egipto.

Para facilitar al máximo la comprensión de los elementos míticos y simbólicos que, de forma sorprendentemente unitaria y persistente, se han ido transmitiendo a través de los milenios, hemos clasificado las diferentes epifanías o advocaciones de la Diosa adoptando como tipologías estructurales básicas los perfiles propuestos por Marija Gimbutas¹⁴¹

¹⁴⁰ Cfr. Gimbutas, M. (1996). *Op. cit.*

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 326-327.

CUADRO 2

Relación de las principales imágenes de diosas analizadas para documentar este libro (c. 30000 a 1000 a.C.)

LUGAR DE ORIGEN DE LA IMAGEN	DE LA	ÉPOCA (a.C.)	TIPO DE DIOSA O DIVINIDAD	DESCRIPCIÓN DE LA IMAGEN
PORTUGAL				
Alentejo		c mitad IV milenio	Diosa Búho	Placa de sepulcro de corredor con forma de Diosa Búho
Crato		c finales IV milenio	Diosa Búho	Estela con el rostro de la Diosa Búho
ESPAÑA				
La Pileta Málaga		c 13000-11000	Hechicero o protector divino de la Naturaleza	Hombre desnudo metamorfoseado en animal o cubierto con sus pieles y cuernos
Altamira, Santander		c 13000-11000	Hechicero o protector divino de la Naturaleza	Hombre desnudo con máscara de ave celebrando un ritual
El Castillo Santander		c 13000-11500	Buitre	Grabados parietales de buitres
Vega del Guadancil, Cáceres		c mitad IV milenio	Diosa Búho	Placa de sepulcro de corredor con forma de Diosa Búho
Asquerosa Granada		c finales IV milenio	Diosa Búho	Estela con el rostro de la Diosa Búho
Almizaraque, Almería		c 3000	Diosa Búho	Representación de la Diosa Búho en un vaso de una tumba megalítica
Jaén		c principios VI milenio	Dama Blanca Rígida	Figurilla femenina muy estilizada en pose rígida con cabello largo manos sobre el vientre y triángulo pubiano destacado
FRANCIA				
Abri Blanchard, Dordogne		c 30000	Vulva	Vulvas grabadas en piedra (de 55 a 97 cm)
Lespugue AltoGarona		c 23000-21000	Diosa Grávida	Diosa de cabeza ovoide con desmesurados senos

			colgantes y nalgas (ovoides), y vientre abultado
Monpazier Dordogne	c 23000-21000	Diosa Grávida	Diosa con gran vulva como inflamada por parto
Laussel Dordogne	c 23000-20000	Diosa Grávida	<i>Venus de Laussel</i> Bajorrelieve de la Diosa con grandes pechos y nalgas su mano izquierda reposa sobre el abultado vientre y la derecha sostiene un cuerno
Laussel Dordogne	c 23000-20000	Diosa doble	Diosas entrelazadas por brazos y piernas una boca arriba y la otra al revés, formando un conjunto ovalado Presentan grandes senos y vientre pronunciado
Tursac, Vézère	c 21000	Diosa Parturienta	Diosa en postura para el parto
Sireuil, Eyzies de-Tayac, Dordogne	c 21000	Diosa Parturienta	Diosa de senos pequeños y cónicos con grandes nalgas situada en cuclillas en postura para el parto
Pech Merle Lot	c 15000-13000	Diosa Pájaro	Grabado de mujer con pechos y máscara de ave
Pechialet, Grolejac Dordogne	c 15000-13000	Dama Blanca Rígida	Diosa sin cabeza delgada de proporciones normales y con el triángulo pubiano muy destacado
Laugerie-Basse, Eyzies de-Tayac, Dordogne	c 13000 12000	Dama Blanca Rígida	<i>Venus impúdica</i> Diosa sin cabeza, delgada (asténica) y con el triángulo pubiano muy destacado
Labastide A P	c 1300011000	Ave acuática	Ganso o cisne en hueso perforado

Abri Mége, Dordogne	c 13000-11000	Diosa	Imagen abstracta femenina, con pechos y vulva destacada y triples líneas
LeGabiliou Dordogne	c 13000-12000	Diosa Parturienta	Grabado de mujer en postura de parto reclinada
La Marche, Vienne	c 13000-12000	Diosa Grávida	Grabado de la Diosa Grávida con su mano sobre el abultado vientre
Les Trois Frères, Ariège	c 13000	Hechicero o protector divino de la Naturaleza	Hombre desnudo metamorfoseado en animal o cubierto con sus pieles y cuernos
Les Trois Frères, Ariège	c 13000	Búho	Grupo de búhos grabados en la pared
Enval, Puy-de-Dome	c 11000	Diosa	Diosa con senos colgantes grandes nalgas y manos enlazadas sobre el vientre, junto al triángulo pubiano
La Magdeleine, Tarn	c 10000	Mujeres en postura de parto	Dos mujeres esculpidas en postura de parto reclinadas junto a un bisonte y una yegua hembras
Capdenac le Bout Lot	c 4000	Diosa Pájaro	Escultura de piedra de la Diosa de 50 cm
Lauriss-Puyvert, Bouches de Rhone	c finales IV milenio	Diosa Búho	Estela lítica con el rostro de la Diosa Búho
Collorgues, Gard	c inicios III milenio	Diosa Búho	Estela de un hipogeo
Coizard, Marne	c 3000-2500	Diosa Búho	Dibujo de la Diosa Búho en la antecámara de un hipogeo
Tresse, Bretaña	c 3000-2500	Diosa	Pechos de la Diosa esculpidos en dolmen
GRAN BRETAÑA			
Locmariaquer	c 3000	Diosa Búho	Losa de tumba megalítica con los símbolos faciales del Búho y una gran vulva

Cástel, Guernsey	c 3000-2500	Diosa Pájaro	Menhir con pechos y collar
ALEMANIA			
Würzburg	c 5500-5200	Diosa Pájaro	Figura sedente, con cheurones
ITALIA			
Grimaldi, Liguria	c 20000	Diosa Grávida	Diosa con cabeza oval senos globulares enormes que cuelgan hasta el abultado vientre y grandes nalgas
Gnmaldi, Liguria	c 20000	Diosa Grávida	<i>La polichinela</i> Diosa con cabeza ovoide, abultado vientre y grandes nalgas
Savignano	c 20000	Diosa fálica	Diosa con grandes senos, vientre y nalgas y destacado triángulo pubiano, pero con cabeza de forma fálica
Parabita Lecce	c 20000	Diosa	Diosa con cabeza ovoide, morfología normal y manos cogidas sobre el vientre, tocando el triángulo pubiano
Trefontane, Catania	c 6000	Diosa Pájaro	Diosa grabada en una vasija (cultura Stentinello)
Passo di Corvo Foggia	c 5700- 5300	Diosa	Diosa enmascarada con emes y uves
Oristano Cerdeña	c mitad V milenio	Dama Blanca Rígida	Diosa gruesa no obesa con gran triángulo pubiano en el centro del vientre (cultura de Bonu Ighinu)
Santadi, Cerdeña	c 4500-4000	Dama Blanca Rígida	Figura con gran cabeza alargada, brazos sobre el pecho y gran triángulo pubiano
Cerdeña	c finales V milenio	Dama Blanca Rígida	Diosa estilizada, con brazos en T y pechos (cultura Ozieri)
Arnesano, Apulia	c 4000	Diosa Búho	Figura cilíndrica con

			máscara de búho
Chipre	c 3000	Diosa	Diosa acucillada, con pechos en forma de triángulo
Foggia	c 3000	Diosa	Menhir con senos y cheurones triples
MALTA			
Hagar Quim	c IV milenio	Diosa Parturienta	Figura embarazada, con vientre abultado, senos grandes y una mano en su vulva inflamada
Hal Saflieni	c finales IV milenio	Diosa	Diosa con nalgas en forma de huevo doble y decoración serpentiforme
Tarxien	c mitad III milenio	Diosa Pájaro	Aves antropomorfas con símbolos de la Diosa
AUSTRIA			
Willendorf	c 25000-20000	Diosa Grávida	<i>Venus de Willendorf</i> Diosa de cabeza esférica y aplanada y con cabellera en espiral es maciza y adiposa, con enormes nalgas y senos colgantes sobre el vientre abultado, vulva remarcada y brazos sobre los pechos
YUGOSLAVIA			
Porodin, Bitolj	c 6000-5800	Diosa Pájaro	Maqueta de un templo (cultura Starcevo)
Lepenski Vir	c 6000-5800	Diosa Pez	Diosa tallada en canto rodado de río, tiene senos, vulva y manos de garra de ave (cultura Lepenski Vir)
Lepenski Vir	c 6000	Vulva	Vulva esculpida en un frontal (cultura Lepenski Vir)
Porodin Macedonia	c principios VI milenio	Diosa Pájaro	Diosa con rostro con pico de ave y grandes senos y

			muslos (cultura Starcevo)
Anza, Macedonia	c. 5200-5000	Diosa Pájaro.	Vaso que relaciona el cheurón y la Diosa Pájaro (cultura Vinca).
Pristina	c. 5200-5000	Diosa Pájaro y carnero.	Asociación entre el carnero y la Diosa Pájaro (cultura Vinca).
Medvednjak	c. 5000	Diosa Pájaro.	Diosa esquemática antropomorfa (cultura Vinca).
Gradac	c. 5000	Diosa pájaro con hijo.	<i>Madonna de Gradac</i> . Diosa que amamanta a su hijo con cara con pico de ave (cultura Vinca).
Valac, Kosovska Mitrovica	c. 5000-4500	Centauro.	Centauro con símbolos de la Diosa (cultura Vinca).
Valac, Kosovska Mitrovica	c. 5000-4500	Centauro.	Centauro hombre-cabra con símbolo de la Diosa (cultura Vinca).
Gomolava	c. V milenio	Diosa Pájaro bicéfala.	Diosa con dos cabezas y faz de ave (cultura Vinca).
Barilijevo	c. 4500	Diosa.	Diosa en trono (cultura Vinca).
Leskavica, Stip	c.4500	Máscara porcina.	Máscara para ritual de la Diosa Grávida (cultura Vinca).
Svetozarevo	c.4500	Diosa Pájaro.	Diosa en trono, con corona y máscara de ánade (cultura Vinca).
Potporanj, Vrsac	c.4500	Diosa Pájaro.	Diosa con cabeza enmascarada y cheurones (cultura Vinca).
Medvednjak	c.4500	Diosa Parturienta.	Diosa en postura de parto sedente con grandes muslos (cultura Vinca).
Cuprija, Supska	c.4500	Diosa Nodrizza Oso.	Diosa con máscara de oso y zurrón a la espalda (cultura Vinca).

			Vinca).
Fafos, Kosovska Mitrovica	c. 4500-4000	Diosa Nodrizza Oso.	Osa con cachorro en brazos (cultura Vinca).
Fafos, Kosovska Mitrovica	c. 2da mitad V milenio	Dios itifálico.	Dios sedente agarrando su falo erecto con la mano derecha (cultura Vinca).
HUNGRÍA			
Endröd-Szujóskereszt	c. 5600-5300 a.C..	Diosa Pájaro fálica.	Diosa de cuerpo fálico que crece sobre dos grandes nalgas, adoptando la forma de un ánade; la parte delantera es aviforme, con garras de buitre, senos y vulva (cultura Starcevo).
Méhtelek	c. 5500	Diosa	Diosa con nalgas en forma de huevo doble y torso esquematizado (cultura Tisza).
Sé	c. 5000	Diosa Pájaro.	<i>Dama de Sé.</i> Diosa con pechos y muslos bien moldeados (cultura Lenavel).
Szegvár-Tüzköves	c. 5000	Diosa	Diosa entronizada con meandros (cultura Tisza).
Szegvár-Tüzköves	c. 5000-4700	Dios. Señor de los Bosques.	Dios sedente, enmascarado, con una hoz sobre el hombro (cultura Tisza).
Tiszafüred-Majores	c. mitad IV milenio	Diosa Grávida.	Diosa con una gran vulva inflamada por parto
Center	c. 3000	Diosa Búho.	Urnas funerarias con forma de Diosa Búho
ESLOVAQUIA			
Moravany-nad-Vahom, Piestany	c. 20000	Diosa.	Diosa con senos grandes y colgantes, nalgas desarrolladas y vulva exagerada.
REPÚBLICA CHECA			

Dolni Vestonlce, Mikulov, Moravia	c. 24000	Diosa	Diosa con cabeza alargada y grandes senos y nalgas; de los ojos incisos parten «corrientes de agua» hacia los senos.
Dolni Vestonlce, Mikulov, Moravia	c. 24000	Diosa	<i>Bastón con tetas.</i> Figura femenina esquematizada con senos grandes y colgantes sobre cuerpo columnar.
Predmosti, Moravia	c. 20000	Diosa Pájaro.	Figura geométrica con grandes senos, vulva y cabeza en forma de uve (perfil de un ave).
Moravia	c. principios milenio V	Diosa Pájaro.	Diosa con rostro con pico, alas y triple cheurón (cultura Legyel).
LITUANIA			
Juodkrante	c. finales IV milenio	Diosa Búho.	Diosa con rasgos de búho (cultura Narva).
UCRANIA			
Sabatinovka	c. 4800-4600	Diosa Serpiente.	Santuario de culto con 32 figurillas de la Diosa; una sostiene entre sus brazos una fállica serpiente que nace en su vulva (cultura Cucuteni).
Staraya Buda	c. 4000-3000	Diosa Pájaro.	Vasija con símbolos de la Diosa (cultura Cucuteni).
RUSIA			
Lago Baikal, Siberia	c. 24000	Ave acuática antropomórfica.	Figurillas de aves acuáticas perforadas en su base.
Kostienki, Voronezh	c. 21000-19000	Vulva.	Vulvas esculpidas en forma de "medallones".
Kostienki, Voronezh	c. 21000-19000	Diosa	Diosa con grandes senos y cheurón.
Kostienki, Voronezh	c. 21000-19000	Diosa Grávida.	Diosa de cabeza subesférica, grandes senos colgantes y

			nalgas, manos cruzadas sobre el vientre prominente.
Gagarino	c. 21000-19000	Diosa Grávida.	Diosa parecida a la <i>Venus de Willendorf</i> , con grandes senos colgantes y nalgas, y manos cruzadas sobre el vientre prominente.
Mezin, Kazajistán	c. 18000-15000	Diosa Pájaro.	Aves acuáticas antropomórficas con triángulo pubiano. Llevan símbolos hídricos de la Diosa Pájaro.
Mal'ta, Siberia	c. 15000-13000	Dama Blanca Rígida.	Figurillas femeninas en hueso, muy estilizadas, en pose rígida, con manos sobre el vientre y triángulo pubiano destacado.
Turkmenistán, Uzbequistán	c. 3000	Diosa Serpiente.	Diosa antropomorfa con cabeza de serpiente ensortijada con anillos de ofidio.
MOLDAVIA			
Novye Ruseshty	c. 4800-4600	Diosa Grávida.	Diosa con puntos (semilla) dentro de triángulos (símbolos de fertilidad) (cultura Cucuteni).
Cucuteni	c. mitad IV milenio	Diosa Pájaro.	Diosa decorada con uves y equis (cultura Cucuteni).
Vykhvatintsi	c. 3500	Dama Blanca Rígida.	Figurillas femeninas muy estilizadas, en pose rígida, con brazos en muñón y triángulo pubiano muy destacado (cultura Cucuteni).
RUMANIA			
Cuina Turculi	c. 8000	Diosa.	Imagen abstracta femenina con pechos y cheurones marcando el vientre

			y pubis.
Parta Banat	c. fin VI milenio	Diosa Pájaro.	Diosa con aspecto de ave (cultura Vinca).
Vadastra, Hotarani	c. 5000	Diosa Parturienta.	Diosa entronizada en el acto del parto, con la cabeza del hijo saliendo por entre las piernas (cultura Vinca).
Cernavoda	c. 5000	Dios enmascarado.	Dios sedente ensimismado (cultura Hamangia).
Golovita, Baia	c. 5000	Dama Blanca Rígida.	Figura femenina con senos, dorso plano y largo cuello tubular (cultura Hamanaia).
Rastu	c. 5000-4800	Diosa bicéfala.	Diosa con un solo cuerpo y dos cabezas, una algo mayor que la otra (cultura Vinca).
Poduri-Dealul Moldavia	c. 4800-4600	Diosa Serpiente.	Diosa de grandes muslos (cultura Cucuteni).
Traian Dealul Fintinilor	c. 4800-4600	Diosa Serpiente.	Diosa sedente con cabeza de ofidio y brazos sustituidos por una serpiente enroscada en torno al cuello y hombros (cultura Cucuteni).
Poduri, Bacau	c. 4800-4600	Diosa Grávida.	Diosa Grávida sedente con puntos (semilla) dentro de triángulos (símbolos de fertilidad) (cultura Cucuteni).
Tirpesti	c. 4600-4500	Diosa.	Diosa con nalgas en forma de huevo doble y torso esquematizado (cultura Precucuteni).
Ciolanesti	c. 4500-4300	Diosa Pájaro.	Figura con pechos emergente de un plato.
Hotarani	c. 4500	Diosa Pájaro y carnero.	Divinidad con pico de ave y cuernos de carnero (cultura

			Vinca)
Gumelnita	c. mitad V milenio	Diosa Pájaro y carnero	Asociación del carnero con la Diosa (cultura Karanovo)
Cindesti, Vrancea	c. 1800-1500	Diosa Búho	Urna funeraria con símbolos de la Diosa Búho
BULGARIA			
Azmač	c. 6000	Diosa	Diosa con grandes nalgas y un triángulo pubiano muy exagerado y remarcado
Razgrad	c. 6000	Diosa	Diosa con los brazos sobre el vientre y un triángulo pubiano bien remarcado
Muldava	c. 5800	Diosa Parturienta y ciervo	Vaso zoomorfo que relaciona a la Diosa Parturienta con el ciervo y los símbolos de la Diosa (espirales, crecientes, etc.) (cultura Karanovo)
Jasa Tepe	c. 5000-4500	Diosa Pájaro y carnero	Asociación del carnero con la Diosa (cultura Karanovo)
Gradesnica	c. 5000-4500	Diosa	Diosa con manos sobre los senos, nalgas en forma de huevo doble y losanges (cultura Vinca)
Gradesnica	c. 5000-4500	Diosa Búho	Diosa con máscara de búho (cultura Vinca)
Sulica, Stara Zagora	c. 4500	Dama Blanca Rígida	Diosa corpulenta con los brazos sobre el vientre y una gran vulva (cultura Karanovo)
Varna	c. mitad V milenio	Dama Blanca Rígida	Diosa rígida en forma de «T»
Pazardzik	c. mitad V milenio	Diosa Grávida	Diosa Grávida sentada sobre un taburete, con sus manos sobre el vientre y la vulva

			destacada (cultura Karanovo)
Lovets, Stara Zagora	c. 4500-4300	Dama Blanca Rígida	Diosa con un exagerado triángulo pubiano y tronco ínfimo respecto a las piernas (cultura Karanovo)
Ruse	c 4000	Dama Blanca Rígida	Diosa muy esquematizada con un exagerado triángulo pubiano y tronco Intimo respecto a las piernas
GRECIA			
Nea, Nikomedeia	c. 6000	Diosa Pájaro fálica	Diosa con cuello y cabeza en forma de falo que se asienta en grandes nalgas (cultura Sesklo)
Achilleion, Tesalia	c. 6300	Diosa Rana	Amuleto con forma de rana/mujer (cultura Sesklo)
Achilleion, Tesalia	c. 6300	Diosa Grávida	Diosa Grávida entronizada con sus manos sobre el abultado vientre (cultura Sesklo)
Achilleion, Tesalia	c. 6300-6200	Diosa Parturienta	Diosa en postura de parto sedente, con vulva muy dilatada (cultura Sesklo)
Nea, Nikomedeia	c. 6300-6100	Diosa Serpiente	Diosa con cuello y cabeza de serpiente (cultura Sesklo)
Lansa, Tesalia	c. 6000	Diosa Pájaro	Diosa con largo cuello tubular, cabeza de pájaro y grandes senos (cultura Sesklo)
Magula, Tesalia	c. 6000-5800	Diosa Grávida	Diosa Grávida sedente con sus manos sobre el vientre y con un enorme triángulo pubiano (cultura Sesklo)

Kato Lerapetra, Creta	c. 6000-5500	Diosa Serpiente	Diosa con las piernas serpentiformes
Amorgos, Egeo	c. 6000-5500	Diosa Serpiente	Diosa híbrido de serpiente y mujer
Esparta, Peloponeso	c. inicio VI milenio	Dama Blanca	Diosa rígida, con brazos en cruz y desmesurado triángulo pubiano
Magula, Tesalia	c. 6000-5700	Dios/ diosa	Divinidad hermafrodita con senos femeninos y pene, está sentada y con las manos sobre las rodillas (cultura Sesklo)
Achilleion, Tesalia	c. 5900-5800	Diosa Grávida	Diosa Grávida con sus manos sobre el abultado vientre (cultura Sesklo)
Megali Vrissi, Tesalia	c. 5900-5700	Diosa Pájaro	Diosa con pico y grandes senos y muslos (cultura Sesklo)
Pyrasos, Tesalia	c. 5900-5700	Dios de la Vegetación	Dios entronizado con las manos sobre las rodillas y aire decadente (cultura Sesklo)
Achilleion, Tesalia	c. 5800	Diosa Serpiente	Diosa sedente con manos en forma de cabeza de serpiente y ofidios en los hombros y espalda (cultura Sesklo)
Larissa	c. 5000-4500	Dios itifálico.	Dios sedente que apoya la mano derecha en su mejilla y agarra su talo erecto con la izquierda (cultura Dimini).
Sitagroi, Creta	c. 4500	Diosa Serpiente.	Diosa con cabeza de serpiente tocada con una corona de enortijados anillos de ofidio (cultura Karanovo).

Troya	c.. 3000-2500	Diosa Búho.	Urna funeraria con forma de búho, con cara, senos y cordón umbilical serpentiforme.
Syros, Cícladas	c. 2800-2500	Dama Blanca Rígida.	Diosa femenina muy estilizada, en pose rígida, con manos sobre el vientre y triángulo pubiano destacado.
Chalandriani, Cícladas	c. mitad III milenio	Vulva.	Característica «sartén» antropomorfa con vulva.
Mallia, Creta	c. finales III milenio	Diosa Pájaro.	Vaso antropomorfo con rostro de ave, alas y pechos (cultura Minoica).
Petsofa, Creta	c. 2100-1800	Diosa Serpiente.	Diosa con miembros serpentiformes (cultura Minoica).
Kophina, Creta	c. 2000	Diosa Serpiente.	Diosa coronada por una masa de serpientes entrelazadas en la parte trasera (cultura Minoica).
Creta	c.1900	Diosa Pájaro.	Pintura de un toro con cabeza de ave de presa (cultura Minoica).
Cnosos, Creta	c. 1600	Gran Diosa.	Sello con Diosa sobre la cima de una montaña flanqueada por leones (cultura Minoica).
Thera, Cícladas	c. 1600	Diosa.	Jarra con pezones y pico de ave.
Acrotiri, Thera, Cícladas	c. 1600	Diosa.	Fresco con escena de culto femenino a la Diosa entronizada y flanqueada por un mono y un grito (cultura Minoica).

Cnosos, Creta	c. 1600-1500	Diosa Serpiente.	Diosa con una serpiente alrededor del tocado (<i>cultura Minoica</i>).
Zakros, Creta	c. 1500-1450	Diosa Pájaro.	Sello con figura de ave con grandes senos (<i>cultura Minoica</i>).
Kato Zakros, Creta	c. 1500-1450	Carnero alado antropomorfo.	Hombre con cabeza de carnero y alas (<i>cultura Minoica</i>).
Micenas, Creta	c.1400	Diosa Serpiente.	Diosa de miembros serpentiformes; está en un trono y con un niño en el regazo (<i>cultura Micénica</i>).
Gournes, Creta	c.1400	Diosa Pájaro.	Diosa con sus símbolos tradicionales (<i>cultura Minoica</i>).
Armenoi, Retymno, Creta	c. 1400-1300	Diosa Serpiente.	Diosa con miembros serpentiformes (<i>cultura Minoica</i>).
Karameikos, Atenas	c. 925-900	Diosa Parturienta y ciervo.	Cerámica zoomorfa que relaciona a la Diosa Parturienta con el gamo hembra (cubierto de símbolos acuáticos de la Diosa).
Argive Heraeum	c.800	Diosa Serpiente.	Diosa con una serpiente en los hombros.
Kameiros, Rhodas	c.700	Centauro.	Centauro que sujeta un árbol de la vida (decoración de una vasija).
Tebas	c. 700-675	Diosa Pez.	Decoración de un ánfora que presenta a la Diosa regeneradora con su cuerpo asociado a la forma de pez.
Beocia	c.600	Diosa Serpiente.	Diosa con símbolos serpentiformes.
TURQUIA			

Cayönü, Anatolia	c. 7300-6500	Diosa Grávida.	Diosa con abultado vientre, grandes nalgas y parte superior del tronco en forma fálica.
Catal Hüyük, Anatolia	c. principios VII milenio	Diosa Buitre.	Mural del santuario con buitres participando en un rito funerario. La Diosa es un buitre con piernas humanas.
Catal Hüyük, Anatolia	c. mitad VII milenio	Diosa Rana.	Diosa en forma de rana esculpida en la pared de un templo.
Catal Hüyük, Anatolia	c. mitad VII milenio	Vulva.	Sello de arcilla con una vulva.
Catal Hüyük, Anatolia	c.6000	Diosa Parturienta.	Diosa rolliza y majestuosa, entronizada, flanqueada por felinos, en el momento del parto (sale una cabeza entre sus piernas).
Hacilar, Anatolia	c. mitad VI milenio	Diosa Pájaro.	Diosa con una marca de triple uve en el abdomen.
Hacilar, Anatolia	c. 6000-5600	Diosa Pájaro y carnero.	Diosa representada con cuernos de carnero.
Hacilar, Anatolia	c. 6000-5500	Diosa Serpiente.	Vaso antropomorfo con Diosa en posición sedente.
Anatolia	c. 6000-5500	Diosa Serpiente.	Diosa con cabeza de ofidio y cuerpo de mujer decorado con líneas onduladas.
Anatolia	c. finales VI milenio	Diosa Rana.	Diosa con cuerpo y postura de rana, pero con cabeza y vulva de mujer (cultura Hacilar).
Poliochni, Lemnos, Anatolia	c. 3000-2500	Diosa Búho.	Urna funeraria con forma de búho, con cara, senos y una gran vulva.

Anatolia	c. principios milenio III	Diosa Pájaro.	Terracota con pechos y símbolos de la Diosa.
Troya, Anatolia	c. principios milenio III	Diosa Búho.	Vaso con forma de Diosa Búho.
Anatolia	c. 2600	Diosa bicéfala.	Diosa con un solo cuerpo y dos cabezas.
IRÁN			
Ali Kosh, Kuzistán	c. 7500-6700	Dama Blanca Rígida.	Diosa en forma de «T».
Tepe Sarab, montes Zagros	c. 6600-6000	Diosa.	Diosa con grandes senos, vientre y nalgas, sin brazos y con cuello fálico sin cabeza.
IRAK			
Eridu	c. 5000	Diosa Serpiente.	Diosa con rasgos faciales de serpiente.
Tell es-Sawwan	c. IV milenio	Dama Blanca Rígida.	Diosa robusta con el triángulo pubiano remarcado y las manos sobre el vientre (Cultura Samarra)
Ur	c. IV milenio	Diosa Serpiente.	Diosa con cabeza de ofidio y triángulo pubiano remarcado, amamantando a un niño en brazos (cultura El Obeid).
Ur	c. 1ra mitad milenio III	Diosa Pájaro.	Ser con cuerpo de pez, cabeza de león y alas, adornado con cheurones (todos símbolos de la Diosa).
El Obeid	c. 1ra mitad milenio III	Diosa Pájaro.	Águila con cabeza de león (símbolo de la Diosa) sobre dos ciervos (asociados a la Diosa Parturienta).
SIRIA			
Mureybet, Djezireh	c. 8000-7500	Diosa Búho.	Diosa con rasgos de búho

Tell Halaf	c. V milenio	Diosa	Diosa sedente con grandes nalgas y con los brazos enmarcando sus salientes senos por debajo.
Tell Brak	c. 3500	Diosa Búho.	Diosa de mirada fija y rostro aviforme.
Norte de Siria	c. II milenio	Diosa Pájaro.	Diosa Astarté de mirada fija (ojos en espiral), rostro aviforme y tocado con cheurones (símbolos de la Diosa Pájaro)
Mari	c. 1800	Diosa	Diosa sosteniendo un vaso manante con las manos a la altura del vientre, y con símbolos acuosos y peces
JORDANIA			
Beidha	c. VIII milenio	Diosa	Diosa diminuta, hecha de barro crudo, sin brazos y a la que le falta la cabeza.
ISRAEL			
Mallaha	c. 10000	Vulvas	Vulvas grabadas en guijarros.
Munhata	c. 7000-6500	Diosa Búho.	Diosa con rasgos de búho.
Munhata	c. 6800	Diosa	Diosas antropomorfas esquemáticas talladas o grabadas en guijarros o modeladas en arcilla
Munhata	c. VI milenio	Diosa	Diosa sedente con grandes nalgas y brazo derecho enmarcando los senos por debajo.
Haifa	c. 5500	Dama Blanca Rígida.	Diosa robusta con el triángulo pubiano muy remarcado y las manos sobre el vientre

Shar Hagolan	c. 5000	Diosa	Diosa sedente muy esquemática, con nalgas voluminosas y ojos, senos y vulva figuradas con incisiones
Safadi, Beersheba	c. 4000-3500	Diosa Grávida.	Diosa esbelta, de senos pequeños, triángulo pubiano exagerado y lleno de orificios, vulva resaltada, largas caderas y brazos posados sobre el vientre grávido
Jerusalén	c. II milenio	Diosa Pájaro.	Diosa Astarté de mirada tija, rostro aviforme coronado, brazos en forma de pata de cabra (animal de la Diosa) y collar con cheurones.
EGIPTO			
Badari	c. finales V milenio	Diosa.	Diosa con senos, pezones, triángulo pubiano y vulva remarcados y manos apoyadas en las caderas.
Nagada	c.3800	Diosa.	Diosa esbelta con triángulo pubiano remarcado, manos sobre el vientre y orificios que resaltan éste y los senos.
Nagada	c.3800	Diosa.	Diosa esbelta con triángulo pubiano exagerado y lleno de orificios y brazos pegados al cuerpo.
Gebelein	c. 1ra mitad IV milenio	Divinidad masculina.	Busto masculino con cabeza rapada y larga barba puntiaguda.

Nagada	c. mitad IV milenio	Diosa.	Figura femenina muy esquemática y expresiva, sentada sobre sus pantorrillas.
Ma'marija	c. 2da mitad IV milenio	Diosa Pájaro.	Diosa con cabeza aviforme, senos, anchas caderas y brazos alzados por encima de la cabeza.
Yebel al-Arak	c. 3150	Señor de los Animales.	Imagen de un «Señor de los Animales» con vestimenta mesopotámica, flanqueado por dos leones y diversos animales salvajes y domésticos.
Coptos	c. 3150	Dios itifálico.	Estatua del dios de la fertilidad Min con la mano derecha agarrando su falo erecto (y acanalado).
Hieracónpolis	c. 3100	Diosa Hathor.	La Diosa celeste con cabeza de vaca antropomorfa preside o certifica lo que se cuenta en la <i>Paleta de Narmer</i> .

Fuentes: Delporte, H. (1982); Sureda, J. (1987); Lichardus J. Y M. (1987); Redman, Ch. L. (1990); Gimbutas, M. (1996); Schultz, R. Y Seidel, M. (1997) y elaboración propia.

Bajo el imperio de la Diosa única (c. 30000 a 3000 a.C..)

En todas las culturas prehistóricas euroasiáticas de las que tenemos datos resalta el hecho, bien significativo, de que la figura cosmogónica central, la potencia o fuerza procreadora del universo, fue personalizada en una figura de mujer y su poder generador y protector simbolizado mediante atributos femeninos. Esa diosa, útero divino del que nace todo y al que todo regresa para proseguir el ciclo de la Naturaleza, denominada «Gran Diosa» por los expertos –o, también, bajo una conceptualización limitada, «Gran Madre»–, presidió con exclusividad la expresión religiosa de la humanidad desde muchos milenios antes de que apareciera en escena el primer dios varón y de que se atinara a conformar la reciente ideación del monoteísmo judeocristiano. La Gran Diosa –así como sus advocaciones– era partenogenética, eso es engendradora de vida a partir de sí misma, que viene a ser la máxima expresión de poder dentro de la función divina.

Para poder seguir el rastro de esa Gran Diosa a través del tiempo, deberemos estudiar la presencia de los diferentes símbolos que la han identificado y representado desde su nacimiento, en el Paleolítico superior, y en el curso de su evolución durante el amplio y complejo desarrollo –formal, estructural, funcional, iconográfico y geográfico– que protagonizó en la época neolítica. La primera alusión conocida a sus funciones divinas, antes de que la Diosa tomara formas humanas, simbolizó sus potencialidades mediante la figuración de una vulva femenina, actuando como *pars pro toto*, la parte por el todo.

Así pues, de la misma forma en que el *lingam* –falo– ha llegado a representar la potencia creadora del dios Shiva dentro del hinduismo, muchos milenios antes, c. 30000 a.C., la presunción del útero cósmico de la Diosa, origen de toda la vida, se expresó a través de la imagen, realista o esquemática, de una vulva femenina con pretensión sobrenatural. Debe tenerse en cuenta que la representación de partes femeninas singulares –senos, nalgas, vientre y vulva–, dentro de un contexto indubitadamente religioso, surgió en un tiempo en que se desconocían los fundamentos biológicos de la fecundación y, probablemente, todavía no se relacionaba la cópula con la preñez o, al menos, no cabía atribuirle la causalidad que le corresponde.

A la hora de intentar explicarse la fecundidad del mundo natural, la dinámica analógica, propia del pensamiento primitivo, llevó inevitablemente a idear una deidad que reproducía a nivel macrocósmico las características funcionales del microcosmos orgánico femenino. Las partes corporales que fueron exaltadas en la Diosa figurada como mujer –senos, nalgas, vientre y vulva– se convirtieron en signos de la función divina y

adquirieron el poder evocador de lo mágico¹⁴²; la humedad de los órganos femeninos internos, reseñada por un bien definido simbolismo acuático –enseguida veremos que el origen de la vida se ligaba al agua–, señalaba tanto la justificación como el lugar *real* donde se generaba toda clase de vida dentro del útero de la Diosa.

Durante buena parte del Paleolítico superior, desde *c.* 24000 a 10000 a.C., la Diosa única –tal como resumimos en el cuadro 2– fue representada mediante figuras femeninas de formas muy generosas con el triángulo pubiano expresamente remarcado o exagerado, o con vulvas reproduciendo la hinchazón propia del parto, y/o con las manos situadas sobre el abultado vientre para acentuar su protagonismo y estado. Una parte muy notable de esas figuraciones muestran claramente su embarazo, conformando la tipología de la denominada Diosa Grávida. A partir de *c.* 21000 a.C., las representaciones de la Diosa incluyeron también posturas y escenas de parto.

Todos esos elementos iconográficos, desde las vulvas de la Diosa aisladas hasta las figuraciones de la Diosa Grávida y de la Diosa Parturienta, pervivieron con fuerza en el continente euroasiático y Próximo Oriente hasta el milenio IV o III a.C.. De la Diosa Grávida derivarán tipologías de deidades neolíticas fundamentales tales como la Diosa del Grano –de la que la griega Deméter es una muestra–, la Diosa Madre, la Madre Tierra o la Madre de los Muertos.

El simbolismo de la preñez también fue empleado muy ocasionalmente en la representación de un reducido número de animales, particularmente hembras de yegua y de bisonte, ya sea juntas –como las de Le Rocde-Sers (Charente, Francia), *c.* 15000-12000 a.C– o por separado, como la yegua de La Pileta –Málaga, España, *c.* 10000 a.C, que presenta dobles líneas (signos relacionados con el estado de gravidez)–, o la hembra de bisonte de Bernifal –Francia, *c.* 13000 a.C, que tiene grabadas dobles líneas y una vulva femenina–; es muy probable que la elección de esas dos especies –de las que está descartada una posible función ritual de sus figuraciones con el fin de propiciar su caza– obedeciese a analogías que relacionasen algún elemento significativo de su comportamiento y/o contexto con el de los humanos y sus necesidades, tomando tal asimilación, claro, dentro del contexto mítico estructurado alrededor de la religión de la Diosa.

Otros animales, como las hembras de cérvidos y osos, también se relacionaron con el simbolismo de la Diosa en su faceta de controladora de la fertilidad estacional. La elección de los cérvidos para simbolizar este concepto fundamental estuvo muy extendida y debió

¹⁴² Así, los grandes senos propios de la mayoría de las figurillas femeninas paleolíticas persistirán como símbolo durante todo el Neolítico, representando los atributos de la Diosa en su calidad de proveedora de alimento y vida. En el II milenio a.C., en las áreas del Egeo y Mediterráneo, aún se potenciaban los senos de las imágenes de diosas. Artemisa de Éfeso (Anatolia), por ejemplo, en el siglo n a.C. todavía era representada bajo el rico simbolismo de la Diosa ancestral pero portando 2.1 pechos, distribuidos en tres filas de siete y cubriendo su vientre. Los colgantes en forma de senos, aparecidos en el Paleolítico superior, mantuvieron también su función como amuletos a lo largo de todo el Neolítico.

ser avalada por una analogía evidente y rotunda para esa época: en los cérvidos, su cornamenta doble —lo doble simbolizaba ya la potencia o la abundancia— cae a principios de primavera, aún con el tiempo frío, pero brota de nuevo como por arte de magia en abril, crece rápidamente en los dos meses siguientes y alcanza su total desarrollo en julio, escenificando una elocuente metáfora del renacimiento y crecimiento estacional del mundo natural.

La relación de la cierva con la Diosa Parturienta data del período Magdaleniense. Así, por ejemplo, en yacimientos de la cornisa astur-cantábrica como el de El Juyo o Tito Bustillo, se han descubierto indicios de culto a la cierva datados en c. 14000 a.C; las danzas rituales alrededor de la figura de un cérvido están documentadas en toda la Europa postglacial y, dentro de contextos míticos, las imágenes de ciervos y de mujeres con ciervos llegan hasta la Edad del Hierro en muchas regiones del continente euroasiático.

Muchas diosas de la Antigüedad, como la poderosa Hera —Juno en el mundo latino—, tenían a la cierva como animal consagrado a su culto; otras, como su compatriota griega Artemisa —Diana en el mundo romano— solían transformarse en una cierva, al igual que otras diosas equivalentes, ya fueran anteriores, en Mesopotamia, o posteriores, en gran parte de Europa. En la Anatolia contemporánea todavía se conserva viva una expresión que, enraizada en el recuerdo ancestral de la Diosa Parturienta prehistórica, afirma que «en el momento en que la cierva pare, una luz sagrada ilumina la tierra». En sus representaciones, la cierva, tomada como madre dadora de vida, va acompañada de los característicos símbolos acuáticos de la Diosa.

Algo parecido, aunque ya en época neolítica, sucedió con la osa, asociada a un parecido simbolismo de la Diosa Parturienta. En la elección de la osa para ese cometido quizá tuvo que ver su hábito de esconderse en un refugio al llegar el invierno y salir poco antes del inicio de la primavera con su carnada habitual de dos oseznos; la entrada en una cueva —símil del útero de la Diosa— cuando la Naturaleza *muere* y su posterior *renacimiento* poco antes del rebrotar estacional y habiendo parido un par —signo de abundancia— de crías, debió de ser, sin duda, una imagen altamente evocadora.

Del estudio del simbolismo paleolítico —así como del de los relatos míticos de las culturas antiguas y de los pueblos primitivos contemporáneos— cabe deducir que en todo el orbe se ha mantenido la creencia de que la vida surge del agua. Tal suposición no sólo es correcta en términos de aparición de la vida sobre el planeta —originada en los mares del período Precámbrico hace unos 3.500 m.a.—, sino que fue la única conclusión lógica a la que podía llegarse mientras se desconocieran los mecanismos biológicos de la vida. Para aquellos lejanos pero atentos observadores de su entorno, el agua y lo húmedo era lo único que separaba lo vivo de lo muerto. Junto a ríos, lagos y charcas brotaba la vida

vegetal y se congregaba la animal, justo lo contrario de lo que sucedía en las zonas áridas; la lluvia estimulaba el desarrollo de la vegetación, la sequía sembraba muerte; la humedad de los cuerpos, animales y humanos, denotaba su vida, la sequedad, su muerte; animales y humanos salían a la vida desde húmedos úteros y dentro de bolsas acuosas...

En todas las iconografías del Paleolítico superior se encuentran grabados que simbolizan la potencia generadora del agua mediante signos tales como el zigzag, la «M», o la línea ondulada, que, a menudo, van asociados a aves acuáticas y peces. En una figura antropomorfa, un híbrido humano con cabeza de ave acuática, grabada en un fragmento de hueso hallado en Les Eyzies (Francia) y datado en c. 30000 a.C, aparecen claramente estos símbolos en el sentido apuntado. De hecho, los neandertales ya usaron el zigzag al menos en c. 40000 a.C, aunque no podemos saber qué significado concreto tenía para ellos. Los símbolos de la potencia generadora del agua recubrirán el cuerpo de las diosas y su entorno ritual durante no menos de 20.000 años.

Algunas de las figuras recuperadas sugieren simbolismos tan hermosos como poderosos. Así, por ejemplo, en la *Venus* de Dolni Vestonice (Moravia, c. 24000 a.C), de los ojos incisos de la Diosa, concretamente de ambos lacrimales, mana una corriente unificada que se bifurca sobre sus abultados senos para dirigirse hacia los pezones. El generoso lagrimeo de la Diosa, asociado quizás a un sentimiento de pena —¿por sus afligidos suplicantes?— o, más probablemente, a los dolores propios del parto, se convierte en fuente de vida al alimentar con su caudal acuoso los pechos nutricios.

Las cosmologías más antiguas describen un universo de aguas primigenias —que se identificaban con la propia Diosa— de las que emergió el mundo y quedó flotando en su seno; a menudo la Diosa fue representada bajo la epifanía de un ave acuática o una serpiente incubando el «huevo del mundo». Todas las civilizaciones destacadas nacieron en la cuenca de algún gran río —Nilo, Tigris, Eufrates, Danubio, Indo, etc.—, al que a menudo se ha denominado «la madre» —el Ganges, en la India, es el ejemplo actual más evidente—. Los ríos, con su discurrir serpentiforme —símbolo de regeneración de la Diosa—, representaron también de forma elocuente la capacidad de la Diosa para dar vida (crecidas fértiles y riego) y para quitarla (inundaciones). Por otra parte, el agua, *dotada* de poder generador y regenerador desde la prehistoria, ha continuado siendo un elemento ritual central y fundamental en todas las religiones que han llegado hasta hoy.

En el catolicismo, por ejemplo, el sacramento del bautismo se tiene por símbolo de renacimiento y regeneración y la propia pila bautismal ha sido definida como el «útero de María»; además, debe remarcar que las diferentes advocaciones de la Virgen siguen asociadas al simbolismo básico de la Diosa prehistórica, y sus historias vinculadas a fuentes o corrientes de agua (lugar habitual de supuestas apariciones, instalación de santuarios y escenificación de parafernalia milagrera). En este aspecto la Iglesia no hizo

más que recoger y transformar una ancestral tradición popular de culto a la Diosa que sobrevivió a decenas de religiones androcéntricas. Indicios arqueológicos sugieren que los santuarios prehistóricos de la Diosa pudieron haber estado emplazados cerca de fuentes o manantiales; sin tener en cuenta los que pudieron haber estado instalados al aire libre y desaparecieron, resulta significativo que muchos de los santuarios hallados en cuevas lo han sido en grutas que tienen un manantial que nace junto a su entrada y/o ríos y lagos subterráneos.

Cuando, hace unos 15.000 años, el frente glacial europeo inició su retroceso, en ese mundo que giraba en torno al agua – como el de hoy, aunque hayamos perdido la conciencia de ello –, las aves acuáticas, ánades en particular, adquirieron un significado muy especial. Al ser de costumbres migratorias, su vuelo hasta las zonas más septentrionales de la parte continental habitada precedía en poco a la mejoría estacional del clima y la consiguiente eclosión de vida natural; de igual modo, su migración de vuelta al sur se producía poco antes de la instalación de la estación invernal y de la paralización de la vida¹⁴³. No debió de ser siquiera original el ver en aquellas aves, tozudamente acuáticas y tan *influyentes* con el clima como *decisivas* para la marcha de la vida, la mano de la Diosa que detentaba la función generadora y regeneradora de la vida. Por todo ello, desde el Magdaleniense (c. 15000 a.C), la Diosa comenzó a representarse también bajo la forma híbrida de mujer/ave acuática que se ha dado en denominar Diosa Pájaro.

La Diosa Pájaro era la encargada de proveer la humedad vital que precisaba el conjunto de la vida para seguir existiendo y, como ave acuática, representaba el nexo de unión entre la tierra y el cielo – quizás imaginado como un universo acuático por ser el origen de la lluvia y el aparente destino de las ánades migradoras que se perdían en su horizonte –; es muy probable que los rituales dedicados a esta advocación de la Diosa estuviesen altamente influidos por los cambios estacionales de primavera e invierno y ligados al comportamiento de las aves acuáticas. Sus elementos característicos, máscara o rostro con pico de ave, pechos, brazos en forma de alas y grabaciones con simbolismo acuático y pubiano¹⁴⁴, la muestran como fuente divina del alimento vital – leche y lluvia – o como donante de vida en general, eso es como la Diosa Donante de Vida. Algunos indicios acerca de su localización en hábitats paleolíticos sugieren que ya entonces se la pudo considerar como guardiana del bienestar familiar y, posiblemente, como antecesora del clan o de la humanidad.

Resulta curioso, aunque indiciario, que el simbolismo – cheurones – de la Diosa Pájaro se

¹⁴³ Cfr. Rodríguez, P. (1997). *Mitos y ritos de la Navidad*. Barcelona: Ediciones B., p. 215.

¹⁴⁴ Las marcas en forma de «V» representan el triángulo pubiano. En el Paleolítico superior ya aparecen aves acuáticas, grabadas o pintadas en cuevas, o grabadas en hueso, asociadas a cheurones («V» dobles o triples). En el este europeo la «V» estuvo relacionada con las aves en general y particularmente con esculturas de aves antropomorfas. En las figuras halladas en el yacimiento de Mezin (Kazajistán), c. 18000-15000 a.C, el símbolo del triángulo pubiano ya estaba asociado con la Diosa Pájaro. Y así seguiría hasta finales del Neolítico.

encuentre también en los *silbato*s magdalenienses confeccionados con un hueso largo de águila agujereado al estilo de una flauta; pero con esos instrumentos debían de imitar el sonido de una o diversas aves acuáticas, quizá del cisne trompetero, a fin de invocar su pronta llegada y/o la presencia de la Diosa. Los cheurones aparecen también en los útiles de la *orquesta* más antigua conocida, que tocó en un habitáculo de Mezin (Kazajistán, c. 18000-15000 a.C.) con instrumentos de percusión hechos con huesos de mamut —un omóplato, un fémur, dos ramas mandibulares, un fragmento de pelvis y un trozo de cráneo— y un par de sonajeros de marfil¹⁴⁵. Ya en época neolítica, una especie de flauta hecha con un fémur humano, procedente del refugio Gabán (cerca de Trento, Italia) seguía presentando el simbolismo de la Diosa Pájaro además de la imagen de la Diosa Búho (símbolo que confiere al instrumento un uso ritual mortuorio relacionado con la regeneración).

La Diosa Pájaro, sin embargo, no sólo podía actuar dentro de sus atribuciones como Diosa Donante de Vida ya que, en el extremo aparentemente opuesto, también era la Diosa de la Muerte cuando adoptaba la forma de ave de presa —fundamentalmente buitre y búho, aunque también cuervo o halcón—; de todas formas, su papel de vehículo de la muerte quedaba totalmente compensado al estar sumergido dentro de un simbolismo mucho más poderoso referido a la regeneración. Se creía que la muerte era un paso hacia la vida, y ese proceso tenía lugar dentro de la tumba, eso es del útero simbólico de la Gran Diosa en su función de Diosa de la Muerte y la Regeneración¹⁴⁶.

En diversos yacimientos paleolíticos del sur euroasiático y del Próximo Oriente, datados entre c. 15000 a 10000 a.C, se han localizado enterramientos de aves de presa, ya enteras o sólo sus alas, en contextos claramente funerarios y relacionados con el aspecto de Mensajera de la Muerte de la Diosa. Un ejemplo espectacular de la Diosa Buitre lo encontramos en el llamado *Santuario del Buitre* de Catal Hüyük (Anatolia, c. VII milenio a.C), en el que, al margen de las representaciones de esas aves realizando su labor como limpiadoras de cadáveres, aparece pintado en un mural un enorme buitre con piernas humanas que representa a la Diosa Pájaro bajo su aspecto de ave mortuoria, pero, tal como hizo notar James Mellaart, el descubridor del templo, el hecho de que los buitres no fuesen pintados de negro sino de rojo, el color de la vida, implica que el contexto de la creencia que se practicó en ese lugar no se centró en la muerte sino en la regeneración que debía seguirla, una hipótesis que está reforzada de forma indiscutible por la presencia en la sala

¹⁴⁵ Cfr. Biblikov, S. N. (1975). «A Stone Age Orchestra. The Earliest Musical Instruments Were Made from the Bones of Mammoths.» *The Unesco Courier* (junio 1975), pp. 28-30.

¹⁴⁶ Milenios más tarde, en la Grecia Antigua, los mitos de Deméter-Core/Perséfone y de Artemisa-Hécate todavía personificaban la dualidad divina del ciclo continuo de la vida y la muerte, un concepto místico fundamental en todas las religiones que fue elaborado en base a las funciones de la Diosa de la Muerte y la Regeneración.

ritual de un bucráneo¹⁴⁷ sobre una calavera humana.

Otro tanto sucedió con la manifestación de la Diosa como Mensajera de la Muerte bajo la forma de Diosa Búho, una advocación que alcanzó una gran relevancia en toda Europa y Próximo Oriente desde el VIII milenio a.C. hasta la Edad del Bronce (II milenio a.C.). A pesar de la mala fama que conserva todavía hoy esta ave en todo el continente —se la considera de muy mal agüero y se la hace mensajera de la muerte—, el simbolismo asociado a sus representaciones como Diosa documenta que, durante los milenios de su presencia entre los humanos, se la tomó en su aspecto más positivo, eso es en su función regeneradora, como fuente de la vida que debe llegar tras la muerte. Puede tomarse por toda una declaración de principios la forma antropomorfa de Diosa Búho que adoptaron las urnas funerarias para incineración que, entre el III y el I milenios a.C, según las regiones, se emplearon en gran parte de Europa; no debía caber mayor esperanza para un fallecido que la aspiración de poder reposar dentro del útero simbólico de la Diosa que, según su creencia, debería regenerarle.

La asimilación de la Diosa, en alguna de sus advocaciones, con aves de presa de grandes alas, como el buitre, búho y otras, persistirá hasta entrada la época histórica, encontrando muestras de ello en diosas tan importantes como las egipcias Nekhbet, Neith y Mut, la siria Anat, la griega Atenea, la germánica Walkiria, la irlandesa Morrígan, la vasca Mari, etc. Resulta indicativo que, por ejemplo, el jeroglífico egipcio «buitre» —nombre de la diosa Mut— fuese equivalente a «madre» —que también era la función divina de Mut—; en nuestros días, aunque en un sentido diferente, hasta Sigmund Freud hizo del buitre una metamorfosis de la madre.

El jabalí, *emparentado* con el buitre por sus hábitos carroñeros y ejemplo de fertilidad por sus grandes carnadas, fue otra de las formas animales que representó a la Diosa en su calidad de Diosa de la Muerte y la Regeneración. El uso ritual del jabalí en un contexto funerario está documentado desde el Paleolítico superior mediante las mandíbulas halladas en algunos enterramientos. El culto a la Diosa bajo la forma de jabalí fue importante durante el Neolítico y perduró, según las áreas, hasta la Edad del Bronce o del Hierro. De hecho, según dejó escrito el historiador romano Tácito, en el año 98 d.C. los pueblos bálticos todavía adoraban a una «Madre de los Dioses» representada por un jabalí.

Poco más o menos al mismo tiempo que comenzó a representarse a la Diosa bajo su epifanía de Diosa Pájaro, también nació un tipo característico de figurilla femenina, que

¹⁴⁷ El bucráneo, o cabeza de toro con sus astas, es un símbolo fundamental, presente en todo el Neolítico, que se toma por un símil del útero femenino y representa la regeneración. Dorothy Cameron, en su libro *Symbols of Birth and of Death in the Neolithic Era*, sostiene que el origen de este símbolo radica en el enorme parecido que existe entre la cabeza de un toro con cuernos y el conjunto formado por el útero femenino y sus trompas de Falopio. Durante milenios el toro se relacionó con la regeneración, pero, finalmente, con el dominio de las culturas indoeuropeas patriarcales, cambió de significado y pasó a simbolizar el poderío del Dios del Trueno.

Marija Gimbutas clasificó como «Dama Blanca Rígida»¹⁴⁸, para patentizar la función de Diosa de la Muerte y la Regeneración. A esta tipología de Diosa pertenecen estatuillas como las localizadas en las cuevas francesas de Pechialet (Grolejac, Dordogne) y Laugerie-Basse (Les Eyzies de-Tayac, Dordogne), datadas entre c. 15000-12000 a.C, o las halladas en Mal'ta (Siberia), fechadas entre c. 16000-13000 a.C; pero fueron especialmente abundantes entre las culturas neolíticas y de la Edad del Bronce (c. II milenio a.C.) de casi toda Europa y Anatolia.

La Dama Blanca Rígida –elaborada siempre en hueso, marfil o materiales blancos o claros (el color de la osamenta)– se concretó en una figura muy esquemática de mujer desnuda, delgada –salvo en el Neolítico, que fue representada con cuerpo robusto aunque no obeso–, guardando una posición expresamente rígida –como de cadáver–, con los brazos cruzados sobre el vientre o pegados paralelos al cuerpo, con pechos apenas indicados o ausentes, pero con un triángulo pubiano –símbolo de regeneración– remarcado hasta lá exageración. En definitiva, esta deidad no fue más que una variante formal de la Diosa Pájaro que a menudo se presentó bajo la epifanía de la Diosa Búho.

Durante el Paleolítico superior y el Neolítico, el hecho evidente de la muerte aglutinó en su entorno un tremendo esfuerzo de elaboración mítica y estructuración ritual pero, al contrario de lo que podría parecer, la muerte humana no fue vivida como un punto y final sino como un punto y seguido. Por analogía a los ciclos de *regeneración* observados en las fases lunares, en los períodos estacionales de la Naturaleza y en la fisiología de la mujer, se configuró una creencia troncal que postuló la muerte como mera antesala de la regeneración. Dentro del ciclo *natural* de nacimiento/vida/(muerte)/regeneración/nacimiento..., no se le dio protagonismo a la muerte como tal; de ahí que la Diosa encargada de ese trance fuese representada bajo un simbolismo inequívocamente asociado a la regeneración.

A estas alturas, resulta absolutamente indiscutible que la primera deidad que *gobernó* el destino de la humanidad fue una figura de carácter femenino vinculada, de modo íntimo y directo, con los elementos y sucesos básicos que posibilitan y sustentan la vida. El principio generador del universo se concibió bajo una personificación de mujer, y femenina fue también la fuerza divina que controlaba el ciclo de la vida, muerte y regeneración. En la Gran Diosa única y partenogenética –bajo sus diferentes advocaciones– se contenían todos y cada uno de los fundamentos cosmogónicos: caos y orden, oscuridad y luz, sequía y humedad, muerte y vida...; de ahí que su omnipotencia permaneciese indiscutida hasta, al menos, el IV milenio a.C.

Desde la teoría de los arquetipos del psiquiatra Cari Gustav Jung (1875-1961), fundador de

¹⁴⁸ Cfr. Gimbutas, M. (1996). *Op. cit.*, pp. 198-199.

la psicología analítica, la ideación de la Diosa como Madre sobrenatural y generadora del universo resulta lógica y se justifica plenamente puesto que se origina en un arquetipo, en una concepción innata de la mente humana que es previa al propio nacimiento y está asociada a la experiencia primaria y universal de la gestación. Tras el parto, el bebé no percibe más realidad que la de una madre que le alimenta y le proporciona afecto, abrigo, consuelo y protección; una madre de la que depende absolutamente y cuyos actos, o su mera presencia, cobran valor *numinoso*¹⁴⁹ y transmiten sensación de divinidad. Se esté o no de acuerdo con la tesis junguiana, ésta parece tanto más plausible si recordamos que –tal como vimos en los capítulos 2, 3 y 5– los procesos de mitologización construyen sus *realidades* desde la dinámica del pensamiento infantil, y que el desarrollo de nuestras estructuras psicosociales básicas tuvo lugar en el seno de grupos profundamente matricéntricos.

El paso desde las sociedades recolectoras del Paleolítico superior a las horticulturas y agriculturas del Neolítico conllevó tremendos cambios estructurales, pero la base mítica que dio vida a las expresiones religiosas del nuevo período siguió siendo fundamentalmente la misma. Marija Gimbutas, máxima autoridad científica en este campo, resumió el proceso que abordaremos como sigue¹⁵⁰

«Los agricultores neolíticos desarrollaron sus propios esquemas culturales en el transcurso de varios milenios. La recogida de comida dio lugar a la producción de la misma y la caza a un modo de vida sedentario, pero no hubo un cambio importante similar en la estructura del simbolismo, sino una incorporación gradual de nuevas formas y la elaboración o transformación de las antiguas. Desde luego, lo que resulta sorprendente no es la metamorfosis de los símbolos a través de los milenios, sino, más bien, la pervivencia de los mismos desde el Paleolítico. Los principales aspectos de la Diosa del Neolítico –la Donante de Vida, representada en una pose de parto naturalista; la que da la fertilidad, influyendo en el crecimiento y la multiplicación, representada desnuda y evidentemente grávida; la protectora que proporciona hálito o alimento, representada como una mujer-pájaro con senos y prominentes glúteos; y la portadora de la muerte, representada como un desnudo rígido ("hueso")– pueden ser rastreados hasta el período en que aparecieron las primeras esculturas de hueso, marfil o piedra, alrededor del 25000 a.C, y sus símbolos –vulvas, triángulos, senos, cheurones, zigzags, meandros y cúpulas– incluso hasta mucho antes.

»Los principales temas representados en el simbolismo de la Diosa son el misterio del nacimiento y la muerte, así como el de la renovación de la vida, no sólo humana, sino de

¹⁴⁹ En el sentido dado al término por el filósofo de la religión Rudolf Otto (1869-1937), eso es una energía que aferra y domina al sujeto humano independientemente de su voluntad.

¹⁵⁰ Cfr. Gimbutas, M. (1996). *Op. cit.*, Introducción, pp. XIX-XX.

toda la vida del planeta y, por supuesto, del cosmos. Símbolos e imágenes se agolpan en torno a la Diosa partenogenética (autogeneradora) y sus funciones básicas como Donante de Vida o Portadora de Muerte, y, no menos importante, como Regeneradora de la Madre Tierra, la Diosa de la Fertilidad, joven y vieja, que surge y muere con la vida vegetal. Ella era la única fuente de vida, la cual tomaba su energía de manantiales y pozos, del sol, de la luna y de la tierra húmeda. Este conjunto de símbolos representa un tiempo mítico que es cíclico, no lineal. Esto se manifiesta en el arte con signos de movimiento dinámico: espirales que giran y se retuercen, serpientes enroscadas y ondulantes, círculos, crecientes, astas de bóvido, semillas germinadas y brotes. »La serpiente era el símbolo de la energía vital y la regeneración, una criatura de lo más benévola, no malvada. Incluso los colores tenían un significado diferente al del sistema simbólico indoeuropeo: el negro no significaba muerte o el infierno, era el color de la fertilidad, el de las cuevas húmedas y el suelo feraz, el del seno de la Diosa, donde comienza la vida; el blanco, por el contrario, era el color de la muerte, de los huesos —lo contrario del sistema indoeuropeo en el que, tanto el blanco como el amarillo son los colores del cielo y el sol radiante—. Bajo ningún concepto debe confundirse la filosofía de la que proceden estas imágenes con la del mundo pastoril indoeuropeo, en el que sus dioses guerreros, montados a caballo, representan al cielo radiante o tormentoso, o bien al infierno pantanoso, la ideología en la que las diosas no son creadoras, sino bellezas ("Venus"), desposadas con los dioses-cielo.

»El arte inherente a la Diosa, con su sorprendente ausencia de imágenes de guerra y dominación masculina, refleja un orden social en el que las mujeres, como jefes de clanes o sacerdotisas-reinas, desempeñaban un papel central. La Vieja Europa¹⁵¹ y Anatolia, así como la Creta minoica, eran una "gylanía"¹⁵². Este sistema social equilibrado, ni patriarcal ni matriarcal, queda reflejado en la religión, mitología y folklore que se derivan de los estudios de la estructura social correspondiente a las culturas minoicas y de la Vieja Europa, y se corrobora por la continuidad de los elementos en un sistema matrilineal, como el de la Grecia Antigua, Etruria, Roma, País Vasco y otros países de Europa.»

Sin embargo, el sistema matrilineal y centrado en la Diosa, que tan profundamente investigó la ya finada Marija Gimbutas respecto a la «Vieja Europa», no parece que quedara restringido al continente euroasiático sino que, por el contrario, también estuvo extendido, como mínimo, por todo Próximo Oriente —cuna de la civilización moderna—, Egipto y África sahariana. Aunque en estas últimas regiones no se han hallado tantas figuras femeninas como en Europa¹⁵³ se dispone de las suficientes para poder afirmar que

¹⁵¹ El término «Vieja Europa», según lo definió Marija Gimbutas, abarca toda una zona geográfica que comprende el Egeo, los Balcanes, Europa oriental y central, el Mediterráneo central y Europa occidental.

¹⁵² Marija Gimbutas tomó el término de Riana Eisler, que en su libro *The Chalice and the Black* (1987) propuso denominar «gylanía» —gy-, de «mujer» y an-, de andros, «hombre»— para referirse a la estructura social en la que los dos sexos mantienen una relación social igualitaria.

¹⁵³ Quizás a causa del uso de materiales perecederos (madera, barro u otros) en esas regiones de Oriente y África; al número muchísimo menor de

la religión de la Diosa fue universal hasta hace escasos milenios.

En Beidha (sur de Jordania), una aldea conformada hacia el 9000 a.C, que fue habitada durante casi tres milenios, los arqueólogos no han encontrado vestigios de cerámica pero, sin embargo, hallaron una pequeña (2,8 cm) figurilla de barro crudo, modelada sin brazos y a la que le falta la cabeza, que se tiene por una Diosa de la regeneración. De la fundamental Diosa Parturienta entronizada de Catal Hüyük (Konya, Turquía; c. 6250 al 5400 a.C.) ya hemos hablado en diferentes ocasiones. Cerca del yacimiento anterior, en el de Hacilar (Anatolia occidental, Turquía), se hallaron notables figurillas de arcilla cocida, datadas hacia el 5400 a.C, que representan a la Diosa de formas generosas; esas representaciones femeninas son grandes (2 5 cm), variadas y modeladas con el más alto nivel de creatividad encontrado hasta esos días; por otra parte, las escasísimas figuras masculinas localizadas no pasan de ser los esposos o hijos de esas diosas.

Analizando las fichas de las excavaciones de las primeras aldeas que poblaron las tres regiones más importantes del Próximo Oriente, puede verse que en ellas se han localizado figurillas femeninas de arcilla que presentan grandes senos, gruesos muslos, abultados vientres grávidos y largos cuellos en los que falta la cabeza, es decir, figuraciones de la Diosa paleolítica clásica, así como también representaciones de la Diosa en sus epifanías de Diosa Pájaro, Diosa Serpiente y Dama Blanca Rígida (ver cuadro 2).

Entre los ejemplares hallados destacan la Diosa Grávida procedente de la aldea de Cayónü (sudeste de Anatolia; habitada entre el 7300 a 6500 a.C), las diosas encontradas en Tepe Sarab (montes Zagros, Irán; c. 6600 a 6000 a.C), o las figurillas femeninas de aspecto fantástico talladas o grabadas esquemáticamente sobre guijarros o modeladas en arcilla procedentes de los niveles precerámicos de Munhata (Israel; c. 6800 a 6100 a.C). En Mallaha (Israel) las representaciones de la vulva de la Diosa datan de c. 10000 a.C; y en los yacimientos de la cultura halafiense (c. 5500-4800 a.C.) abundan las representaciones del bucráneo o cabeza astada de toro, símbolo de regeneración asociado a la Diosa neolítica¹⁵⁴. De hecho, todo el Próximo Oriente, en la prehistoria, estuvo poblado por grupos étnicos diferentes que, ello no obstante, tal como demuestran los restos arqueológicos, compartieron muchos usos y tradiciones. Uno de los ejemplos clásicos es el detectado en los yacimientos del neolítico precerámico B de Levante y en los muy distantes de Anatolia occidental: en ambas culturas predominaron los suelos enlucidos y muy a menudo pintados de rojo, así como los cráneos recubiertos de yeso para recomponer los rasgos faciales del fallecido; detalles que muestran el empleo de tecnologías y rituales funerarios

excavaciones efectuadas en esas zonas respecto a las realizadas en Europa; o a otras razones igualmente fortuitas.

¹⁵⁴ Otros yacimientos en los que también se han hallado figurillas de la Diosa son los de Jericó (Israel; habitado entre c. 9500 a 7000 a.C); Mureybet (Djezireh, Siria; c. 9000 a 7500 a.C); Ali Kosh (Kuzistán, Irán; c. 7500 a 6700 a.C); Hassuna (Sinjar, Irak; c. 5800 a 5000 a.C); Choga Mami (Mandali, Irak, c. 5600-5000 a.C); Tell es Sawwan (Tigris medio, Irak, c. 5500 a.C); Eridu (Irak; c. 5000 a.C); Ur (Irak, c. 4100 a : 500 a.C), etc.

comunes en ambas zonas.

Ese tipo de coincidencias puede seguirse por toda la ruta comercial de la obsidiana, que iba desde la Anatolia central –su zona de origen desde al menos el VII milenio a.C.– hasta el Levante. Por su privilegiada posición geográfica, la región de Anatolia se convirtió en vía obligada de paso y comunicación entre diversas zonas culturales, siendo clave tanto en su papel de centro de desarrollo tecnológico puntero como en el de transmisora de información entre el Egeo, Levante y la Baja Mesopotamia. Hoy están bien documentadas las relaciones de intercambio que existieron entre los poblados de la Anatolia occidental y los del sudeste europeo, al igual que las que hubo entre los asentamientos de la Anatolia oriental y los del norte de Mesopotamia. En todo ese ámbito geográfico, el culto a la Diosa fue un nexo común.

En el África sahariana, pinturas rupestres como las halladas en el Tasili n'Ajjer (Argelia; c. 8000-5000 a.C), entre las que aparecen grabados de figuras femeninas asociadas al simbolismo tradicional de la Diosa, sugieren que la religión de la Gran Diosa también dominó en esa región. Algunos historiadores especializados en culturas africanas van muchísimo más lejos y han llegado a afirmar que la Diosa primigenia fue negra y nacida en la región del nordeste de África, lugar desde donde se expandió hacia el continente euroasiático junto a las oleadas migratorias que, como ya mencionamos, penetra ron en Europa hace unos 40.000 años.

La hipótesis es sugestiva y probable, dado que el hombre moderno, efectivamente, procede del nordeste africano –así como la *sofisticada* tecnología Auriñaciense (Modo 4)– y que su vía de penetración coincide con el foco de expansión de la llamada «cultura iconográfica femenina», es decir, de la religión de la Diosa, pero no existe ninguna evidencia arqueológica acerca de posibles figuras de diosas africanas que sean más antiguas que las europeas. Quizá todavía no se han encontrado, o nunca las hubo. Tan posible resulta que la Diosa naciese en África como en Europa, pero, mientras una cierta lógica de la evolución cultural lineal se decantaría por hacerla originaria del continente negro –crisol del hombre moderno–, las pruebas disponibles sólo apoyan la cuna euroasiática y su posterior irradiación hacia el sur. No parece que nadie, hoy, pueda decir la última palabra a este respecto.

En la región euroasiática y el Próximo Oriente, con la entrada en el VII milenio a.C, las necesidades mitológicas de las nuevas sociedades en formación llevaron a la Gran Diosa paleolítica a tener que manifestarse a través de un número considerable de advocaciones o epifanías diferentes –como Diosa de la Fertilidad de la Tierra o Diosa del Grano, Diosa Serpiente, Diosa Pez, Diosa Rana, Diosa Erizo y Diosa Mariposa o Abeja–, pero, sin embargo, su omnipotencia y funciones ancestrales permanecieron intactas e indiscutibles; también su simbolismo clásico siguió vigente, aunque incorporó algunos nuevos diseños

que acabarían cobrando mucha importancia ritual.

Gracias a la generalización del uso de la cerámica a partir de esa época, los yacimientos arqueológicos han aportado millares de piezas que, ya sea por sus dibujos, o por su forma y función —como los notables *askoi*, recipientes en forma de ave, aparecidos en el sudeste europeo a mediados del VII milenio a.C. y vigentes hasta la Edad del Bronce en el Egeo y en Anatolia; las vasijas antropomorfas mujer/pájaro; o los *pithoi*, vasijas aovadas para inhumaciones—, han permitido conocer muchos detalles acerca de los mitos y creencias imperantes en unas culturas neolíticas que, además, nos han dejado más de 30.000 figurillas de la Diosa.

Retomando la historia evolutiva de la fundamental Diosa Pájaro paleolítica, vemos que, durante los milenios VIII a VI a.C, en la región del Egeo y los Balcanes, se la representó mediante una imagen dotada de un largo cuello fálico, un precedente que, en el paso siguiente, cuando la cultura neolítica del sudoeste europeo llegó a su apogeo (c. 5000 a.C), sofisticó a la diosa —inspirándose quizás en el largo cuello serpentiforme de algunas aves acuáticas— para dar origen a la Diosa Pájaro y Serpiente, con diferentes figuraciones según las zonas y culturas, pero siempre bajo idéntica concepción simbólica. A esta diosa se la representaba tanto bajo la forma de dos deidades distintas —Diosa Pájaro y Diosa Serpiente— como de una sola, la Diosa Pájaro y Serpiente. Las dos diosas, Pájaro y Serpiente, tenían unas atribuciones tan íntimamente unidas que los símbolos que aparecen asociados a la serpiente y a la Diosa Serpiente son los mismos que acompañan a las aves acuáticas y a la Diosa Pájaro. La función básica de la Diosa en su nuevo aspecto de Serpiente fue garantizar la continuidad de la energía vital y propiciar su regeneración en toda existencia agotada; un poder supuestamente posible en virtud de la analogía basada en una creencia universal que tiene por inmortales a las serpientes debido a que, en primavera, tras su hibernación, se renuevan a sí mismas a través de la muda de su piel.

Como símbolo, la serpiente representa la continuidad de la vida y, al mismo tiempo, una conexión con el *más allá*, siendo muy probable que este tipo de creencia se remontase al Magdaleniense¹⁵⁵ o fuese incluso mucho más antigua. Así, por ejemplo, entre la iconografía de los aborígenes australianos —recordemos que los primeros humanos modernos arcaicos ya habían llegado a Australia hace unos 55.000 años— figura una mujer en posición de parto —con grandes senos y vulva exagerada—, denominada la «vieja» o «la madre de todos», que, según el mito, llegó al norte de Australia en forma de serpiente y parió a los antepasados.

La Diosa Serpiente fue la primera deidad que se presentó coronada; así, desde el VII milenio a.C, sus imágenes aparecieron frecuentemente tocadas con una corona —símbolo

¹⁵⁵ En un fragmento de asta grabada, encontrado en Lortet y datado en c. 12000 a.C, aparece una serpiente vinculada con aves, plantas y líneas triples, cosa que sugiere un simbolismo —o un ritual— relacionado con la regeneración de la Naturaleza.

de su poder, sabiduría y omnisciencia—, o con un peinado muy sofisticado a base de anillos serpentiformes¹⁵⁶; sus imágenes están siempre en posición sedente, a excepción de las majestuosas figuras minoicas de la Diosa Serpiente puesta en pie, de mediados del II milenio a.C, localizadas en el Segundo Palacio de Cnosos (Creta). Tanto la Diosa Pájaro como la Diosa Serpiente —y la síntesis de ambas— fueron adoradas en santuarios específicos desde, al menos, principios del VI milenio a.C, fecha en la que están datados los restos más antiguos identificados de ese tipo de construcciones religiosas.

Alternando sus epifanías de serpiente y pájaro, a esta deidad, doble y unitaria al mismo tiempo, se la representó encarnada en forma de serpiente de agua —en línea con el mito que señala a la serpiente como incubadora del huevo que originó el universo¹⁵⁷—, o de pájaro acuático (ganso, pato, grulla, etc.), el ave que puso el huevo del mundo según la mítica prehistórica. Con alguna frecuencia tomó también la forma de una nodriza —con máscara de serpiente o de pájaro— que lleva en sus brazos a un bebé identificado con otra máscara equivalente. Consecuentemente, la Diosa Pájaro y Serpiente —ya fuese en su advocación unitaria o dual— fue tenida como la Señora de las fuerzas cósmicas generadoras de la vida, un título y simbolismo que heredarán todas las grandes diosas posteriores, como la Nintu sumeria, la Inanna elamita, la Istar acadia, la Nut egipcia, la Astarté fenicia¹⁵⁸, la Hera, Atenea o Afrodita griegas, etc.

Un delicioso relato mítico heleno explica que la diosa preolímpica Eurínome, tras materializarse en el abismo sin forma, comenzó a bailar en medio de las tinieblas hasta que sus movimientos generaron el viento, que adquirió el aspecto de la serpiente Ofión. Ardiente de deseo, Ofión pretendió a la diosa hasta que logró yacer con ella. Notando su preñez, Eurínome tomó la forma de un ave —que en casi todas las versiones del mito es una paloma, ave que en el Egeo simbolizó también a la Diosa Pájaro—, empolló sobre las aguas y puso un huevo que la serpiente Ofión incubó entre sus anillos. De ese huevo primigenio salió todo el universo.

La relación de la serpiente con el poder generador de la Diosa siguió a lo largo del tiempo y todavía era notoria en casos como los de Hera o Hator. La griega Hera, diosa asociada con los pastos y el ganado bovino —Homero (siglo VII a.C.) la describió como *boöpis*, «la de la cara de vaca»—, recibía serpientes de terracota entre las ofrendas que se le brindaban en sus antiguos templos. La egipcia Hator, deidad con cabeza de vaca, diosa de la maternidad y protectora en el nacimiento y en la regeneración, antes de ser sometida al dios del cielo Horus había sido considerada como la serpiente primitiva que gobernó el

¹⁵⁶ El símbolo en forma de anillo de serpiente se empleó para denotar a la Diosa en su epifanía como Serpiente desde mediados del VII milenio a.C., y estuvo vigente en la mayor parte de Europa hasta mediados del IV milenio a.C, salvo en la Creta minoica, donde perduró hasta la Edad del Bronce.

¹⁵⁷ La importantísima imagen mítica de la serpiente cosmogónica que surge de las aguas como símbolo de la energía vital generadora quizá fue elaborada en la segunda mitad del VI milenio a.C. o durante la primera del V.

¹⁵⁸ El significado original de Astarté es «útero».

mundo. En ambos casos las diosas fueron representadas con cabeza bovina —el bucráneo es símbolo de la regeneración— aunque, cuando ya pertenecían al período patriarcal, sus atributos fueron de vaca y no de toro (símbolo que pasó a representar al dios masculino que las destronó)¹⁵⁹.

En toda la civilización grecorromana —así como en muchas culturas africanas y asiáticas— perduró la creencia en que las serpientes actuaban como protectoras del hogar y eran fuente de fertilidad y prosperidad para los humanos y sus cosechas y ganados; de hecho se creía que su *renacimiento* tras el invierno influía positivamente en la regeneración de la Naturaleza. Estos supuestos *poderes* habían sido exclusivos de la Diosa desde los tiempos paleolíticos.

También en el innovador VII milenio a.C, el carnero, uno de los animales que más función simbólica le ha tocado desempeñar en las religiones históricas occidentales, pasó a ser un animal sagrado de la Diosa Pájaro. Entre el IV y II milenios a.C, en el oeste, centro y noroeste europeo, región del sur de los Balcanes, Egeo y Anatolia, el carnero aún fue considerado como animal sagrado de la Diosa Pájaro y de la Diosa Serpiente. Quizá por extensión, la lana, el hilado, la rueca y el tejido también acabarían siendo atributos de la Diosa en su calidad de tejedora del destino de la vida humana¹⁶⁰. Tras la implantación de las culturas indoeuropeas, el carnero pasó a ser un animal de sacrificio para los recién estrenados dioses varones dominantes, como el griego Zeus, aunque no por ello dejó de ser sacrificado en honor de diosas como Atenea. Como animal propiciatorio, el carnero, junto con su pariente el cordero, llegará a ocupar un lugar simbólico central en la cultura judeocristiana. En su simbolismo astrológico, Aries debe cumplir el papel fundamental de dar paso al comienzo de la primavera, eso es de la regeneración. Al igual que todos los símbolos míticos básicos, el carnero de la Diosa acabaría al servicio del dios varón.

Sin dejar todavía el VII milenio a.C, en el sudeste europeo apareció la Diosa de la Fertilidad de la Tierra o Diosa del Grano, una nueva epifanía de la Diosa que procedía de la ancestral Diosa Grávida paleolítica. Las actividades agrarias de esas comunidades, que ya comenzaron a ser dependientes de los cultivos, pero especialmente de los cereales, motivaron esta nueva advocación destinada a garantizar la fertilidad de los campos y proteger los depósitos de grano y los hornos para cocer la harina, que son dos de los emplazamientos más habituales donde se han localizado las figurillas de esta diosa. Su

¹⁵⁹ Debe tenerse presente, por otra parte, que la leche de las vacas se equiparó al flujo dador de vida de los ríos y demás corrientes de agua — siempre serpentiformes—, por lo que vacas y diosas fluviales mantuvieron una estrecha relación e identificación simbólica. Hator estuvo asociada a las crecidas fertilizadoras del Nilo y fue representada como una mujer tocada con cuernos o bajo su imagen antropomorfa con cabeza de vaca; Isis, diosa del Nilo, también llevaba un tocado con largos cuernos.

¹⁶⁰ En algunas placas de terracota de la Grecia Antigua se ve a la Diosa Pájaro, bajo su epifanía de Buho, hilando lana. También en las pesas de telar aparecen marcados los símbolos de la Diosa y en una de las piezas más antiguas que se conocen, de la cultura Starcevo (Pernik, Bulgaria c. 5800-5600 a.C), está claramente grabada la figura de la Diosa. A la diosa que se adoró en Catal Hüyük, según la interpretación de ciertas pinturas murales hecha por James Mellaart, se la consideró protectora del arte de tejer, y Atenea, Minerva y otras diosas europeas conservaron esa misma función.

animal sagrado, la cerda, reforzaba el mismo simbolismo de fertilidad como función capital de la Diosa. A medida que avanzó la era agrícola, la función de la Diosa partenogenética se focalizó en el papel de deidad de la fecundidad humana, animal y vegetal, los tres pilares imprescindibles para la supervivencia de las nuevas sociedades.

Durante el VI milenio a.C. la climatología fue especialmente seca en regiones como el Levante —que resultó tan afectado que perdió su liderazgo socioeconómico en favor de Mesopotamia—, o como Grecia, Macedonia, sur de Yugoslavia y el litoral Adriático, generándose en consecuencia condiciones de vida penosas y amenazantes para la supervivencia que, lógicamente, obligaron a modificar la imaginería religiosa de la época y potenciaron la presencia e importancia de la Diosa Pájaro y Serpiente—ya fuese como divinidad unitaria o dual— puesto que, por sus atribuciones y simbolismo específico, pasó a ser la deidad más indicada para ser invocada en demanda de lluvia. Milenios después, el ateniense Aristófanes (c. 445-388 a.C.) no andaba muy desencaminado cuando escribió que «sólo las nubes son diosas; todo lo demás no es otra cosa que tontería».

Los trascendentes cambios en la estructura social —que veremos en el capítulo 8— acontecidos durante los milenios VI y V a.C. también influyeron decisivamente en la organización religiosa de las comunidades de esos días. Así, a finales del VI milenio a.C., en gran parte del Próximo Oriente ya se había comenzado a depositar la responsabilidad ritual en lo que serían las primeras jerarquías religiosas. La Europa danubiana fue por el mismo camino y nos dejó una vasta colección de objetos rituales diseñados para su uso en ceremonias religiosas. Todos esos objetos, naturalmente, giraron alrededor de la Diosa y sus funciones. Un buen ejemplo de ello lo constituyen los vasos rituales con forma de cuerpo de la Diosa Pájaro —o con su simbolismo—, agujereados, que se usaron para asperjar agua sagrada; las piezas recuperadas van desde la cultura Karanovo (Rumania) de mediados del VI milenio a.C. hasta el minoico cretense del II milenio a.C.

En las grandes vasijas para almacenar agua —*phitoi*—, del VI milenio a.C., la imagen del rostro de la Diosa Pájaro, grabado o moldeado en el cuello del recipiente, acompañado de los símbolos acuáticos clásicos y de otros de reciente diseño, como la «M»¹⁶¹, proclamaba la presencia y protección de la Diosa como Señora del agua de la vida. La Diosa también estaba representada en las vasijas con pechos —a menudo agujereados por el pezón para poder verter líquido por ellos— que fueron comunes durante unos cinco mil años, desde el VI milenio a.C. hasta bien entrado el I milenio a.C. La identificación de la Diosa con los recipientes rituales fue tal que hasta el nombre de una de sus más cualificadas descendientes, la diosa griega Atenea, aludía a un tipo concreto de vasija¹⁶².

En el oeste europeo, en las culturas megalíticas del V a III milenio a.C. de Portugal, España,

¹⁶¹ La «M», como signo acuático relacionado con la Diosa, apareció en el VI milenio a.C.; generalmente remarcaba los senos de la Diosa por debajo.

¹⁶² Cfr. Kerényi, K. (1978). *Athene: Archetype of Virgin and Mother in Greek Religion*. Dallas: Spring, p. 29.

Francia y Gran Bretaña, esa misma Diosa Pájaro, en su epifanía de Diosa Búho —o la «Diosa de los Ojos», según bautizó Crawford a esta clase de diosas¹⁶³—, adquirió un protagonismo total en los ámbitos funerarios como diosa encargada de la regeneración de los difuntos. En toda Europa y Anatolia, durante el III milenio a.C. —y también en el II milenio en algunas regiones centroeuropeas—, se impusieron las urnas funerarias para incineración con forma de búho. Esas vasijas, con los rasgos típicos de la Diosa Búho —ojos y cejas característicos de esa ave, senos y alas (*muñones*) en lugar de brazos—, presentaban grandes y destacadas vulvas con el fin de enfatizar una función divina, centrada en la regeneración, que debería conducir al nuevo nacimiento del fallecido. Esta Diosa de la Muerte y la Regeneración sobrevivirá a la presión de la cultura patriarcal indoeuropea y todavía dará forma a urnas funerarias en la Europa septentrional de los siglos VI y V a.C.

Durante el Calcolítico europeo, eso es en el IV y III milenios a.C, mientras la Diosa Búho dominaba el mundo de los muertos, la Diosa Grávida fue la única divinidad que se presentaba entronizada y adoptando una postura regia, muestra inequívoca del predominio que seguía manteniendo su figura y culto en todas las culturas de la época. A más abundamiento, si nos fijamos en las diosas que llegaron hasta tiempos históricos, cabe resaltar que, pese a las brutales transformaciones por las que tuvieron que pasar, en todas ellas sobrevivió el sello inconfundible de su pasado poderoso como Diosa Pájaro o Serpiente. Sirvan de ejemplo sintético los casos de las diosas griegas Atenea, Afrodita y Hera.

A la diosa Atenea se la representaba con alas en algunas circunstancias, y bajo forma de gaviota, golondrina, paloma, águila marina, búho o buitre en otras. Su atributo era el pájaro —que muchas veces se hacía aparecer encaramado detrás de la imagen de la diosa, como, por ejemplo, en el *aryballos* de Corinto (siglo xi á.C.)—, sin que, por otra parte, se prescindiese de la serpiente en algunas de sus representaciones —ya fuese situada a su lado, escondiéndose bajo su escudo, o irguiéndose majestuosa junto a ella e igualándola en altura como si de un doble se tratara—. La metamorfosis funcional de la Diosa Pájaro prehistórica en la griega Atenea, diosa de la guerra, fue producto del proceso de *readaptación* de su mito durante el período Palacial minoico, de la influencia deformadora de dos milenios de presiones culturales indoeuropeas sobre Grecia y, probablemente, del hecho de que la diosa pregriega tuviese que ampliar su faceta de protectora de la ciudad hasta el campo de la guerra, una actividad muy habitual por aquellos días y zona¹⁶⁴.

¹⁶³ Cfr. Crawford, O.G.S. (1957). *The Eye Goddess*. Londres: Phoenix House.

¹⁶⁴ Un proceso similar sufrió la diosa Inanna, con un culto que recuperó su antiguo esplendor con el auge de la dominación semita en Mesopotamia. Bajo su nuevo nombre de Istar fue prácticamente la única divinidad femenina y asimiló la personalidad y las funciones de las otras diosas contemporáneas, convirtiéndose en diosa de la guerra y del amor sexual que se presentaba bajo la forma de Venus, la estrella del amanecer y atardecer.

Afrodita, diosa del amor y dadora de fecundidad, hija de Urano nacida de la sangre de sus testículos arrojados al mar, en las terracotas griegas de los siglos VI y V a.C. era representada volando por el aire, sentada sobre un ganso o acompañada por tres de ellos, aspectos simbólicos, todos ellos, que la vinculaban claramente con el contexto de la ancestral Diosa Pájaro paleolítica.

La diosa Hera, de origen no heleno pero adorada por los antiguos griegos como divinidad principal, procedía, según el historiador Herodoto (c. 484-430 a.C), de los pelasgos, primeros pobladores del norte de Grecia. Su figura —y funciones simbólicas— aparecía frecuentemente relacionada —y hasta superpuesta— con la de Atenea, la sucesora de la Diosa Pájaro, y analizando el entorno de su culto¹⁶⁵ y el de su propia imagen —cabello que se ondula como serpientes, presencia de un reptil en su falda, etc., tal como aún figuraba en representaciones del siglo VII a.C.—, puede deducirse que Hera descendía directamente de la Diosa Serpiente —o de la Diosa Pájaro y Serpiente neolítica— y representaba sus mismas funciones.

Lejos de Europa, en la Baja Mesopotamia del V y IV milenios a.C, la jerarquía religiosa del templo, que mantenía en sus manos todo el poder político y económico, estaba encabezada por un *En*, término que designaba al esposo humano de la diosa de la ciudad, todo un signo de la importancia y poder atribuido a la Diosa aún en esos días. Valga como indicio el caso de la ciudad sumeria de Uruk (c. 5750-3150 a.C), donde, ya en época patriarcal, con dioses varones impuestos a la cabeza del panteón, estuvo el principal santuario de Anu, dios del cielo, y también el de su consorte, Inanna, la señora del cielo —que tuvo su propio complejo ritual en el recinto de Eanna (en Uruk/Warka, ciudad de la que fue patrona en época histórica)—; pues bien, a finales del III milenio a.C, hacia el 2000 a.C, en Uruk todavía tenía mucho más peso el culto a Inanna —descendiente de la Diosa Pájaro que, como ella, fue considerada Señora de las fuerzas cósmicas generadoras de la vida y proveedoras de alimentos— que el de su advenedizo *esposo* Anu¹⁶⁶.

La importancia de Inanna se incrementó con el apogeo de los semitas en Mesopotamia —bajo el nombre de Istar fue prácticamente la única divinidad femenina y asimiló la personalidad y las funciones de las otras diosas—. En las postrimerías del IV milenio a.C. ella presidía los fundamentales rituales relacionados con la regeneración anual de la vegetación; algo más tarde, en el festival del Año Nuevo se celebraban ritos en honor del «matrimonio sagrado» entre la diosa Inanna o su representante —una sacerdotisa— y el gobernante de cada ciudad y, tras la ceremonia, la diosa fijaba el destino del rey y el de su

¹⁶⁵ La diosa Hera tenía santuarios cerca del agua, ejercía funciones como protectora de marineros y pastos, y era receptora de ofrendas votivas que incluían serpientes de terracota, ídolos antropomorfos con grandes ojos y decorados con espirales y meandros, figuras de animales con cuernos, etc.

¹⁶⁶ Antes de comenzar a representarse de forma antropomorfa, el dios Anu era designado mediante un birrete con cuernos —símbolo ancestral del poder de la Diosa— y la diosa Inanna lo fue por un haz de cañas, nuevo símbolo que, al menos, conservaba su relación directa con el agua y la seguía identificando como Señora de las Aguas.

ciudad para el año que comenzaba.

A finales del II milenio a.C, la diosa cananea Asherah todavía precedía a El —«padre de los dioses» y modelo del dios bíblico Yavé—, era inmanente, controlaba la procreación y la continuidad de la vida, hacía siempre su real voluntad y, a diferencia de los dioses varones, que dependían del destino, ella gobernaba sus actos y los de los demás con plena conciencia y libertad de elección.

En Egipto, por los datos procedentes de culturas como la Nagada del Alto Egipto o la Badari del Egipto Medio, parece bastante claro que la Diosa pudo dominar la escena religiosa hasta al menos finales del IV milenio a.C, sin perjuicio de que en los milenios siguientes, bajo la égida de deidades masculinas, las diosas siguiesen protagonizando papeles muy importantes, cuando no fundamentales, dentro de los mitos o de la propia dinámica social. Un solo dato, el título de *Nebty* que asumieron todos los reyes y faraones dinásticos, resulta clarificador acerca del gran poder que tuvo la Diosa en tierras del Nilo.

Nebty significa «Las Dos Señoras» y hace referencia a la Diosa Buitre —Nekhbet, Señora de la ciudad de Neheb (El-Kab) en el Alto Egipto— y a la Diosa Serpiente —Uto, Wadyet o Uadjit, Señora de la ciudad de Buto (Per-Utcho) en el Bajo Egipto—, que fueron las diosas dominantes en los dos reinos egipcios antes de su unificación política, hacia el año 3150 a.C, bajo el conquistador Narmer¹⁶⁷, rey del Alto Egipto.

La ciudad de El-Kab es una de las más antiguas de Egipto y los yacimientos de la zona están datados hacia el 6000 a.C; entre las funciones de Nekhbet, el nombre local de la Diosa ancestral en su epifanía de Diosa Buitre o Diosa como Mensajera de la Muerte, estuvo la de presidir los partos, por lo que resulta evidente que seguía conservando todas las atribuciones de la Gran Diosa paleolítica partenogenética y regeneradora, Señora de las fuerzas cósmicas de la vida, la muerte y el renacimiento. La diosa Uto, denominación de la no menos clásica advocación de la Diosa bajo su forma de Diosa Serpiente, desempeñó la misma función y ocupó idéntico lugar preponderante que su colega. Bajo el título de *Nebty*, de hecho volvió a conformarse simbólicamente la tipología de la Diosa Pájaro y Serpiente, mencionada anteriormente, y se la hizo fuente de la legitimidad real, así como encargada de proteger y dotar de *fertilidad* a la recién nacida monarquía¹⁶⁸.

¹⁶⁷ La reunificación del país del Nilo fue obra de los reyes de la ciudad de Hieracómpolis del Alto Egipto. Uno de ellos, conocido como el «Rey Escorpión» —quizá llamado Sejen—, venció al Delta pero no lo anexionó a su reino; su probable sucesor, Narmer —que posiblemente se corresponde con el mítico Menes de las listas reales posteriores—, trasladó la capital de su reino a Tinis, conquistó el Bajo Egipto y unificó ambos reinos bajo la dinastía que sería conocida como tinita. De hecho *Nebty*, como uno de los cinco nombres de la titulación real en que se apoyaban los faraones, significaba la posición de rey del Alto y Bajo Egipto.

¹⁶⁸ No deja de ser sintomático que, estando ya en plena época de predominio de los dioses masculinos, Sety Horus, respectivamente, en el caso del Alto y Bajo Egipto, la representación de ambos reinos unificados recayese en las diosas Nekhbet y Uto y no en ellos —que, a fin de cuentas, eran rivales oficiales según la mitología (Set despedazó a Osiris, padre de Horus, y también luchó contra éste—, pero resulta aún más elocuente fijarse en un detalle que ha pasado siempre desapercibido: al jeroglífico «nb» o «neb» que aparece subrayando el de Buitre —Nekhbet— y el de Serpiente —Uto—, se le ha otorgado el sonido fonético «nebt» («Señora») cuando en realidad es masculino y debe traducirse por «Señor» —el jeroglífico femenino es «nbt» o «nebt»; y la «y» de *Nebty* es un indicativo dual—. El tratamiento de varón dado a las dos poderosas diosas, de las que en

Los aspectos sustanciales de la Diosa Pájaro neolítica sobrevivieron como tales hasta el III milenio a.C. —aunque en no pocas zonas estuvieron vigentes todavía durante el II milenio y en el Egeo llegaron al I milenio—, pero, aunque el simbolismo y las funciones de la Diosa ancestral llegarán incluso hasta el catolicismo actual, el poder de la Diosa única se liquidó formalmente en esos días. La Diosa y la mujer, como veremos más adelante, acabaron siendo las grandes víctimas de un mundo que había salido de sus propias manos pero que se les escapó sin remedio.

Ello no obstante, aunque la Gran Diosa fue destronada y relegada a la categoría de madre —virgen o no—, esposa, amante o hija de una pléyade de dioses varones, el recuerdo de su poder y de su reinado divino en solitario nunca se ha eclipsado del todo —a pesar del ingente esfuerzo puesto en ello por la cultura patriarcal— y puede encontrarse en mitos, ritos, creencias, textos, costumbres y celebraciones de todas las sociedades, ya sean pasadas o presentes, primitivas o desarrolladas.

Así, mucho tiempo después de que la sociedad patriarcal hubiese impuesto su cielo dominado por dioses varones, en la Antigua Grecia, cuando Hesíodo (siglo VII a.C), en su *Teogonía*, recogió en un poema cosmogónico las creencias acerca del origen del universo y de los dioses, dejó escrito que de la realidad indefinida y originaria llamada Caos, surgió, por partenogénesis, primero Gea —la Tierra—, luego Tártaro —las profundidades del infierno—, Eros —la fuerza generativa—, Erebo —las tinieblas— y Nyx —la Noche—; nótese que todas esas fuerzas primordiales son atributos que tuvo en exclusiva la Diosa ancestral. Pero, con todo, esa primera y solitaria divinidad femenina, sin intervención de ningún principio masculino, engendró después, a partir de sí misma, a Urano —el Cielo—, las Montañas y Ponto —el Mar—; en el paso siguiente, la diosa Gea, formando pareja con Urano —aunque ocasionalmente también lo hizo con Ponto y Tártaro—, dio origen a la inmensa mayoría de los dioses, entre los que cabe destacar a Zeus, una deidad que se apropiaría descaradamente del poder y funciones exclusivas de la Gran Diosa, manifestada en este caso bajo la advocación de Gea, y acapararía el inmerecido título de «padre de todos los dioses»¹⁶⁹.

Un texto clásico relativamente reciente, la deliciosa narración *El asno de oro* de Lucio Apuleyo (114-184 d.C), ofrece una ajustada descripción de la Diosa tal como fue considerada en la Antigüedad. Lucio Apuleyo, viajero incansable y buen conocedor de las religiones místicas de su tiempo, en el undécimo libro o parte de la obra citada, hizo

aquellos días todavía no podía prescindirse, es una prueba indiciaría de una de las burdas estrategias utilizadas para sustituir a las diosas por dioses masculinos. El clero dominante no podía negar la feminidad de diosas tan principales, pero quiso dejar sentado que aquel cargo divino era masculino y que ése debía ser su carácter.

¹⁶⁹ El dios supremo olímpico Zeus se tiene por hijo de los preolímpicos Cronos y Rea; siendo Cronos el hijo menor de Gea y Urano —hijo a su vez de Gea—, y Rea hija también de Gea y de Urano, eso es hermana de su esposo Cronos. Resulta obvio, por tanto, que el personaje clave en la génesis de la dinastía divina de la Antigua Grecia fue la diosa Gea, única, ella sí, «madre de todos los dioses».

hablar a la propia Diosa como sigue: «Heme aquí que vengo conmovida por tus ruegos, ¡oh Lucio! Sepas que yo soy madre y natura de todas las cosas, señora de todos los elementos, principio y generación de los siglos, la mayor de los dioses y reina de todos los difuntos, primera y única sola de todos los dioses y diosas del cielo, que dispense con mi poder y mando las alturas resplandecientes del cielo, y las aguas saludables de la mar, y los secretos lloros del infierno. A mí, sola y una diosa, honra y sacrifica todo el mundo en muchas maneras de nombres. De aquí los troyanos, que fueron los primeros que nacieron en el mundo, me llaman Pesinuntica, madre de los dioses. De aquí, asimismo, los atenienses, naturales y allí nacidos, me llaman Minerva cecrópea, y también los de Chipre, que moran cerca de la mar, me nombran Venus Pafia. Los arqueros y sagitarios de Creta, Diana. Los sicilianos de tres lenguas me llaman Proserpina. Los eleusinos, la diosa Ceres antigua. Otros me llaman Juno, otros Bellona, otros Hecates, otros Ranusia. Los etíopes, ilustrados de los hirvientes rayos del sol, cuando nace, y los amos y egipcios, poderosos y sabios, donde nació toda la doctrina, cuando me honran y sacrifican con mis propios ritos y ceremonias, me llaman mi verdadero nombre, que es la reina Isis.»

En un herbario inglés del siglo XII, conservado en el British Museum y citado por Robert Graves¹⁷⁰, figura una invocación a la Diosa Madre Tierra, una epifanía neolítica de la Diosa Grávida paleolítica, que resulta harto elocuente:

«Tierra, divina diosa, Madre Naturaleza, que engendraste todas las cosas y das a luz siempre de nuevo el sol que has donado a las naciones; guardiana del cielo y del mar, y de todos los dioses y potencias; por tu influencia toda la naturaleza se apacigua y se echa a dormir. (...) De nuevo, cuando te place, envías la alegre luz del día y alimentas la vida con tu eterna seguridad; y cuando el alma del hombre se va, vuelve a ti. En verdad te llaman justamente Gran Madre de los Dioses; la Victoria está en tu nombre divino. Tú eres la fuente de la fuerza de los pueblos y los dioses; sin ti nada puede nacer ni hacerse perfecto; eres poderosa, Reina de los Dioses. Diosa, te adoro como divina, invoco tu nombre; dignate concederme lo que te pido, así podré dar gracias a tu divinidad con la fe que te es debida...»

El hallazgo fundamental de la ideación de la Diosa fue concebir un concepto totalizador capaz de integrar sin fisuras el macrocosmos y el microcosmos. Como ente asimilado a la fisiología femenina y a su rol maternal, la Diosa no sólo tenía la capacidad partenogenética y nutricia que la señalaba como causa y sostén del universo, sino que ofrecía un cuerpo cósmico, cual útero, en cuyo interior se gestaban todos los estados del ser como un *continuum*. La muerte y la vida se sucedían como la noche al día, eran complementarias e inevitables, dando lugar a una existencia sin fin. Ninguna formulación religiosa posterior

¹⁷⁰ Cfr. Graves, R. (1983). *La Diosa Blanca*. Madrid: Alianza Editorial, p. 92.

ha sido tan holística, inteligente y tranquilizadora como la Diosa. Ningún dios varón, por muy Dios Padre que se haya erigido, ha tenido ni tendrá jamás la capacidad de integración y de evocación mítica de la Diosa.

Muchas mitologías han puesto en evidencia que los varones de la Antigüedad pensaban que la Diosa -les ocultaba y negaba el secreto de la inmortalidad y que mientras las mujeres, reflejo de la Diosa, eran capaces de generar vida y reproducirse a sí mismas, los hombres, por el contrario, no tenían existencia más allá de sus cuerpos salidos de mujer. De esa frustración, según algunos autores, pudo proceder la obsesión por encontrar fórmulas para superar la muerte y alcanzar la inmortalidad.

En todo caso, parece obvio que el imperio de la Diosa única, tras casi 30.000 años de reinado universal en exclusiva, jamás ha podido" ser domeñado completamente por ninguno de los dioses varones, tan poderosos como presuntuosos, que han venido usurpando su lugar hasta hoy.

Un triste papel: las primeras *deidades* masculinas fueron seres secundarios y condenados a morir anualmente (c. 6000 a.C.)

La presencia, imagen y funciones de la Gran Diosa que presidió el Paleolítico superior y el Neolítico – tal como hemos visto – está bien acreditada a través de la abundancia de sus representaciones en todo tipo de soportes y, además, está simbólica y conceptualmente bien definida; pero justo lo contrario sucede con las representaciones masculinas de ese mismo período prehistórico: son extraordinariamente escasas – apenas suponen un 2% del total de figuras humanas halladas en Europa –; las datadas en el Paleolítico fueron grabadas o pintadas, pero ninguna esculpida; aparecen como híbridos de animal – de varios a un tiempo – y hombre, son itifálicas – presentan el pene erecto – y, en el caso de poder ser considerados como deidades masculinas, su simbolismo y función, en la mejor de las hipótesis, serían de orden subsidiario y secundario.

Las figuras paleolíticas más representativas son la de *El hechicero* (Les Trois-Frères, Ariège, Francia, c. 13000 a.C.), que presenta cabeza con barba y astas de reno, brazos en forma de patas delanteras de oso, piernas y pies humanos – se yergue en posición bípeda para caminar –, genitales humanos y espalda con la curvatura de la de un caballo y acabada con una cola-, la de *El hombre-bisonte* (también en Les Trois-Frères), o la *Figura humana* de Hornos de la Peña (Cantabria, España), que son figuras antropomorfas con la parte inferior del cuerpo humana y la superior de bisonte, incluyendo cabeza con cuernos.

La interpretación clásica toma este tipo de representaciones por *hechiceros* ornamentados con partes de alto valor simbólico de animales sagrados o totémicos, pero, considerando algunas de sus características y su emplazamiento destacado en las cuevas, algunos expertos las identifican como protectores divinos de la Naturaleza, supuestos precedentes de divinidades menores como el griego Pan – Fauno entre los romanos – o el latino Silvanus, considerados deidades del bosque encargadas de proteger animales, vegetación y montañas.

Las figuras procedentes de la época neolítica suelen llevar un báculo u hoz, que podría significar un símbolo de renovación estacional – tras la cosecha del cereal – propio de un Dios de la Vegetación. Pero resulta especialmente interesante la presencia de figuras de varones maduros o viejos con barba, una característica que encontramos en *El hechicero* de Les Trois-Frères; en un grabado quizá contemporáneo hallado en Les Espélugues (Altos Pirineos, Francia); en una figura de Catal Hüyük del VII milenio a.C; en diversas estatuillas europeas del V milenio a.C; en los misteriosos «ídolos de hombres barbados» – con larga barba puntiaguda y, en algún caso, con sus tetillas resaltadas – del período

Nagada de Egipto, del IV milenio a.C; en el dios prehelénico Hyakinthos, etc.

A juzgar por los desarrollos míticos posteriores que han pervivido en todo el continente euroasiático hasta la actualidad, este tipo de divinidad masculina, anciana y barbada, representaría al Dios de la Vegetación en su fase de declive estacional invernal. A él se opondría y complementaría la imagen de un joven y vigoroso Dios de la Vegetación itifálico, símbolo de la Naturaleza en su pujanza primaveral. Desde el VI y V milenios a.C, ambos tipos de deidad, entronizados para destacar su notoriedad, han sido localizados en diversidad de yacimientos europeos. Como espíritus de la Vegetación que eran, estas deidades morían y nacían cada año y eran lloradas y celebradas ritualmente en cada acontecimiento estacional.

Tras largas vicisitudes y reconversiones míticas, ambas tipologías pondrán la base que dará lugar, por ejemplo, a los dos personajes fundamentales de nuestras celebraciones de fin de año – Año Viejo y Año Nuevo– y Navidad. Papá Noel, aunque muy desfigurado, desciende, en lo fundamental, del *Viejo Invierno* o *Padre Invierno*, un personaje europeo universal relacionado con el solsticio de invierno; el niño Jesús, en lo que atañe a su configuración mítica, simboliza la regeneración –concretada en la primavera– y el nacimiento de la esperanza en el mismo solsticio hiemal –punto en el que, desde tiempo inmemorial, se considera que *nace* el Sol (tomado como deidad)– y es heredero de toda la carga mitológica que antaño representaron los dioses de la Vegetación en su aspecto juvenil y sus predecesores más cercanos, los dioses solares jóvenes Dionisos y Mitra, modelos sobre los que se construyó la parte legendaria de Jesús¹⁷¹.

El ciclo anual del que algunos denominan «Dios Año» comenzaría con el nacimiento del Hijo Divino de la Diosa partenogenética, una escena mitológica de la que disponemos de una serie de figurillas alusivas evidentes: epifanías de la Diosa con máscara de pájaro, serpiente u oso, acunando en brazos a un bebé con idéntica máscara. Esas figuraciones, datadas en el V milenio a.C, son contemporáneas de las que se conocen como «Dios Triste» –un varón sedente con actitud y semblante preocupado–, que representaría al mismo hijo de la Diosa al final de su ciclo anual, taciturno ante su inminente e irremediable muerte invernal.

Uno y otro presidirían, respectivamente, los rituales estacionales correspondientes al solsticio de invierno, que abre la puerta al tiempo de esperanza (primavera/verano), y al solsticio de verano, que desemboca en la época de tristeza (otoño/invierno). Dioses que serán de suma trascendencia en la época histórica, como Dionisos/Baco, o el mismísimo Zeus, el más grande entre los dioses varones y modelo paradigmático de dios patriarcal, fueron en su principio meras deidades de la renovación anual que nacían y morían al

¹⁷¹ Cfr. Rodríguez, P. (1997). *Mitos y ritos de la Navidad*. Barcelona: Ediciones B., pp. 9-21.

servicio de la Diosa¹⁷².

La formulación de un dios masculino como representación del espíritu de la vegetación que nace y muere anualmente parece haberse concretado entre el VI y V milenios a.C, época de grandes transformaciones sociales. Un poco antes, en el VII y VI milenios a.C, la Diosa Pájaro y la Gran Diosa cobraron un aspecto fálico al ser representadas con largos cuellos cilíndricos y, en la misma época, sin duda por necesidades míticas de las culturas agrarias emergentes, la Diosa Grávida paleolítica se transformó en Diosa de la Fertilidad de la Tierra o Diosa del Grano –responsable de los procesos que llevan a la vegetación a nacer, florecer, producir frutos y morir–; esas innovaciones, necesariamente, debieron de forjar –y/o ser reflejo de– huevos rituales entroncados y adaptados a los cambios estacionales y a los diferentes ciclos del trabajo agrario, desde la preparación de la tierra hasta la cosecha.

En ese contexto pudo verse la necesidad de disponer ritualmente de un «espíritu de la Naturaleza» que simbolizase el paso del tiempo dentro del ciclo anual –algo fundamental para la organización de las sociedades agrarias, que dependen de las estaciones– de forma analógica a la del transcurso de la vida humana –una metáfora que todavía usamos hoy cuando hablamos de estar en la primavera o el otoño de la vida–; dado que la Diosa era eterna, omnipotente y responsable tanto de la vida como de la muerte/regeneración, no podía morir ella misma, pero sí era lógico que lo hiciese una deidad menor sin capacidad partenogenética, eso es una figura de varón a la que se ha dado en denominar genéricamente Dios de la Vegetación, alma y guardián de la Naturaleza que muere al llegar el invierno, retorna al seno de la Diosa y, tras su regeneración, vuelve a nacer de cara a la primavera.

Complementariamente, también pudo precisarse formalizar una deidad o espíritu masculino que potenciará la fertilidad de la Diosa, algo tanto más necesario si recordamos que el VI milenio a.C. fue muy seco y avaro en fertilidad y que, quizá no por casualidad, las zonas más afectadas coinciden con las que usaron los primeros «ídolos» masculinos.

Parece atinado pensar que el mitologema de la hierogamia –matrimonio o coito sagrado– de la Diosa con un dios joven estacional se configuró entre el VI y V milenios a.C; una evidencia arqueológica de la existencia de este tipo de ritual la encontramos en una atípica estatuilla, conocida como *Los amantes*, hallada en Gumelnita (Cascioarele, Ilfov, Rumania, finales V milenio a.C.), en la que aparecen abrazados una diosa joven, de senos pequeños y con el triángulo pubiano muy remarcado, y un dios itifálico que lleva la misma máscara que su pareja. Teniendo en cuenta la época en que apareció este tipo de

¹⁷² En un considerable número de relatos míticos del Próximo Oriente y Europa, era la propia Diosa, bajo su epifanía como jabalí, la encargada de dar muerte a los dioses masculinos de la Vegetación; ejemplos de ello son las leyendas del egipcio Osiris, del sirio Tammuz, del griego Adonis, del latino Atis o del irlandés Diarmuid; todos ellos eran amantes e hijos de la Diosa al mismo tiempo.

rituales en la Europa danubiana y zona del Egeo, es probable que influyese en su concepción la observación, dentro de los primeros corrales con ganado domesticado, del papel desempeñado por los sementales respecto al incremento de la fertilidad del rebaño.

En la Creta minoica –III y II milenios a.C.– tuvieron lugar hierogamias entre la Diosa y un dios de la Vegetación que moría anualmente para propiciar la fertilidad de los campos y rebaños. En el Próximo Oriente hallamos rastros de esta clase de esponsales sagrados en documentos que muestran a gobernantes de la tercera dinastía de Ur, como Shulgi (c. 2093-2046 a.C), hijo del grandioso Ur-Nammu, asumiendo para sí el título de un dios protector menor –al tiempo que se levantaban santuarios para el culto al rey, convertido en centro de la teocracia nacional– y representando el papel de Dumuzi/Tammuz, hijo y amante de Inanna/Istar, durante la ceremonia anual de la fertilidad en la que se celebraba el matrimonio sagrado de la Diosa –representada por una sacerdotisa– con el rey, para vigorizar su fecundidad en beneficio del reino.

Un documento sumerio del II milenio a.C.–titulado *Inanna, Dumuzi y la prosperidad de palacio*–, que recoge el contenido de la dramatización ritual de la hierogamia, muestra los textos asociados a los papeles de las diosas Inanna y Ninlil (su madre), así como los del coro, pero no incluye ninguno en relación con el rey representando a Dumuzi, cosa que indica que el papel del monarca era pasivo y secundario. Según el rito, la diosa Inanna sacrificaba a Dumuzi cada invierno y lo resucitaba posteriormente en primavera. Hay indicios de que, en épocas anteriores, el propio rey o –mucho más probable– un sustituto era inmolado de verdad en el transcurso de esta ceremonia propiciadora de la fecundidad.

Debe resaltarse que, tanto en Próximo Oriente como en Europa occidental, todos los dioses jóvenes que desempeñaron la función de amantes de la Diosa –y debían ser sacrificados anualmente– eran hijos de la misma Diosa. Entre los mitos más cercanos a nuestra cultura destacan los de las relaciones maternales e incestuosas de las diosas Afrodita y Cibele con sus respectivos hijos Adonis y Atis. Tal como sostiene Shahrukh Husain, «la diosa madre es la raíz constante y su hijo el fruto sacrificado, consumido y renacido (...). En algunas tradiciones, la participación de la diosa madre en el sacrificio de su hijo le dio cierta condición de implacable. La mayoría de los mitos la presentan anteponiendo las necesidades de la Naturaleza a las propias y sufriendo mucho por la pérdida del hijo y del marido con el que acaba de casarse. Lloraba eternamente al sagrado niño que había sacrificado para salvar a la humanidad. El antiguo mito de la madre plañidera, que preside la primavera, sobrevivió al panteísmo. Su tradición es patente en el cristianismo, que en Pascua conmemora la crucifixión»¹⁷³.

¹⁷³ Cfr. Husain, S. (1997). *La Diosa*. Madrid: Debate, p. 80. }

Los dioses varones de la Naturaleza silvestre, encargados de procurar su fertilidad, acabaron siendo corrientes y su culto fue especialmente importante fuera del ámbito de las grandes ciudades. Pero de hecho, si analizamos su origen, entorno y funciones, vemos que son deidades construidas sobre deformaciones androcéntricas de la Diosa original, perpetradas al hilo de las necesidades míticas de las sociedades patrilineales y patriarcales. Así, dioses notables, como el semita Baal, dios de la lluvia, el rocío y la fertilidad, no sólo usurparon funciones de la Diosa sino que dependieron de ella —en este caso de Anat, su hermana y esposa— para poder sobrevivir y triunfar. En el mundo griego encontramos ejemplos notables de apropiación de las cualidades de la Diosa en casos como los de Dionisos, Hermes, Asclepiades o Pan.

Dionisos, al igual que la poderosa Deméter, fue un dios de la fecundidad y de la muerte marcado desde su mismo nacimiento. Hijo de Zeus y de la mortal Semele, su embrión fue alumbrado antes de tiempo cuando su padre fulminó a su madre con un rayo; pero, usurpando la capacidad femenina, Zeus lo gestó completamente tras habérselo injertado en su muslo y le hizo nacer definitivamente meses después. La leyenda contiene todos los elementos del mito de la regeneración y, por ello, capacitó a Dionisos como un dios con poder sobre la vida estacional, como un Dios Año que nacía y desaparecía del mundo con regularidad para volver a reaparecer lleno de vigor, siendo la renovación la base de sus multitudinarios festivales de invierno y primavera.

A Hermes, una deidad preindoeuropea, originaria de Acadia, se le rindió culto como dios de la fortuna y de la fertilidad de humanos, cosechas y ganado, y también por su relación con los espíritus del *más allá*. Su expresión para el culto fue un simple falo, un *hermai* o monolito con cabeza humana y aspecto global de falo. En su báculo o caduceo llevaba las dos serpientes gemelas entrelazadas, signo de su gran poder de regeneración; una facultad que este dios había adquirido, según rezaba la tradición, durante su pasado como serpiente, eso es por su relación con la Diosa Serpiente neolítica y por la apropiación de su simbolismo. También Asclepiades —y su equivalente latino Esculapio— presentó el simbolismo de la serpiente, que llevó enroscada en su báculo o junto a su cuerpo, y tuvo la capacidad de curar como herencia del mito de la Diosa Serpiente, de su virtud para dar y estimular la vida que, obviamente, también podía restablecer la salud.

Pan, dios de la fecundidad con apariencia semihumana —cabeza y piernas de chivo y resto del cuerpo de varón—, fue hijo de Hermes y su relación con la Diosa no sólo procede de un linaje originado en la Diosa Serpiente sino que puede apreciarse en el propio entorno en el que supuestamente se movía: cuevas y fuentes de agua, lugares de dominio y adoración propios de la Diosa ancestral.

De todos modos, el ejemplo más notable fue el de Zeus, que, como apuntamos anteriormente, fue un modesto Dios Año mucho antes de ser aupado hasta la posición de

todopoderoso «padre de todos los dioses». Jorge Martínez-Pinna, al referirse a la Gran Diosa de la Creta minoica, apunta: «Esta gran diosa de la naturaleza, cuyo nombre se desconoce, tendría como paredro a una divinidad masculina –según algunos se trataría del antiquísimo Velkhanos– posteriormente identificada con Zeus, nacido según la tradición en Creta y que se presentaba bajo la forma de un dios joven; Zeus disponía de una cofradía sacerdotal de danzantes, los Curetes, cuyos gestos y saltos irían dirigidos a propiciar la fertilidad en todas sus manifestaciones (tierra, ganado, hombre); todavía en época histórica se enseñaba en Creta la tumba de este Zeus, muestra de su antiquísima personalidad como dios que muere y renace.»¹⁷⁴

En un grabado –probablemente del II milenio a.C.– puede verse todavía a la diosa Hera majestuosa y entronizada mientras que el joven Zeus permanece de pie, ante ella, en actitud sumisa. La Gran Diosa, en su enésima advocación, aún no se había convertido en la esposa sometida de su propio hermano Zeus, una divinidad menor que, como todos los dioses varones ideados hasta esos días, no jugó sino el triste papel que le condenaba a morir y renacer cada año. La venganza de los dioses masculinos, sin embargo, sería terrible y no se haría esperar ya demasiado.

¹⁷⁴ Cfr. Blázquez, J. M., Martínez-Pinna, J. y Montero, S. (1993). *Historia de las religiones antiguas*. Madrid: Cátedra, p. 221.

PEPE RODRÍGUEZ

dios nació mujer

PARTE III

EL PREDOMINIO DE LO MASCULINO: DE CUANDO EL VARÓN RELEGÓ A LA MUJER Y EL DIOS USURPÓ EL LUGAR DE LA DIOSA

La implantación de la agricultura convulsiónó la organización social y las estructuras religiosas (c. 9000 a 3000 a.C.)

Tras muchos milenios de desarrollo pausado y tranquilo bajo la égida de la Gran Diosa en sus múltiples epifanías, las sociedades prehistóricas, hacia el VII o VI milenios a.C, tal como apuntamos anteriormente, entraron en un proceso de transformación profundo y progresivo que trastocaría cualquier orden conocido hasta entonces, así en la tierra como en el cielo. Vimos ya –en el capítulo 5– la estructura social básica que caracterizó a las comunidades de cazadores-recolectores y las implicaciones que conllevó para la organización de los colectivos humanos el paso a la horticultura. Ahora entraremos en la etapa siguiente, cuando se fraguó la implantación de la agricultura, un largo camino sin retorno posible que convulsiónó totalmente el mundo de aquellos días y nos lanzó hacia esa vorágine que acabaríamos denominando civilización.

No resulta fácil exponer de un modo lineal y cronológico esta fase de desarrollo sociocultural –la más fundamental de la historia humana; que fue incluso cualitativamente más decisiva que la revolución industrial de la era moderna–, ya que no se dio en todas partes por igual ni al mismo tiempo; aunque también es cierto que, una vez bien instaurada la cultura agrícola, su influencia en la transformación de las sociedades sería más o menos equivalente en todas las áreas geográficas que la adoptaron.

Para intentar comprender qué ocurrió entre aproximadamente el 9000 y 3000 a.C. en la zona del planeta que daría origen a nuestra cultura, deberemos visualizar, siquiera sucintamente, la evolución que se siguió en una amplia región que incluye Egipto, Levante (Israel, Jordania, Líbano y oeste de Siria), Mesopotamia (Irán, Irak, este de Siria y sudeste de Turquía), Anatolia (Turquía), Europa danubiana (Alemania, Austria, Eslovaquia, Hungría, Yugoslavia, Croacia, Bosnia y Herzegovina, Eslovenia, Bulgaria, Rumania y Ucrania) y la zona del mar Egeo. De todos modos, nuestra atención se centrará básicamente en el Próximo Oriente, ya que allí surgió la inmensa mayoría de los adelantos tecnológicos y transformaciones sociopolíticas y religiosas que dieron lugar a la civilización tal cual la concebimos todavía hoy día. En el cuadro 3, al final de este capítulo, se resume de forma esquemática la cronología de algunos de los acontecimientos más relevantes del proceso de desarrollo de la cultura occidental.

A lo largo del período Mesolítico (c. 11000 a 8000 a.C.) se conformaron muchos asentamientos humanos en el Próximo Oriente, especialmente en el Levante, donde se han excavado restos tan tempranos e importantes como los de Abu Hureyra (Eufrates medio, Siria), Mureybet (Djezireh, Siria), Jericó (Jordán, Israel), Ain Mallaha (Alto Jordán, Israel),

o Beidha (Negev, Jordania), entre otros muchos. Las evidencias recogidas en sus fases de poblamiento del natufiense antiguo atestiguan que esas comunidades, desde al menos el X milenio a.C, desarrollaron nuevas tecnologías para moler el grano de los cereales silvestres que recolectaban, y que, hacia el 9000 a.C, comenzaron a cultivar la escanda y cebada silvestres que, unos dos milenios después, darían lugar al trigo y cebada domesticados, eso es manipulados por el hombre para mejorar su rendimiento (siendo la primera aventura de manipulación genética de nuestra historia).

De ese modo, en el IX milenio a.C, comenzó la era agrícola en el Levante, pero también en Mesopotamia —donde por esa misma época se domesticaron las primeras ovejas y, algo después, las cabras— y en Anatolia. En la Europa danubiana y la zona del Egeo, en cambio, la agricultura no penetraría hasta el VII milenio a.C. —o el V, según las regiones— y Egipto debería esperar hasta mediados del VI milenio a.C.

La agricultura supuso un adelanto que permitió controlar e incrementar las posibilidades de supervivencia de cada comunidad al lograr fuentes estables de alimento. Otra consecuencia lógica fue que propició el nacimiento de una forma de vida sedentaria cerca de las tierras que podían explotarse en barbecho por esos primeros agricultores. Se ganó en comodidad y en recursos alimentarios disponibles, y ello provocó el aumento progresivo del número de individuos capaces de sobrevivir en cada asentamiento.

Con la llegada de la agricultura no se dejó de cazar ni de recolectar alimentos silvestres, pero la presión demográfica volvió más escasos estos últimos recursos y obligó a depender cada vez más de las propias cosechas de cereales y leguminosas, así como del ganado doméstico. El esfuerzo necesario para poder alimentar a una comunidad creciente exigió más cultivos y mayor producción, así que los varones, tal como ya dijimos, debieron ir dejando atrás la cómoda existencia que llevaron en la fase horticultora y tuvieron que ponerse a ayudar a las mujeres en las labores de cultivo, aunque, finalmente, forzados por las nuevas condiciones sociales y laborales a las que se llegaría, las reemplazaron por completo tras unos cuatro milenios de vida agrícola.

Algo tan aparentemente anodino como la forma de construcción de las viviendas se constituyó en un elemento decisivo para abandonar el modo de vida aldeano y forzar el camino hacia la cultura de las sociedades urbanas estratificadas y con modos de producción muy especializados. Tal como expuso Charles Redman, basándose en los trabajos de Kent Flannery¹⁷⁵, «la arquitectura de planta rectangular y los asentamientos en aldeas agrupadas se impusieron finalmente sobre los recintos de cabañas circulares como forma predominante de comunidad debido, por lo menos, a dos razones. En primer lugar, las posibilidades de ampliación de la arquitectura rectangular eran mayores, lo cual

¹⁷⁵ Qr.Flannery,K.V.(1972).«The origins of the village as a settlement type in Mesoamerica and the Near East: A comparative study.» En Ucko, P. J., Tringham, R. y Dimbley, G. W. (eds.). (1972). *Man, settlement, and urbanism*. Londres: Duckworth.

posibilitaba en las comunidades agrícolas la adición de nuevas habitaciones, adecuando así las viviendas al tamaño creciente de la familia. A su vez, la organización social homogénea de las aldeas agrupadas con casas rectangulares, y sus ventajas naturales en tiempos de guerra, las hizo muy adecuadas para grandes concentraciones de población.

»En segundo lugar, su organización social facilitó la intensificación de la producción. La vida comunal del recinto de cabañas circulares no habría estimulado el trabajo adicional. Los contenedores de almacenamiento privado, el desarrollo de la propiedad privada de las casas y de la tierra y la tendencia creciente hacia la especialización contribuyeron a incrementar la efectividad de la economía de las aldeas agrícolas. Por este motivo, la aldea con unidades rectangulares resultó ser superior al recinto de cabañas circulares en tres aspectos esenciales: la defensa, el crecimiento demográfico y la producción»¹⁷⁶. A mediados del VII milenio a.C, en el Levante, las casas de planta rectangular ya dominaban las aldeas.

Pero, de hecho, la adopción de la agricultura no conducirá por el mismo camino a todas las zonas geográficas que lo hicieron. La región del Levante, próspera y poderosa durante los primeros milenios agrícolas, vio paralizarse su desarrollo cuando, hacia el 6000 a.C, la sequía que asolaba el sur comenzó a afectar su parte más septentrional y sus zonas costeras. Así, las poblaciones que habían representado el foco de desarrollo socioeconómico más importante de su época acabaron languideciendo durante los milenios siguientes y perdieron su lugar de honor en la carrera hacia la civilización.

Sin embargo, algo más al noroeste, en la Anatolia turca, los habitantes de la meseta y laderas de los montes Tauro iniciaron una vía de progreso importante cuyo ejemplo más destacado –de entre los conocidos hasta hoy– es el asentamiento de Catal Hüyük, situado cerca de la ciudad de Konya, que debió de albergar una población de entre 6.000 y 8.000 personas, una cifra inusual en un tiempo en que las aldeas no solían superar los 200 habitantes. Los niveles investigados –básicamente por James Mellaart, descubridor de las ruinas– abarcan desde el año 6250 al 5400 a.C. y hablan de una comunidad de economía agrícola, con gran presencia de ganado vacuno y ovejas, que desarrolló de manera especializada y destacada el comercio, la producción artesanal y el arte. Un detalle muy significativo es que de las 139 edificaciones que se ha estudiado, no menos de 40 fueron santuarios. A pesar de tanto esplendor, los habitantes de Catal Hüyük no fueron capaces de acabar generando una cultura urbana propiamente dicha y sus logros apenas perduraron un milenio.

«En las comunidades pequeñas –sostiene el catedrático de antropología Charles L. Redman–, la función reguladora se integraba en el sistema de parentesco y de la religión.

¹⁷⁶ Cfr. Redman, Ch. L. (1990). *Op. cit.*, pp. 266-267.

No obstante, los mecanismos de organización que regulan aldeas de 100 o 200 personas no son adecuados para mantener el orden en comunidades de varios miles de individuos. Cuando un sistema, como por ejemplo un asentamiento prehistórico, incrementa su tamaño, la tendencia natural de los mecanismos reguladores consiste en mantener su estructura básica y perfeccionarse para acomodar el flujo de información adicional y ampliar sus límites. Catal Hüyük puede considerarse un ejemplo extremo de esta tendencia. Aquí, los rituales primitivos que habían guiado las actividades de las personas que convivían en una aldea, y contribuido a la creación de lazos entre familias individuales, aumentaron y se perfeccionaron para dar cabida al incremento de sus dimensiones. Para organizar un sistema que había multiplicado por diez su tamaño, los mecanismos de regulación de la organización y del flujo de información tendrían que haberse incrementado en más de diez veces. En este caso, no es sorprendente la extraordinaria atención al ritualismo ni la abundancia de habitaciones con funcionalidad ritual.

»Pueden producirse dos posibles consecuencias ante un crecimiento como el que experimentó Catal Hüyük —prosigue Redman—. La primera tendería hacia un perfeccionamiento de las instituciones organizadoras y de los mecanismos reguladores. Éstos se irían haciendo más complejos a medida que el sistema incrementase su volumen, hasta alcanzar un punto en el que ya no fuera posible una mayor elaboración y el sistema no pudiese integrar a la población y entrara en crisis. La segunda consistiría en el desarrollo de nuevas formas de organización y regulación que en un primer momento complementarían las antiguas y que, más adelante, llegarían a reemplazarlas. En Catal Hüyük, el resultado coincide con la primera alternativa. Este yacimiento fue finalmente abandonado, y sus sucesores, tanto en la llanura de Konya como en otras partes de Anatolia, se instalaron en comunidades más pequeñas, prescindiendo de algunas de las anteriores sofisticaciones económicas. Los sistemas culturales que optaron por la segunda alternativa pudieron mantener un crecimiento y cambios internos mayores, produciendo sistemas estables a una nueva escala de complejidad. Esto fue lo que sucedió en la Baja Mesopotamia y lo que finalmente condujo a la sociedad estatal.»¹⁷⁷

Cabe notar, de paso, que la observación de Redman acerca de la segunda vía para resolver un crecimiento social desmesurado —desarrollar nuevas formas de organización y regulación que complementen las antiguas antes de pasar a reemplazarlas— nos aporta un elemento de juicio muy importante para comprender, dentro de su contexto real, el proceso histórico de desarrollo de la función religiosa —y más concretamente de las instituciones que la controlan— por motivo de necesidades de adaptación a nuevas

¹⁷⁷ *Ibid.*, pp. 239-240.

realidades sociales o, más exactamente, socioeconómicas.

Si el ámbito de lo religioso, como ya vimos y seguiremos comprobando a lo largo de este libro, ha resultado tan crucial para la humanidad, no lo ha sido tanto por la dimensión intangible de la que dice ocuparse como por su cualidad para ser el mecanismo de regulación colectiva más flexible a la hora de justificar cualquier situación social tangible. Pronto descubriremos que cuando, en nuestra línea de *progreso*, la única forma de organización social viable necesitó implantar la explotación y la desigualdad, fueron los templos quienes dirigieron, justificaron y controlaron esa transformación (y se apropiaron del beneficio resultante). La primera función bien documentada de dioses y sacerdotes fue la de controlar la actividad socioeconómica de los humanos. La escritura se inventó para llevar la contabilidad de los templos.

A principios del VI milenio a.C, mientras el Levante sucumbía a la sequía y Anatolia no encontraba un buen camino para mantener su desarrollo, lejos de Catal Hüyük, hacia el sudeste, en el sistema montañoso de los Zagros (Irán), caracterizado por sus muchos valles y llanuras fértiles, sus pobladores dieron un paso decisivo cuando, tras haber pasado muchas generaciones aclimatando plantas cultivables y ganado para tolerar el calor y la aridez de las tierras bajas, emprendieron la colonización agrícola de la Baja Mesopotamia. Ese movimiento migratorio, que debió de verse motivado tanto por la alta densidad demográfica concentrada en las ricas tierras altas como por la disponibilidad de tierras y recursos vírgenes en la región más baja, convirtió a unos simples agricultores –que no poseían sino dos tecnologías agropecuarias innovadoras: la construcción de canales de riego y la manipulación de plantas y animales domésticos mediante la hibridación– en el origen de las famosas y deslumbrantes civilizaciones mesopotámicas.

Tras la ocupación del norte de Mesopotamia apareció una nueva cultura identificada como halafiense (c. 5500-4800 a.C.) que heredó esos territorios ya colonizados y se expandió hacia el oeste y más al norte. Su sistema económico y su tecnología no fueron diferentes del de sus predecesores, pero su bella cerámica pintada y sus edificios de planta circular, presentes en todos los yacimientos del mismo horizonte, indican que protagonizaron un cambio radical en los sistemas de organización social y en las relaciones entre comunidades. Era la primera vez que el Próximo Oriente veía un gran grupo cultural aglutinado alrededor de rasgos identificadores comunes. Algunos expertos afirman que esa unidad se debe a que la organización social pasó de la tribu a la jefatura, obligando así a los dirigentes de cada comunidad a tratar más estrechamente con los de otras y a compartir sus técnicas de producción y estilos decorativos, dando por resultado la unificación con atributos comunes de lo que fueron culturas diferenciadas.

Por otra parte, durante el VI milenio a.C. se afianzaron dos mecanismos de regulación social tan diferentes como dependientes uno del otro: la propiedad privada y la guerra con

finalidad expoliadora. El primero derivó del proceso sedentario emprendido por las sociedades agrarias: el evidente incremento de esfuerzo que suponía edificar viviendas estables, construir herramientas, roturar y preparar campos para el cultivo, almacenar semillas y alimentos, etc., llevó inevitablemente a la noción de propiedad privada. El segundo mecanismo, la guerra, supone un atajo para apropiarse de las reservas ajenas. La agricultura excedentaria, con sus depósitos de alimento y bienes, no pudo sino avivar el instinto saqueador y carroñero al que tanto debemos desde nuestra evolución desde los homínidos.

En las primeras culturas agrarias, todavía igualitarias, los medios de producción y la tierra debieron de ser comunales; pero dentro de comunidades basadas en la agricultura por irrigación y con notable especialización artesanal, en la misma medida en que los colectivos fueron jerarquizándose, dando paso a sociedades estratificadas, se fortaleció la propiedad privada de los recursos productivos como base, precisamente, de la estratificación. Las evidencias arqueológicas procedentes de lugares como Catal Hüyük, o de diferentes yacimientos de Siria e Irak, muestran que a principios del VI milenio a.C. ya existían sellos y marcas que indicaban «propiedad» y/o «autoría». En esa época, tras haber comenzado a extenderse los canales de irrigación por Mesopotamia, es muy probable que se iniciase también la regulación del acceso a la propiedad de las tierras de cultivo (que en su inmensa mayoría acabarían pasando a manos del clero y de las primeras clases altas)¹⁷⁸. La guerra actuó como regulador social desde muy antiguo¹⁷⁹, puesto que ya en la Jericó del VIII milenio a.C. se construyó una gran muralla y un foso excavado en la roca a fin de poder defenderse de los enemigos. Otras muchas y variadas pruebas arqueológicas, como la disposición de las casas en Catal Hüyük (Konya, Turquía, c. 6250-5400 a.C.) —unidas pared con pared, accesibles sólo mediante escaleras desde aberturas en el techo y comunicadas unas con otras a través de terrazas elevadas—, la torre defensiva de Choga Mami (Mandali, Irak, c. 5600-5000 a.C), las murallas y fosos encontrados en Tell es-Sawwan (Tigris medio, Irak, c. 5500 a.C), o las construcciones defensivas de Hacilar (Anatolia occidental, Turquía, c. 5200 a.C), demuestran que todas las comunidades que acumulaban riqueza estaban obligadas a protegerse de la rapiña de sus vecinos. Ello no obstante, la primera prueba arqueológica irrefutable de una guerra organizada data sólo

¹⁷⁸ La cuestión es de lógica, ya que ayer, como hoy, el crecimiento ilimitado y sin coste era imposible. A medida que se incrementó la población en relación a los recursos disponibles se inició la sobreexplotación del suelo —no respetando el tiempo de barbecho, empobreciendo la tierra y bajando su rendimiento— y se debió de caer en una fase caótica y de fuertes tensiones entre cultivadores que, en suma, hizo disminuir la producción global. La única forma de evitar el caos y e: hambre fue limitando el acceso a la tierra —a su propiedad y control no a su cultivo— y regulando técnicas y normas apropiadas para mantener las tierras de labor en el mejor estado posible de producción y para que los agricultores no se estorbaran entre sí. La clave del éxito de esas regulaciones, tal como veremos, residió en nombrar dueños de las tierras y de sus frutos a los dioses, capataces a los sacerdotes, y trabajadores asalariados —la esclavitud llegaría más tarde— al resto de los hombres.

¹⁷⁹ La primera representación conocida de una lucha entre guerreros armados procede de unos grabados del Mesolítico (c. 11000 a 8000 a.C.) hallados en el barranco de Gasulla (Morella la Vella, Castellón, España).

de principios del IV milenio a.C.

Haciendo un rápido resumen panorámico, podemos decir que, en el V milenio a.C, en todo el Próximo Oriente se había consolidado ya la aldea agrícola como la fórmula socioeconómica más eficaz. Con el cultivo controlado de vegetales silvestres y la doma de especies animales salvajes se obtuvo una vía de alimentación relativamente segura que animó a vivir de forma sedentaria, obligó a construir viviendas mejores y permanentes, impulsó innovaciones en las tecnologías orientadas a la explotación, almacenamiento – función básica de los Utensilios de cerámica, el gran descubrimiento– y elaboración de los productos agropecuarios..., en suma, mejoró la calidad de vida grupal y los pequeños asentamientos originales aumentaron su población. Las nuevas técnicas, como ya indicamos, obligaron a los varones a ocupar la posición productiva que fue tradicional de las mujeres y éstas comenzaron a perder su posición dentro del grupo; al asumir la mujer un rol no productivo, se incrementó el dominio social ejercido por el varón y ello repercutió modificando la estructura familiar –que disminuyó y se hizo patriarcal– y forzando la aparición de las primeras elaboraciones míticas acerca de la inferioridad *natural* de las mujeres.

La producción de excedentes agropecuarios dejó de ser una forma de asegurarse la supervivencia y pasó a ser un fin en sí mismo, generando la dinámica del comercio al producirlos con intencionalidad de intercambio. Con el beneficio de esos excedentes se pudo comenzar a mantener especialistas a tiempo completo, eso es sujetos encargados de manufacturar utensilios cada vez más sofisticados y valiosos para la comunidad. El incremento de la complejidad social precisó de nuevas formas de organización y de alianzas, tanto internas como externas (con otras comunidades). La necesidad de estructuras de control social más eficaces conduciría hacia la centralización política y el nacimiento de los estados.

Por otra parte, la actividad agropecuaria, desde su inicio, también comenzó a destruir el equilibrio ecológico natural –muchas de las zonas fértiles y boscosas de entonces se transformaron en desiertos– y fue acabando progresivamente con las culturas cazadoras y recolectoras que quedaban en su área al dejarlas sin posibilidad de recursos. La agricultura fue, sin duda, un gran paso hacia delante, irreversible, que acabó siendo bueno para la humanidad a medio plazo, pero malo para la mujer a corto plazo y pésimo para el planeta a largo plazo.

En todo el apasionante proceso evolutivo que va desde los grupos de cazadores-recolectores del Paleolítico superior hasta los habitantes de las ciudades-estado mesopotámicas, encontramos universalmente un instrumento de regulación social que, si bien fue cambiando en lo formal, nunca se apartó de la función que le dio sentido desde su inicio; nos referimos, claro está, al mecanismo de la religión y la magia, siempre presente

en diversos espacios específicos y contextos rituales, según las culturas.

Mencionamos anteriormente que el aumento demográfico dentro de un colectivo necesita regular su creciente complejidad mediante mecanismos como la religión, que a su vez nació de la necesidad de adquirir un contexto que dotase de coherencia y justificación al universo fenoménico, siempre complejo y extraordinariamente avaro en explicaciones – tal como vimos en el capítulo 3–. Los restos de antiguas aldeas, como Catal Hüyük (Turquía), sugieren que a mediados del VI milenio a.C. el ritualismo religioso todavía se practicaba en grupos igualitarios –quizá bajo la dirección de miembros de casi cualquier familia de la comunidad–, pero a medida que este mecanismo regulador se volvió más imprescindible para mantener el orden colectivo y la sociedad más jerarquizada, el control ritual y dogmático fue pasando a manos de especialistas.

Esos sujetos profesionalizados, tal como ocurrió en los otros campos tecnológicos, para responder a las nuevas necesidades de control social, fueron sofisticando el mecanismo religioso hasta hacerlo incomprendible para los profanos; en esa evolución, esos especialistas no sólo adquirieron un estatus especial –de acceso limitado y con función de poder bien definida– sino que se institucionalizaron y accedieron al control de tanta más riqueza cuanto mayor fuese su eficacia como instrumento regulador, eso es como poder de control social. En aldeas como la de Tell es-Sawwan (Irak), también a mitad del VI milenio a.C, parece que la función ritual y religiosa se había dejado ya en manos de algún pequeño grupo de especialistas. Tras excavar un supuesto templo y los enterramientos hallados bajo él, algunos expertos han creído ver en esos restos un precedente directo de lo que unos dos milenios después sería la cultura y religión sumeria. En cualquier caso, la evidencia indica que en buena parte del Próximo Oriente, a finales del VI milenio a.C, ya se había comenzado a confiar la responsabilidad ritual a las primeras jerarquías religiosas. Desde esa época, lo divino ha permanecido secuestrado por la casta sacerdotal.

La clase sacerdotal llegó a ser tan poderosa que las ciudades-templo fueron el primer paso de la evolución urbana hacia los estados nacionales. Así, por ejemplo, si analizamos el proceso que se siguió en la Baja Mesopotamia, vemos que la fase de colonización de las tierras bajas desembocó en la formación de ciudades-templo (c. 3700 a.C.) que, al incrementarse en ellas el control social por parte de las élites, llevaron hacia la constitución de las ciudades-estado (c. 2900 a.C.) que, a su vez, tras intensificar el militarismo, desembocaron en la formación de estados nacionales (c. 2340 a.C). En Egipto, por poner otro caso, se pasó directamente de las ciudades-templo del período Predinástico al estado nacional unificado (c. 3150 a.C).

En Mesopotamia, tal como ya adelantamos, el proceso de intensificación de la agricultura llevó necesariamente a restringir el acceso a los recursos estratégicos, eso es a las tierras de cultivo irrigables y, en consecuencia, puso las bases para la implantación de una élite

administrativa poderosa que contó entre sus primeros representantes a los funcionarios de los templos. De acuerdo a lo que sostiene el catedrático Charles Redman:

«El crecimiento de centros demográficos estimuló la formación de diferentes instituciones de regulación. La concentración de un gran número de personas en asentamientos nucleares, donde se almacenaban alimentos y herramientas, creaba concentraciones de riqueza en cantidades desconocidas hasta entonces. El hecho de que tan sólo unas pocas familias de estos grandes asentamientos se beneficiaran de esta riqueza acentuaba su concentración. La concentración de riqueza provocó una preocupación por la defensa que llevó a institucionalizar ejércitos profesionales con el propósito de regular y mantener las crecientes divisiones en el seno de la sociedad.

»Otra necesidad creada por la aparición de los grandes asentamientos era la mejora del flujo de información, que exigía reglas formalizadas y una estructura para transmitir datos técnicos concernientes a la economía productiva. Parece que la comunidad del templo asumió estas tareas en las primeras ciudades mesopotámicas, usando dos mecanismos principales, la escritura y el arte normalizado. La tercera consecuencia de los grandes asentamientos fue la aparición de tensiones sociales originadas por las densas concentraciones de población. Es probable que se hicieran necesarios nuevos mecanismos de integración, una regulación más estrecha y la aparición de la judicatura. En las primeras ciudades, estas instituciones estaban administradas por la élite del templo y se reforzaban por medio de sanciones sociales o del cuerpo militar recién creado.

»El potencial agrícola de la llanura mesopotámica y la intensificación de la producción alimentaria mediante la generalización de la irrigación hicieron ventajosa la especialización de la producción. (...) La especialización de las tareas productivas significaba que los trabajadores se convertían exclusivamente en pescadores, pastores o campesinos. Cada trabajador resultaba más eficiente dedicándose a uno de los trabajos a tiempo completo que si las tres tareas tenían que ser llevadas a cabo por una familia. La especialización implicaba la necesidad de medios de intercambio de bienes y, por tanto, la élite del templo organizó un sistema de recaudación y distribución. De esta forma, el templo empleaba a una gran parte de la población del asentamiento en tareas productivas.

»La economía redistributiva incrementó la eficiencia de la producción alimentaria y proporcionaba un poder adicional a la élite administrativa, especialmente a la de la comunidad del templo. Esta condición fue importante para el desarrollo del urbanismo. Un requisito fundamental en una sociedad compleja es que los excedentes alimentarios del segmento productivo de la sociedad deben ser acumulados para mantener a los artesanos, a los comerciantes y a la élite. Un sistema redistributivo permite al administrador fijar la cantidad de alimentos con la que un campesino debe contribuir para obtener a cambio una cierta cantidad de pescado o de carne. De esta forma, la élite del templo pudo haber

estimulado la producción de un excedente por medio del establecimiento de elevadas tasas de contribución. Este control dotaba a los administradores de un arma más contra las disidencias. De este modo, la especialización en la producción alimentaria contribuyó a provocar la necesidad de una élite gestora (...). Aunque la evidencia arqueológica no es concluyente para el V y IV milenios, es probable que el comercio a larga distancia estuviera dirigido por la comunidad del templo, que podía organizar expediciones comerciales a regiones donde se obtenían los bienes deseados.»¹⁸⁰

Parece obvio que el incremento de la población durante el período de El-Obeid (c. 4800-3750 a.C.) conllevó cambios en los mecanismos de integración social, y que gran parte de la nueva estructuración del orden comunitario fue asumida por la jerarquía religiosa de los templos que, en consonancia con la función, ya descrita, de los rituales durante el Paleolítico superior y Neolítico, ofrecía a sus creyentes un modelo de estructura social aceptable —al imponer que la supuesta organización y el tipo de relaciones del mundo de los dioses (ideada *ad hoc* por los sacerdotes) debía ser imitada por los humanos— y un contexto ritualizado apto para dotar de coherencia al universo fenoménico y, al tiempo, suficiente para poder enfrentarse *con garantías* a los *caprichos* de una Naturaleza que hacía pender la supervivencia de un hilo; sin duda no fue por casualidad que las más antiguas divinidades mesopotámicas estuviesen vinculadas a la fertilidad y las fuerzas naturales.

Si comparamos los datos arqueológicos hallados en los templos de Eridu (c. 5300-4300 a.C.) con los procedentes de las impresionantes construcciones religiosas descubiertas en la ciudad de Warka —pertenecientes al período Uruk (c. 3750-3150 a.C.) de la Baja Mesopotamia—, vemos con claridad que mientras la clase sacerdotal de Eridu mantenía un más bien modesto control sobre la colectividad, la jerarquía religiosa de Uruk, por el contrario, ya había adquirido un tremendo poder sobre la sociedad y disponía de grandes recursos y riquezas a su servicio. En alrededor de un milenio, la casta sacerdotal de una misma zona —la distancia entre ambas poblaciones no llega al centenar de kilómetros— alcanzó un inusitado estatus de poder.

Durante la época siguiente —el período Jemdet Nasr (c. 3150-2900 a.C.)— el templo quedó instituido como centro arquitectónico y organizativo de la ciudad y la jerarquía religiosa dirigía las actividades económicas y políticas de la población. En el IV milenio a.C. se consolidaron los principios organizativos básicos de las ciudades mesopotámicas, se puso a punto la escritura cuneiforme —desarrollada en Uruk, entre el 3500 y 3000 a.C.— para llevar la contabilidad de los templos¹⁸¹, y algunas innovaciones tecnológicas como la

¹⁸⁰ Cfr. Redman, Ch. L. (1990). *Op. cit.*, pp. 299-300.

¹⁸¹ De hecho, durante los períodos Uruk, Jemdet Nasr y la primera mitad del dinástico antiguo —eso es desde c. 3750 a 2600 a.C.—, la casi totalidad de las tablillas de barro con signos de escritura fueron utilizadas para registrar las actividades económicas realizadas por la jerarquía religiosa de cada templo. No fue sino a partir del 2500 a.C. cuando la escritura comenzó a usarse también para dejar constancia de hechos históricos, tradiciones orales, Corpus legislativos, comunicaciones de los gobernantes, etcétera.

rueda, el arado, el torno, el bote a vela y otras, aparecidas poco antes, permitieron desarrollar sobremanera las actividades relacionadas con el comercio y la economía redistributiva.

La clase sacerdotal ejerció su poder para controlar a la sociedad a través de las creencias religiosas y del dominio de la economía. Si nos fijamos en el contenido de los dogmas religiosos del III milenio a.C, veremos con qué habilidad supieron elaborar contextos divinos a la altura de sus necesidades mundanas como principales gobernantes y empresarios que eran.

La religión sumeria presentaba el orden social como consecuencia de leyes inalterables promulgadas por los dioses y que, por supuesto, eliminaban la libertad individual; declaraban como propiedad divina los templos –lugar de residencia del dios o diosa titular–, ciudades, campos de cultivo, tecnología productiva, cosechas y rebaños, etc.; relegaban a los humanos al mero papel de mano de obra a su servicio, y designaban a la jerarquía religiosa del templo, encabezada por un *En* –eso es «el esposo humano de la diosa de la ciudad»–, como única encargada de transmitir la voluntad divina para gobernar los asuntos humanos y administrar los bienes materiales.

Esta estructura dogmática totalitaria, con ligeras variantes –originadas, básicamente, en límites impuestos por los poderes civiles–, será norma en todos los grandes sistemas religiosos de la Antigüedad, conformará la base cultural y cultural representada por el *Antiguo Testamento*¹⁸² y, en nuestro contexto, sobrevivirá hasta la época moderna enquistada dentro de la Iglesia católica.

Pero durante el IV milenio a.C. no sólo se enriqueció la jerarquía religiosa; los hallazgos arqueológicos del período Uruk han documentado la existencia de familias o grupos ajenos al templo que acumularon riqueza –el poder seguía estando fundamentalmente en manos del clero– mediante la organización y el control de explotaciones agropecuarias y actividades comerciales. A partir de la dinámica social impuesta por las necesidades productivas y de estatus de esos primeros ricos –miembros del templo o no– fue conformándose un proceso de estratificación social que culminó en el III milenio a.C. con unas reglas que todavía perduran en todas las sociedades actuales. De hecho, bajo el dominio de las ciudades-templo se forjaron los elementos básicos sobre los que se construyó la civilización urbana.

Según los expertos, en la Baja Mesopotamia, las comunidades, organizadas muy

¹⁸² Esta influencia no sólo se aprecia en la estructura cultural que adoptará el judeocristianismo y otras grandes religiones caracterizadas por la presencia de un clero profesional especialmente dedicado a la construcción de templos y a la administración de su patrimonio. Cuando Abraham y los suyos abandonaron la ciudad caldea de Ur (c.1728-1686 a.C.) también se llevaron con ellos los mitos religiosos mesopotámicos más importantes. Así, relatos bíblicos tan fundamentales como el de la creación o el del diluvio universal fueron copiados de la tradición sumeria; y el propio modelo de dios bíblico, Yahvé, reproduce el patrón del dios varón que entonces imperaba en Mesopotamia. Por otra parte, la doctrina de comportamiento y los conceptos de orden y justicia elaborados por la religión sumeria influyeron de forma decisiva en los textos legislativos de todas las grandes religiones posteriores.

probablemente en torno a jefaturas, se transformaron en sociedades estratificadas y estatales durante el IV y III milenio a.C. A medida que el proceso de estratificación fue avanzando, no sólo se formaron clases sociales –situándose en compartimientos cada vez más estancos unas respecto de otras–, sino que fue asomando una nueva categoría jerárquica llamada a grandes empresas en el futuro, nos referimos al surgimiento de la realeza, un fenómeno que despuntó hacia el año 3100 a.C. y que, unos dos siglos después, acabó transformando las ciudades-templo en ciudades-estado bajo el mando de un poder secular.

La necesidad de defender la riqueza almacenada en manos del clero y de las familias ricas había hecho surgir ejércitos regulares en las principales ciudades y, claro está, los comandantes de esas milicias también lograron hacer fortuna y estuvieron en condiciones de aspirar a ejercer una parcela de poder más o menos notable con el respaldo de la fuerza. En tiempos tan agitados, con incursiones de saqueo a la orden del día, quien controlase el ejército podía adquirir responsabilidad de gobierno, al menos temporal, en su ciudad. Los primeros componentes de la realeza mesopotámica debieron salir de generales fuertes que juzgaron oportuno retener para sí el poder que les habían delegado en ocasión de la defensa de su comunidad, pero tendrían que esperar hasta el 2500 a.C. para lograr instituir una monarquía hereditaria.

En la época que revisamos, los templos seguían teniendo una gran influencia y acumulaban aún todos o gran parte de los resortes de poder de su ciudad; esa situación puede verse con claridad en ejemplos como el impresionante y amurallado Templo Oval de Khafaje (del dinástico antiguo, *c.* 2850-2340 a.C.) –o en su igual de El Obeid, de la misma época–, que contaban con talleres, almacenes, residencias, oficinas, etc., además, claro está, del templo y santuario propiamente dichos. Pero, sin embargo, el hecho de que en ciudades tan importantes como Kish, Eridu o Mari, durante ese mismo período, se construyesen también palacios capaces de rivalizar con el esplendor y la magnificencia de los templos, supone una prueba inequívoca de la presencia de un poder secular, independiente del templo y, quizá, superior a él (por estar respaldado en el ejército).

No cabe duda de que ambos estamentos, clero y realeza, acabaron enfrentándose para dirimir su fuerza, pero, dado que no hay evidencias de guerras internas, el trasvase y reparto del poder dentro de las ciudades tuvo lugar a través de mecanismos sociales más sutiles. La lucha incruenta –¿lo fue?– entre la élite religiosa y la secular, con el fin de asumir el máximo control en cada ciudad, pudo llevar, según lo ve Charles Redman, a extremos como los documentados por el cementerio real de Ur y varios enterramientos de Kish, todos ellos del dinástico antiguo, en los que el titular de la tumba estaba flanqueado por un riquísimo ajuar y por un gran número de siervos sacrificados para acompañarle en su

viaje al *más allá*.

«Durante la primera mitad del período dinástico antiguo —razona Redman—, al igual que durante el período precedente de Jemdet Nasr, la élite del templo parece haber ostentado casi todo el poder de la ciudad primitiva. No obstante, durante la segunda mitad, se construyeron impresionantes estructuras palaciegas atribuidas a una élite secular emergente. La evidencia arquitectónica en combinación con el registro escrito indican que el poder cambió de manos, del templo al palacio. Y precisamente cuando este cambio estaba teniendo lugar, es decir, cuando las élites religiosa y secular competían por el poder, aparecieron los elaborados enterramientos de Ur.

»Los "bienes" funerarios (humanos, animales y artefactos) eran diferentes formas de riqueza. Una gran parte de las riquezas de una persona eran enterradas con el cuerpo, quizá para su uso en el Más Allá, aunque existiesen pocas razones que forzasen a los herederos a enterrar esta riqueza en lugar de retenerla. Sin embargo, gracias a la etnografía conocemos varias sociedades con costumbres de destrucción ritual de grandes cantidades de bienes. En tales casos, la destrucción de la riqueza a menudo se realiza a fin de que los supervivientes mantengan su estatus en la sociedad. Aquellos que destruyen riquezas reciben a cambio un reconocimiento implícito. Algo similar podría haber ocurrido en Ur. Cuando un gobernante de la ciudad moría, la posición de autoridad debía transferirse; podría haber existido la costumbre de que el nuevo gobernante (hereditario o no) tomara las riendas de la autoridad renunciando a la riqueza del anterior gobernante. El significado subyacente de esta costumbre pudo no haber sido comprendido explícitamente por sus practicantes, pero, de hecho, las prácticas primitivas de perder bienes para mantener la posición de estatus formarían parte de los ritos religiosos habituales. »La especial significación de los enterramientos reales —prosigue Redman— estribaría en la posibilidad de que estas opulentas sepulturas constituyeran uno de los instrumentos para el ascenso del poder secular. Los reyes fueron lo suficientemente poderosos como para acumular grandes cantidades de riqueza durante sus reinados, pero la institución no era tan poderosa como para mantenerse por sí misma. Los rituales todavía eran necesarios para preservar la autoridad del rey en los períodos de sucesión. Cuando la posición del soberano se fue estabilizando a lo largo de la segunda mitad del período dinástico antiguo, dejó de requerirse esta dispendiosa forma de reafirmación ritual. Los últimos reyes del período dinástico antiguo y los de la posterior dinastía acadia probablemente decidieron que existían mejores formas de utilizar la riqueza humana y material.

»Este corto período de realización de sacrificios humanos muestra también el poder y la riqueza de la nueva clase dirigente, y lo que podía llegar a hacer para conservar el poder. Lo que había empezado siendo una práctica a pequeña escala —la ofrenda ritual de

riqueza a cambio del reconocimiento del estatus— llegó a adquirir una gran importancia. La sucesión real parecía estar asegurada, pero a un elevado coste humano y económico.»¹⁸³ En seis milenios, el mundo de entonces se había vuelto irreconocible. Las sociedades preagrícolas fueron igualitarias, pero las urbanas se fundamentaron en una gran especialización del trabajo y en un desigual reparto de la riqueza y de los recursos, estrategia que, a su vez, se basó en la acumulación de excedentes que se destinaron a financiar labores especializadas —mantener artesanos—, comerciar con objetos de lujo —aptos para generar estatus social— y, sobre todo, convertirse en la fuente de recursos de las clases más poderosas, de quienes gestionaban pero no producían.

Sin embargo, nada de ello hubiese sido posible sin una autoridad centralizada y capaz de convencer —o forzar— a los campesinos para producir la mayor cantidad posible de excedentes, y de dirigir, supervisar y facilitar la acumulación de esos bienes. Como requisito previo debieron modificarse las tradicionales normas de reparto comunitarias a fin de evitar las pautas de redistribución igualitarias y, por el contrario, obligar a los productores a entregar buena parte de lo que obtenían en concepto de *impuestos*.

Todo este proceso fue impulsado y realizado por la jerarquía religiosa mediante la formulación de sistemas de creencias específicos que alentaban o prohibían lo que más les convenía, que fijaron la obligación de trabajar «para Dios» —idea central de muchas religiones hasta el día de hoy—, pero dejando en manos del clero la tarea de redistribuir lo acumulado de forma asimétrica, eso es quedándose con la mayor parte de la producción y usándola para pagar a artesanos y comerciantes que trabajaron al servicio y en beneficio del templo. De esa manera se creó la riqueza que acabaría institucionalizando las diferencias de clases, una estructura que ahora sabemos que es la base de cualquier sociedad compleja perdurable.

Cuando, finalmente, los templos perdieron parte de su poder totalitario sobre las ciudades, siguieron guardando para sí un reducto de poder, simbólico —aunque bien tangible—, que heredaron todas las grandes religiones posteriores: la jerarquía del templo, escudada en su diosa o dios titular, fue la encargada de proveer de legitimación mítica al sistema social y a los gobernantes seculares de cada ciudad, ya que éstos, aunque le quitaron el cetro al clero, tuvieron que asumir quedar *cautivos* de la divinidad —de la controlada por el templo más poderoso del lugar— para poder justificar su autoridad y legitimar sus decretos de gobierno ante el pueblo¹⁸⁴.

¹⁸³ Cfr. Redman, Ch. L. (1990). *Op. cit.*, pp. 380-381.

¹⁸⁴ En tan tempranas fechas ya se había inventado lo fundamental de la mentalidad comercial actual, la marca y la franquicia. El nombre de la divinidad suponía una marca de reconocido prestigio que movía al pueblo a consumir todos los productos bajo su denominación; aprovechándose de ello, los detentadores de la marca (el templo) concedían franquicias, a cambio de un buen precio, para su explotación económica por parte de gobernantes que no hubiesen pasado de simples tenderos con posibles sin el aval que les permitió implantarse en un mercado aún virgen pero, sobre todo, ignorante respecto al precio que debería pagar realmente en el futuro por haber aceptado la monarquía.

Así, en la Baja Mesopotamia del 2500 a.C, el gobernante de cada ciudad-estado, merced a un *contrato* firmado con el dios de su ciudad, tenía el derecho exclusivo para promulgar leyes y hacerlas cumplir, comandar el ejército, administrar los bienes del templo principal, etc. En algunos casos, ciudades-templo que tuvieron un peso decisivo, como Nippur, sede del dios Enlil, mantuvieron el privilegio de conferir el título de realeza a los gobernantes de diferentes ciudades-estado mesopotámicas.

A finales del III milenio a.C, el poder secular no sólo dominaba al religioso sino que comenzó a jugar con sus mismas cartas. El rey acadio Naram-Sin (c. 2260-2223 a.C), nieto de Sargón, el fundador del estado acadio, se nombró a sí mismo «Dios de Acad», un título que demuestra que ya había logrado poner bajo su control a la jerarquía religiosa y a muchas de las parcelas de autoridad que ésta había desempeñado (y que volvería a lograr en épocas posteriores). Gobernantes de la tercera dinastía de Ur, como Shulgi (c. 2093-2046 a.C), hijo de Ur-Nammu, asumieron para sí el título de un dios protector menor y levantaron santuarios para el culto al rey, centro de la teocracia nacional.

La aventura iniciada con la agricultura condujo, en todas las áreas geográficas, hasta la civilización urbana estratificada y la realeza, imponiendo una transformación tan enorme de la estructura social que no pudo dejar de afectar con parecida intensidad a la organización de los panteones religiosos. Así, uno de los más antiguos listados de dioses de la teología sumeria, el de Abu Sala-bikh (c. 2550 a.C), demuestra que en esa época, siguiendo el modelo de la nueva sociedad de clases y justo cuando se estaba acabando de fijar el predominio de la monarquía hereditaria (c. 2500 a.C), el panteón de dioses ya había sido dispuesto según un orden jerárquico.

Estudiar la relación de los pueblos mesopotámicos con sus divinidades no resulta nada fácil si tenemos en cuenta que creyeron en unos 3.600 dioses y diosas diferentes. Tras la etapa común y generalizada de culto único a la Diosa, cada región o, mejor dicho, cada ciudad, desarrolló las deidades que más se ajustaron a sus necesidades socioeconómicas; en aquellas de actividad agrícola –como Eridu–, que dependían del agua de regadío, idearon dioses ctónicos, con función paterna y materna al mismo tiempo, vinculados al agua; en las zonas de estepa, dedicadas básicamente a la ganadería y la caza y dependientes, por tanto, de la lluvia que hacía crecer los pastos –como Uruk o Nippur–, se decantaron por dioses cósmicos encabezados por una pareja de ellos, representantes del principio masculino y femenino, polos complementarios de la fertilidad. Las relaciones entre las diferentes comunidades acabó dando lugar a teologías sincréticas entre ambos tipos de divinidades.

Tal como indica el profesor de Historia Antigua Federico Lara Peinado, «puesto que en la tierra no todos los seres humanos eran iguales, tampoco podían serlo los dioses. Se ideó así un panteón formado por diferentes clases de divinidades, diferenciadas por sus

capacidades creadoras o no creadoras. Lógicamente, los que controlaban los cuatro elementos básicos (cielo, tierra, agua y atmósfera) fueron los que encabezaron la lista de los *grandes dioses*, evaluados en cincuenta, siendo los que en virtud de la palabra (*inim*) – doctrina esta que se transmitió a otras religiones– desarrollaron sus capacidades creadoras»¹⁸⁵. Las cuatro deidades sumerias más importantes fueron las cósmicas An, dios del cielo; Enlil, dios del aire; Enki, dios del agua; y Ninkhursag, diosa de la tierra.

En la *Epopéya de la Creación* o *Enuma elish*, redactada en lengua acadia hacia el año 1750 a.C., se recogió la mitología dominante en la época y puede observarse ya con claridad cómo se proclamó la supremacía del dios varón guerrero Marduk, tras haber vencido a la Gran Diosa –presentada como malvada y peligrosa para dioses y humanos– e imponerse al resto de deidades gracias a su valor. A partir de esos días, la estructura y el comportamiento de los dioses imitó absolutamente el modelo psicosocial de la monarquía imperante, que en definitiva era el de sus guionistas.

Según el *Enuma elish*, la pareja primigenia, formada por la diosa Tiamat –el agua salada– y su consorte Apsu –el agua dulce sobre la que flota la tierra– engendraron una serie de dioses –como la primera tríada formada por An o Anu, Enlil y Enki– que permanecieron dentro del seno de la Diosa; pero cuando comenzaron a luchar para alcanzar la supremacía, Apsu, a quien tanto alboroto le impedía reposar, decidió matarlos a todos. Sin embargo, los hijos de la Diosa se enteraron de su destino y el dios Ea (o Enki) –la sabiduría terrenal, engendrado por An– empleó conjuros para dormir a Apsu, le mató y le reemplazó, convirtiéndose así en un dios de las aguas (atribución de la Diosa desde la prehistoria). Tiamat, para vengarse, engendró una carnada de dragones y los envió contra Ea, pero Marduk –hijo de Ea, engendrado por su esposa Damkina–, hirió en el vientre a Tiamat y le partió el útero con el fin de emplear su cuerpo desmembrado para volver a organizar el mundo que la Diosa había creado en un principio. La cosmovisión androcéntrica se había impuesto ya plenamente en el mundo de los humanos y en el de los dioses.

En Egipto la evolución socioeconómica, política y teológica fue más o menos equivalente a la mesopotámica a pesar de las notables diferencias formales, entre ambas culturas y sus panteones religiosos. Aunque durante el IV milenio a.C. las diosas aún tenían un gran poder en el seno de las creencias egipcias –posición que ni estando sometidas a las deidades masculinas llegarán a perder jamás del todo–, el predominio de los dioses varones en las nuevas mitologías comenzó a hacerse patente y, tan pronto como apareció la monarquía (c. 3200 a.C), el rey se presentó como intermediario entre los dioses y los hombres.

¹⁸⁵ Cfr. Lara Peinado, F. (1989). *La civilización sumeria*. Madrid: Historia 16, p. 167.

Este dominio masculino, sin embargo, no pareció entrar en contradicción con la creencia fundamental de la concepción egipcia del mundo que postulaba que dioses, reyes y hombres vivían gracias a la diosa Maat, representada como una mujer con una pluma sobre la cabeza o bajo la forma de serpiente, en clara alusión a su pasado como Diosa Pájaro y Diosa Serpiente, la omnímoda y omnipotente divinidad única prehistórica que, ahora, había quedado atrapada y desfigurada bajo la función de concepto teológico¹⁸⁶ al servicio de una cosmología androcéntrica.

En Europa, la introducción de la agricultura había sido muy desigual¹⁸⁷ y, en consecuencia, el ritmo de transformación de sus sociedades tampoco corrió parejo, aunque también es cierto que buena parte del continente prosperó dentro de una misma línea de desarrollo y de creencias religiosas hasta que, de modo progresivo, durante un período que va desde finales del V milenio a.C. a principios del III milenio a.C., se instauró un cambio radical y generalizado como resultado de la presión ejercida por una cultura en expansión que presentaba valores y modelos diametralmente opuestos a los que imperaron en la Europa de la Diosa.

Para Marija Gimbutas, «mientras las culturas europeas continuaban una existencia pacífica y alcanzaban niveles de auténtico florecimiento y sofisticación en el arte y la arquitectura durante el quinto milenio a.C., en la cuenca del Volga, al sur de Rusia, surgía una cultura neolítica muy diferente, con el caballo domesticado y armas letales, que después de mediados del quinto milenio aparece incluso al oeste del mar Negro. Esta nueva fuerza cambió inevitablemente el curso de la Prehistoria europea. Yo la denomino la cultura "Kurgan" (*kurgan* significa túmulo) porque en ella los muertos eran enterrados bajo túmulos circulares que cubrían las construcciones funerarias de los varones importantes.

»Las características básicas de la cultura Kurgan se remontan a los milenios VII y VI a.C. en la cuenca media y baja del Volga: patriarcado, patrilinealidad, agricultura a pequeña escala y avanzado dominio de los animales (que incluye la domesticación del caballo no más tarde del sexto milenio), el prominente lugar del caballo en el culto y, de gran importancia, el armamento — arco, flechas, lanza y daga —. Estas características coinciden con las que se han observado en lo indoeuropeo a través de estudios lingüísticos y de mitología comparada. Por el contrario, están en completa oposición con la sedentaria y

¹⁸⁶ Para los egipcios, el concepto de Maat representaba el principio del mundo estructurado, es decir, el orden y el equilibrio, los valores éticos y la justicia, la cultura y la fuerza creadora. Era el polo opuesto a todo lo que fuese desordenado y salvaje, destructivo e injusto aunque poderoso. La principal tarea de todo rey era garantizar la Maat y con ello conservar no sólo el Estado egipcio sino el mundo. La diosa Maat era la personificación de este principio y se la consideró la esposa o hija del dios Sol. [Cfr. Schulz, R., Seidel, M. y otros (1997). *Egipto, el mundo de los faraones*. Colonia: Kónemann, p. 522.]

¹⁸⁷ Se difundió con relativa rapidez por el sudeste y centro de Europa (entre c. 7000 a 5400 a.C.) y por toda la franja costera mediterránea de España, Francia e Italia y el litoral atlántico de Portugal (entre c. 6500 a 5200 a.C.), pero su implantación en el resto del continente no comenzó hasta mucho después (entre c. 5300 a 5000 a.C.).

pacífica cultura *gylánica* de la Vieja Europa¹⁸⁸, con una agricultura desarrollada y una gran tradición arquitectónica, escultórica y cerámica.

»Las repetidas perturbaciones e incursiones del pueblo Kurgan (al que yo veo como proto-indoeuropeo) pusieron fin a la cultura de la Vieja Europa, aproximadamente entre el 4300 y 2800 a.C, cambiándola de *gylánica* a androcática, y de matrilineal a patrilineal. Las regiones del Egeo y del Mediterráneo, así como la Europa occidental, escaparon al proceso durante más largo tiempo; allí, especialmente en islas como Thera, Creta, Malta y Cerdeña, la cultura de la Vieja Europa floreció en una civilización envidiablemente pacífica y creativa hasta 1500 a.C, unos 1.000-1.500 años después de que la Europa central hubiera sido profundamente transformada. A pesar de todo, la religión de la Diosa y sus símbolos sobrevivieron como sustrato cultural en diversas zonas».¹⁸⁹

Respecto a la Europa occidental neolítica —de la que ya tratamos algunos aspectos en el capítulo 4— no se conocen con precisión los motivos que acabaron con su arraigada tradición megalítica, pero parece que la crisis se debió a un conjunto de causas coincidentes, entre las que destacan una probable conmoción religiosa que debió de desempeñar un papel preponderante en los cambios sociales acontecidos en todo el continente a mediados del III milenio a.C. y la introducción de innovaciones como la rueda, el carro y el caballo como animal de montura. El motor del cambio de tradiciones fue la aparición de las denominadas «culturas del hacha de combate», antaño identificadas con parte de las migraciones indoeuropeas pero que hoy se las considera originadas en las propias sociedades megalíticas que desplazaron definitivamente hacia el año 2800 a.C (y que serían las avanzadillas más occidentales de lo que Gimbutas denominó «cultura Kurgan»). Tras la implantación del uso de los metales, las sociedades europeas unificaron en buena medida su cultura, se impuso un mismo sistema religioso y se instauró la propiedad privada y las viviendas familiares frente a la propiedad y viviendas comunales de las épocas anteriores.

Con el establecimiento de la sociedad compleja en el Próximo Oriente y en Europa, el papel y la función social de la mujer y de la Diosa fueron degradados sin compasión. En los dos próximos capítulos veremos, primero, el proceso de subordinación y marginación que sufrió la mujer a manos y en beneficio del varón y, después, la suplantación de la Diosa ancestral, en sus diversas manifestaciones, por dioses masculinos.

¹⁸⁸ La definición de los conceptos «*gylanía*» y «Vieja Europa» aparecen en las notas a pie de página números 152 y 151, respectivamente.

¹⁸⁹ Cfr. Gimbutas, M. (1996). *Op. cit.*, Introducción, p. xx.

CUADRO 3

Acontecimientos importantes en el proceso de desarrollo socioeconómico que puso las bases de la civilización occidental (c. 10000-500 a.C.)

AÑO a.C.	EGIPTO	LEVANTE: ISRAEL, JORDANIA, LIBIA, SIRIA (O)	MESOPOTAMIA: IRÁN, IRAK, SIRIA (E), TURQUÍA (SE)	ANATOLIA: TURQUÍA	EUROPA DANUBIANA	ZONA DEL MAR EGEO
10000		Nuevas tecnologías para moler grano.	Nuevas tecnologías para moler grano.			
9000		Agricultura.	Agricultura. Oveja domesticada.	Agricultura.		
8500		Asentamientos agrícolas.	Sistema de fichas de contabilidad. Cabra domesticada.	Asentamientos agrícolas.		
8000		Adobe en serie. Aldeas fortificadas.	Asentamientos agrícolas y ganaderos.			
7500			Aldeas. Cerdo domesticado. Ovejas y cabras domésticas.			
7000		Cerámica cocida Casas de planta rectangular. Ovejas y cabras domésticas.	Cerámica cocida. Cebada domesticada.	Aldeas. Cerámica cocida. Cerdo domesticado.	Bóvidos domésticos.	
6500			Extensión uso cerámica. Adobe (construcción). Telar y tejido.	Bóvidos domésticos.	Agricultura en sudeste europeo. Cerámica cocida. Aldeas.	Agricultura.

6300				Metalurgia cobre.		
6100			Canales de irrigación.			
6000	Bóvidos domésticos.		Propiedad privada. Graneros.	Tejido.		
5500	Agricultura. Ovejas, cabras y cerdos domésticos.		Redes de irrigación.			
5300	Cerámica cocida.			Aldeas fortificadas.	Agricultura en Europa central y occidental.	
5000	Aldeas.		Templos.			
4800			Gobierno teocrático.			
4500			Metalurgia cobre.			
4000	Metalurgia cobre. Vela para navegar.		Rueda. Arado. Vela para navegar. Torno alfarero. Industria lana. Asno domesticado.		Metalurgia cobre.	Metalurgia cobre.
3800			Grandes templos.			
3700		Vela para navegar.	Civilización urbana. Ciudades templo.			
3500			Escritura pictográfica.		Arado	
3300	Clase acomodada. Ciudades fortificadas. Escritura jeroglífica.		Caballo domesticado			
3200	Monarquía.					
3100	Unificación política.		Realeza (gobierno secular) Estratificación social. Industria			

			manufacturera.			
3000	Extensión escritura. Burocracia. Asno doméstico.		Metalurgia bronce.			
2900			Escritura cuneiforme. Ciudades-estado.			
2800	Calendario solar.		Sociedad estratificada.			
2700	Pirámide escalonada. Avicultura. .		Industria textil. Esclavas para hilar.			
2600	Monarquía divinizada.		Camello domesticado.			
2500	Grandes templos de Ra.		Predominio monarquía (se hace hereditaria). Monopolio real del ejército.	Realeza.		
2400			Reformas administrativas de Urukagina.			
2300			Invasión semita. Estado acadio. Monarquía divinizada.		Metalurgia bronce.	
2100			Zigurat escalonado.			
2000	Ejército de mercenarios.		Carro y caballo para uso militar.	Ciudades-estado. Invasión hitita.		Metalurgia bronce. Civilización minoica.
1700	Carro y caballo para uso militar.		Código de Hammurabi.			Civilización micénica.
1600	Ejército con poder político.		Vidrio.			

1500		Alfabeto fonético. Avicultura.				Dominio micénico. Escritura lineal B.
1400			Metalurgia hierro			
1300	Éxodo hebreo.			Asentamiento hebreo.		
1000		Metalurgia hierro.				Metalurgia hierro.
900		Alfabeto fenicio.				
800					Metalurgia hierro.	Alfabeto
700	Metalurgia hierro			Moneda.		
500						Literatura. Moneda. Arquitectura clásica.

Los cambios económicos y sociopolíticos como motor de la sumisión de la mujer al varón (c. 4000 a 1000 a.C.)

Muchos expertos actuales atribuyen a las mujeres descubrimientos tales como el control del fuego, o les conceden la mayor parte del protagonismo en la conformación de las estructuras de comunicación social y de la expresión verbal. Evidencias arqueológicas presentan también a las mujeres como inventoras de los adelantos más notables de la prehistoria: utensilios de piedra, procesos culinarios, horticultura/agricultura, domesticación de algunos animales, sistemas de almacenaje –entre los que destacan las vasijas de cerámica– y de procesamiento de alimentos, prácticas curativas (uso de hierbas y otras), rituales religiosos, tejido, y un largo etcétera al que quizá cabría añadir méritos tan dispares como los de haber sido las primeras en hacer observaciones astronómicas o en elaborar poemas. Tantos milenios de gloria, sin embargo, tenían los días contados.

En las comunidades horticultoras, las mujeres llevaban una vida activa como productoras y debían tener, necesariamente, una amplia libertad para desplazarse y mantener relaciones sociales de todo tipo. Pero en las sociedades agrícolas, por el contrario, la actividad de las mujeres quedó básicamente restringida al ámbito del hogar, con lo que no sólo se redujeron sus posibilidades de interrelación social sino también las de aprendizaje de las nuevas áreas que serían fundamentales en esa sociedad. La mujer fue relegada a tener que aprender, lo estrictamente necesario para mantener una vivienda –y para ser transmisora de esos conocimientos a sus hijas–, pero se le impidió ejercitarse en casi todo lo que podía ser útil para sobrevivir y/o adquirir estatus fuera del domicilio familiar.

Una vez apartada la mujer de los conocimientos sociales básicos –reservados al varón– y mantenida fuera de la producción y gestión de la cultura y la religión (en su momento también sería excluida del acceso a la escritura), la segregación resultante hizo necesario elaborar una serie de tabúes sobre la mujer que, pretendiendo justificar su estado, la aislaron todavía más. La mujer pasó a depender, hasta para su propia supervivencia, del varón, primero del padre y luego de su marido, y acabó convirtiéndose en un bien comercial –el «ama de casa como Dios manda» ha sido un valor de intercambio matrimonial hasta hace escasos años en nuestra cultura y lo sigue siendo en muchas otras– y en un ser forzado a caminar por la senda de la inmadurez social y la inferioridad en todos los aspectos.

No obstante, tal como hemos insinuado en diferentes ocasiones, en el proceso de sumisión de la mujer al varón no cabe buscar ninguna conspiración de éste, ya que el lamentable resultado de la discriminación sexual se debió, fundamentalmente, a una cuestión de

eficacia en la producción de alimentos: cuando el cultivo intensivo – por el incremento de la población – requirió más extensión y fuerza, tuvo que comenzar a practicarse en terrenos alejados del hogar y debió emplearse mucho tiempo para mantener en buen estado los sistemas de riego y otras estructuras; en esas circunstancias, sólo el varón, dotado de más fuerza física y capaz de desligarse de la actividad reproductiva y de crianza, pudo hacerse cargo de las tareas de supervivencia. El varón se convirtió en el proveedor que nunca había sido antes y la mujer quedó atada a su función como reproductora y encargada de las tareas del hogar, actividades que fueron perdiendo prestigio en la misma medida en que comenzaron a valorarse los excedentes productivos que originarían nuestra civilización.

A este respecto, coincidimos plenamente con las respuestas que las antropólogas M. Kay Martin y Barbara Voorhies se dan a sus propios planteamientos: «¿Por qué adoptaron las mujeres esta posición social tan secundaria? ¿Cómo llegó a producirse esta situación? ¿Fue la usurpación de las tareas del cultivo por parte de los varones lo que hizo en cierto modo inevitable esta yuxtaposición, o trataron los varones de aprovechar la oportunidad que se les ofrecía de limitar los horizontes sociales de la mujer? Una vez más debemos desestimar toda teoría conspiratoria de la evolución cultural.

»Probablemente puede afirmarse con seguridad que en diversas partes del mundo la transición a la agricultura condujo a divisiones del trabajo similares y a la creación de los mismos estereotipos sexuales. Todas las culturas envuelven las instituciones que fomentan su adaptación en una complicada mitología. En el caso de las conductas sexuales, el papel de productor adoptado ahora por los varones se vio acompañado por una serie interminable de estereotipos favorables y positivos que subrayaban su adecuación física, intelectual y emotiva para desempeñar las actividades de fuera del hogar. Las mujeres, aunque sea muy reciente su abandono de las tareas del cultivo, son rápidamente definidas en los nuevos mitos como el sexo más adecuado para las tareas inferiores repetitivas y no creadoras típicas de la rutina doméstica. En los nuevos mitos se subrayan sus aptitudes fisiológicas para la reproducción y el cuidado de los niños y este campo se convierte en la principal vía para la autorrealización social.

»El alejamiento físico y socioeconómico de las mujeres respecto de los principales sistemas institucionales de estas culturas suele ir acompañado de una inclinación ideológica que subraya su *incapacidad para* hacer frente a esas actividades, sea física o intelectualmente, así como su supuesta necesidad de ser supervisadas y protegidas en todo momento por los varones. La dependencia de las mujeres es un tema repetido en la religión, la moral y la legislación de las sociedades agrícolas, y es muy persistente, ya que puede encontrarse

incluso en las sociedades que ya han pasado por la revolución industrial.»¹⁹⁰ Entre los cambios sociales forzados progresivamente por el desarrollo de la nueva cultura agrícola se dieron dos, de crucial importancia, que afectaron a la definición de clase y género del varón y de la mujer, eso es a su estatus social, y al tamaño y estructura del núcleo familiar. Respecto al estatus, el papel que comenzó a desempeñar el varón como base de la actividad productiva agrícola llevó a que su posición social —en el transcurso del proceso que originaría la sociedad estratificada— acabase fraguándose en función de la mayor o menor cantidad de medios de producción —tierras, agua y mano de obra— y de bienes —productos agropecuarios, objetos suntuarios y, a la postre, mujeres, esclavas e hijos— acumulados en propiedad. Paralelamente, la posición social de la mujer, relegada al entorno del hogar, acabó siendo fijada a través de sus relaciones sexuales, en particular por las mantenidas en exclusiva a favor de un varón de una u otra clase social.

La estructura familiar se vio igualmente afectada por la actividad agrícola, cumpliendo la norma según la cual a medida que crece la productividad de un colectivo disminuye el tamaño y complejidad de las unidades de producción y consumo basadas en el parentesco. Así, mientras fórmulas familiares como la poligamia pudieron suponer una ventaja para los varones de las sociedades recolectoras y horticultoras —en las que eran las mujeres y los hijos menores quienes hacían la mayor parte del trabajo productivo—, para los agricultores, por el contrario, dado que lo fundamental de la actividad productiva recaía en el varón, representó una carga insostenible (excepto para los ricos, claro está).

Con la agricultura, por tanto, desapareció la poligamia y se redujo la estructura familiar, adoptando la forma de monogamia nuclear —un tipo de organización adaptativa que, sin duda, se vio también muy potenciada por la vida protourbana y urbana que adoptaron las comunidades agrícolas—; por otra parte, tal como ya adelantamos en el capítulo 5, se pasó de sistemas matrilineales y matrilocales a otros patrilineales y patrilocales, culminando finalmente en la familia y sociedad patriarcal, ferozmente monógama y restrictiva para las mujeres aunque los varones pudiesen tener un número indefinido de concubinas en su hogar familiar.

A pesar de los errores de apreciación que cometió Friederich Engels (1820-1895) al escribir su brillante y revolucionaria obra *El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado*, texto de referencia obligada para quienes se interesen por estas cuestiones, ya en 1884 tuvo la perspicacia de ver —y el valor de hacerlo notar— que, en el período de formación de los primeros estados, los cambios en la estructura del parentesco influyeron en la división del trabajo y en la posición social (de subordinación) de las mujeres; que hubo un hilo conductor que relacionó los primeros pasos de la propiedad privada con el

¹⁹⁰ Cfr. Martin, M. K. y Voorhies, B. (1978). *Op. cit.*, p. 266.

establecimiento del matrimonio monógamo y de la prostitución; y que el dominio económico y político del varón conllevó el control de la sexualidad femenina.

No son pocos los especialistas que, como la historiadora Gerda Lerner, defienden que «del mismo modo que la subordinación de las mujeres por parte de los hombres proporcionó el modelo conceptual para la creación de la esclavitud como institución, la familia patriarcal proporcionó el modelo estructural»¹⁹¹, un recorrido durante el cual apareció también el concubinato: «Gradualmente, a medida que la esclavitud empezó a ser el sistema dominante, ser esclavo implicaba ser un humano de un orden inferior, que traspasaba el estigma permanente de su estatus a las generaciones futuras. Si se considera a este tipo de esclavo el producto final de un proceso de estratificación con un desarrollo gradual, y si se considera a la esposa bajo la protección/dominación patriarcal como la forma de partida de este proceso, entonces la concubina se encuentra en algún punto entre ambas formas (...). Tanto si se quiere ver el "concubinato" como una oportunidad de ascenso social o como otra forma más de dominio y explotación, la institución no sólo tuvo una importancia estructural, sino que resultó crucial para ayudar a hombres y mujeres a definir sus conceptos de libertad y de pérdida de la misma.»¹⁹²

En cualquier caso, la evidencia arqueológica muestra que, a pesar de que la guerra y el pillaje fue un oficio temprano en las sociedades agrícolas del Neolítico y Calcolítico, en el III milenio a.C. todavía no se había comenzado a convertir en esclavos a los varones. Tras una guerra o acción de saqueo, los varones vencidos hechos prisioneros eran ejecutados — en inscripciones como la de la famosa *Estela de los Buitres* (c. 2500 a.C.) se da cuenta del ajusticiamiento de miles de prisioneros

de la ciudad de Umma a manos del rey de Lagash—, mientras que las mujeres jóvenes eran reducidas a la esclavitud y sistemáticamente violadas (como acto de dominio por parte del varón y nuevo propietario, como vía para controlarlas a través de los hijos nacidos de los embarazos resultantes y como medio de rentabilizar su capacidad reproductora criando mano de obra esclava como ellas).

Con todo, muchas de esas esclavas fueron a parar a manos de particulares y pudieron ascender socialmente a partir de su rol de concubinas y merced a los hijos que dieron a sus amos varones. La esclava, la concubina o la mujer casada, todas ellas propiedad de algún varón, valían lo que sus servicios sexuales, y podían ser castigadas o repudiadas si no los prestaban a satisfacción de su amo.

En Mesopotamia, las primeras noticias de la existencia de trabajadores forzados proceden del dinástico antiguo (c. 2850-2340 a.C.) y, en realidad, se refieren a esclavas destinadas a trabajar en la pujante industria textil de la época. El signo sumerio para indicar «esclava»

¹⁹¹ Cfr: Lerner, G. (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica, p. 141.

¹⁹² *Ibid.*, p. 150.

representaba a una «mujer de la montaña», lo que indica que desde el III milenio a.C. se hacían incursiones militares en las zonas montañosas para capturar mujeres para los talleres de hilado y confección textil controlados por los templos —junto a esa actividad militar brutal se generalizó también la costumbre de violar a las cautivas, punto de partida del que posteriormente surgirían la prostitución comercial y los harenes (en tanto que manifestación de estatus de los poderosos)—. En Egipto la situación no fue diferente y, tal como ya citamos, el sustantivo *mr(y)t*, que denominaba «prisioneros de guerra» y «sirvientes del templo», también significaba «la rueca de la tejedora», el instrumento que empleaban las esclavas al servicio de los templos. En la Grecia Antigua, tal como atestiguó Héctor de Troya en la *Utada*, el destino de las prisioneras también era acabar como tejedoras en un templo.

En Mesopotamia, a finales del IV milenio y durante el III milenio a.C, tras la reciente implantación de la monarquía y de la ciudad-estado, la subordinación de la mujer al varón, cultivada de forma *natural* y con mayor o menor esmero desde épocas anteriores, cobró una importancia política capital y comenzó a ser legislada con el fin de imponerla definitivamente por la fuerza, mediante leyes sancionadas por los dioses y aplicadas por los monarcas apoyándose en la brutalidad de su ejército. Fue el principio del fin.

Analizando la documentación procedente de la cuna de nuestra civilización, encontramos un primer testimonio del proceso que nos ocupa en el acto legislador del rey Urukagina o Uruinimkina (c. 2352-2342 a.C), que en uno de sus edictos *reformistas* —para restaurar los decretos (*nam-tar*) de los tiempos anteriores a fin de que «todo volviese al estado instituido por los dioses al comienzo del mundo»— ya reguló el comportamiento sexual y de género de la mujer prohibiendo su anterior derecho a «casarse con dos hombres» —eso es que las viudas volviesen a contraer matrimonio¹⁹³— bajo la pena de lapidación, y prescribiendo que se le desfigure el rostro o se deshonne públicamente a la mujer que se dirija «irrespetuosamente» a un hombre. En esos días, aunque ya era una práctica habitual emplear esclavas en los templos, aún había mujeres ocupando altos cargos del poder civil y religioso. Los edictos de Urukagina todavía fueron previos al verdadero inicio del proceso sistemático de subyugación de la mujer al varón.

Con el período acadio inaugurado por Sargón (c. 2334-2279 a.C.) —al que, significativamente, se tuvo por hijo de una *entum* o alta sacerdotisa y padre desconocido, y cuyo acceso a la realeza se atribuyó al amor que sintió por él la diosa Istar/Inanna— se puso en marcha la práctica de nombrar a una hija del monarca suma sacerdotisa de uno o

¹⁹³ Probablemente este decreto pretendía proteger la propiedad de la familia del primer marido al evitar que pasase a la del nuevo esposo. Más de un milenio después, esa misma mentalidad, aunque tomando el problema desde otro ángulo, cuajó en la famosa institución del levirato hebreo, que obligaba a todo varón a casarse con la viuda de su hermano si ésta no había tenido hijos que pudiesen heredar los bienes del fallecido.

varios templos importantes; la primera elegida fue Enkheduanna, hija del fundador de la dinastía acadia y brillante poetisa. Esta costumbre perduró al menos unos quinientos años y las mujeres que accedieron a ese cargo gozaron de gran prestigio. De todos modos, no debe perderse de vista que las mujeres nobles tenían acceso a la máxima educación, pero que ése no fue el caso para las pobres, es decir, para la práctica totalidad de la población.

Es incuestionable que documentos reales, como los procedentes de la ciudad de Mari (c. 1750 a.C), demuestran que en esa época las mujeres de la alta sociedad tenían derechos similares a los de los hombres, pues podían poseer propiedades y negociar con ellas, firmar contratos, pedir créditos, iniciar pleitos judiciales, pagar impuestos, etc.; ocupaban altos cargos políticos y religiosos; y desempeñaban oficios tan prestigiosos como los de escriba, profeta, sacerdotisa, médico, barbera, cocinera, artista o prostituta del templo. Pero también es verdad que, a mediados del II milenio a.C, la prostitución comercial era ya una ocupación habitual y aceptada para las hijas de las familias pobres y para las esposas de varones arruinados por las deudas (caso muy frecuente en aquel tiempo).

En esos días, al igual que sigue sucediendo actualmente en muchas culturas, la virginidad de las hijas de las familias acomodadas suponía un valor económico convertible en liquidez mediante la venta matrimonial, por lo que la prostitución comercial se instituyó como una necesidad para proteger la propiedad de todo varón –sus hijas (su virginidad) y su esposa y concubinas–, al tiempo que se disponía de una válvula de escape para aliviar los ardores de varones *monógamos* –y candidatos a utilizar sexualmente *propiedades* ajenas– que, como los de hoy, tampoco fueron proclives a limitarse a una sola pareja sexual. La hipocresía es un invento muy antiguo.

La fórmula familiar monógama adoptada por las sociedades mesopotámicas fue variando desde formas de matrimonio muy antiguas –y típicas de los pueblos nómadas y de cazadores-recolectores–, como la que no forzaba la residencia común –la esposa se quedaba en la casa paterna y su pareja residía en ella en calidad de *invitado* ocasional o permanente– y en la que la mujer disponía de autonomía y podía divorciarse fácilmente, hasta desembocar en el matrimonio patrilineal y patrilocal por compra –característico de las sociedades con agricultura de arada–, en el que la mujer, por la que la familia del novio había pagado un precio, pasaba a residir en la casa de su esposo, dependiendo absolutamente de él para sobrevivir y sin poder acceder al divorcio. En Sumeria, hacia la época de Gudea de Lagash (c. 1205 a.C), este tipo de matrimonio pasó a realizarse bajo contrato escrito.

Para Gerda Lerner, «el derecho consuetudinario de los varones de la familia (padres, hermanos, tíos) a intercambiar en matrimonio a las mujeres de la familia antecedió al desarrollo de la familia patriarcal y fue uno de los factores que condujeron a su ascenso. Con el desarrollo de la propiedad privada y la estratificación de clases, este derecho

consuetudinario cobró una importancia económica crucial. Los cabezas de familia se encontraban ahora en la obligación de casar a las mujeres de la familia de tal manera que maximizaran la fortuna familiar y mantuvieran o mejorasen el estatus de la familia. Las mujeres desempeñaban una parte cada vez más importante de la economía familiar: no sólo como productoras de bienes económicos, reproductoras y cuidadoras de niños y trabajadoras domésticas, sino también como personas cuyos servicios sexuales se transformaron en una mercancía comercial. Lo que se cosificaba eran los servicios sexuales y reproductores de las mujeres, no a ellas en sí. (...)

»El matrimonio por compra y el matrimonio por contrato coexistieron desde tiempos de la ley hammurábica. Se aplicaban ambas formas de matrimonio a mujeres de clase diferente. El concepto de que la novia es una parte de la pareja quedaba implícito en el contrato matrimonial de las familias de clase alta. Para las mujeres de clase baja, sin embargo, el matrimonio equivalía a esclavitud doméstica. En la ley mesopotámica, y aún más en la ley hebrea, se hacían distinciones progresivas entre las primeras esposas (clase alta) y las concubinas (clase baja). Todas las mujeres se encuentran dominadas y controladas sexualmente, pero el grado de pérdida de libertad varía según su clase».¹⁹⁴

Respecto a la sociedad hebrea —tremendamente influyente en el futuro de la cultura occidental a través de la *Biblia*— cabe destacar que algunos relatos del *Antiguo Testamento* documentan a la perfección cómo la poligamia fue una práctica habitual hasta que el conjunto de las tribus, al igual que sucedió en todo el Próximo Oriente y Europa, adoptaron la monogamia —incluyendo la posibilidad de concubinas en función del estatus socioeconómico— y pasaron de una organización familiar matrilineal y matriloca a otra patrilineal y patrilocal¹⁹⁵, transformando el matrimonio matriloca —denominado *beena* en los textos bíblicos— en patrilocal —o *ba'al*, que significa «señor»—, adoptando éste, finalmente, el modelo patriarcal, una estructura familiar, clásica en la *Biblia*, encabezada por un varón, el *ba'al* o señor, considerado propietario tanto de su hacienda como de su esposa/s e hijos/as¹⁹⁶.

¹⁹⁴ Cfr. Lemer, G. (1990). *Op. cit.*, pp. 173 y 175.

¹⁹⁵ El sistema matriloca se evidencia en diversos pasajes del *Génesis*, como el versículo que dice «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre; y se adherirá a su mujer» (*Gen* 2,24); o el relato del matrimonio de Jacob con Lía y Raquel, hijas de su tío Labán —hermano de su madre (*Gen* 28,2)—, por las que tuvo que trabajar en la casa de su tío y futuro suegro durante catorce años —siete por cada una de ellas— antes de poder desposarse, primero con Lía, la mayor, y después con Raquel (*Gen* 29,1-35 y 30,1-43). La huida de Jacob de la casa de Labán con sus mujeres, hijos y riquezas, para regresar a la de su padre —bajo el mandato de Yahvé: «Vuélvete a la tierra de tu padre y a tu parentela, que yo estaré contigo» (*Gen* 31,3)—, se interpreta como un claro ejemplo normativo que presenta la transición de la organización matriloca a la patrilocal como realizada por expresa voluntad de Yahvé.

¹⁹⁶ El *Decálogo* es claro a este respecto: «No desearás la casa de tu prójimo, ni la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada de cuanto le pertenece» (*Éx* 20,17); esta relación de *propiedades* indiscutibles del varón se repite también en *Dt* 5,21. Relatos como el del *virtuoso* Lot de Sodoma, que ofrece al populacho a sus dos hijas para que sean violadas en lugar de los dos ángeles (varones) hospedados en su casa y que los vecinos de Lot pretendían sodomizar (*Gen* 19,4-8); o la historia equivalente protagonizada por el levita de Efraím, que ofrece tranquilamente a su concubina para que un grupo la viole y asesine con tal de evitar ser sodomizado él mismo (*Jue* 19,22-28), demuestran perfectamente que las mujeres no eran sino meras propiedades del padre y del marido y que éstos podían disponer de ellas a su antojo.

La ley hammurábica, tal como mostró Gerda Lerner en su documentado ensayo, fue la consolidación definitiva de la sumisión de la mujer al varón y el verdadero punto de partida de la cultura patriarcal que ha dominado el mundo hasta nuestros días. El código de Hammurabi (c. 1750 a.C), grabado en una estela de diorita, enmendó la legislación ya vigente en el momento de ser redactado y se compone de 282 leyes, de las que nada menos que 73 fueron dirigidas a regular el matrimonio y los usos sexuales, siendo tan restrictivas para la mujer como permisivas para el varón. Otro tanto sucedió con las leyes mesoasirias (c. 1500 a 1100 a.C), de las que algo más de la mitad se ocuparon de regular jurídicamente la actividad personal, social y sexual de la mujer. Todos esos cuerpos legislativos se centraron en reglamentar y definir asuntos relacionados con la propiedad privada, los esclavos y la conducta sexual y de género de las mujeres, aspectos íntimamente ligados entre sí en la práctica cotidiana y que, de hecho, no eran sino diferentes conceptos del derecho a la propiedad que sólo podía ejercer el varón.

Así, por ejemplo, la legislación hammurábica entendía el adulterio como una mera violación del derecho de propiedad del marido y, en consecuencia, esposa y amante eran declarados reos de muerte, una lamentable e injusta visión que, con idéntico espíritu, será fijada y amplificada por la ley hebrea recogida en el *Levítico* y *Deuteronomio* bíblicos¹⁹⁷, y perdurará todavía en legislaciones europeas vigentes hasta la primera mitad del siglo xx y en comportamientos *machinas* —con asesinato incluido: «la maté porque era mía»— que todavía colea.

Fruto de la misma ideología patriarcal, el código de Hammurabi consideró que cuando una mujer era violada la parte agraviada era su marido o su padre, pero jamás la propia víctima. Cuando la mujer estaba casada, el delito se equiparaba al adulterio y, al ser «una transgresión contra la propiedad privada», se condenaba a muerte al responsable (y a la víctima, si no demostraba «haberse resistido lo suficiente»). Cuando la mujer era soltera, si el violador también lo era, para compensar la ofensa debía pagarle al padre de la víctima el precio de una virgen y luego casarse de forma indisoluble con ella —que de ese modo era condenada a tener que convivir para siempre con su agresor—, salvo que el padre quisiese dársela a otro hombre, en cuyo caso bastaba con el dinero¹⁹⁸; si el violador estaba casado, además de lo ya dicho se condenaba a su esposa —totalmente ajena a los hechos— a ejercer la prostitución¹⁹⁹.

¹⁹⁷ Cfr. *Lev* 20,10 («Si adultera un hombre con la mujer de su prójimo, hombre y mujer adúlteros serán castigados con la muerte»), o *Di* 22,22 («Si un hombre fuere sorprendido yaciendo con una mujer casada, serán muertos los dos, el hombre que yació con la mujer y la mujer. Así quitarás el mal de en medio de Israel»).

¹⁹⁸ La ley hebrea, siendo equivalente a la hammurábica, era mucho más dura contra la mujer y le dejaba menos posibilidades de defensa. La soltera violada era condenada también a casarse con su agresor (*Dt* 22,28-29).

¹⁹⁹ Esta posibilidad de condena a la esposa de un violador que era ajena a tal delito, podía tener por objetivo constituirse en acicate para que las mujeres complaciesen sexualmente a sus maridos sin límite alguno. Se daba por supuesto que la violación se producía porque su responsable no era debidamente satisfecho por su esposa.

Con la entrada en vigor de cuerpos legislativos como los mencionados, la estructura burocrática del estado penetró y se apropió definitivamente de las atribuciones que habían sido cuestión interna y exclusiva del ámbito familiar, eso es arbitradas por el varón cabeza de familia, particularmente desde la instauración generalizada del modelo patriarcal a partir del III milenio a.C. –de hecho, la formación del patriarcado como institución indiscutida fue producto de un largo proceso que abarcó desde c. 3100 a.C. hasta c. 600 a.C.–. La cadena de sucesos había llegado ya demasiado lejos para poder recordar siquiera la sociedad igualitaria que, unos pocos milenios antes, había dado origen a toda esta historia.

El progreso agrícola y social se asentó sobre la estratificación por clases; las unidades familiares de producción agropecuaria se estructuraron alrededor de la separación de roles en función del sexo; el poder de las nascentes monarquías prosperó gracias a su apropiación del modelo social androcéntrico; pero, en cualquier caso, ninguna de las bases de nuestra civilización –división sexual del trabajo, excedentes productivos, clases sociales, propiedad privada y monarquía– hubiese sido posible sin la sistemática subordinación y explotación de la mujer que se configuró en el seno de la familia patriarcal. Desde aquellos primeros estados mesopotámicos hasta los actuales, el poder sociopolítico se ha basado en el modelo familiar patriarcal, eso es en la sumisión de la mujer al varón.

Para el antropólogo Peter Aaby, «sin la cosificación de las mujeres como una característica socioestructural dada históricamente, el origen de la propiedad privada y el estado seguiría siendo inexplicable»²⁰⁰. Resulta discutible, sin embargo, que la cosificación de la mujer sea el «origen» de la propiedad privada, aunque sí es razonable pensar que el cultivo con excedentes propició tanto la sedentarización –causa de estructuras familiares más nucleares– como la acumulación de bienes sobrantes con valor de intercambio, eso es «propiedad privada» entre la que muy pronto –aunque no antes– se incluyó también a las mujeres, valoradas, negociadas e intercambiadas entre los varones por su función de *esclavas del hogar* y por su capacidad para dar hijos, eso es mano de obra indispensable para la explotación agropecuaria. Su segunda afirmación, en cambio, parece irrefutable en tanto que la configuración del concepto de estado se hizo sobre el modelo familiar patriarcal que, entre otras características, está basado en la cosificación de la mujer.

Gerda Lerner resume esta cuestión al afirmar que «el código de Hammurabi señala el comienzo de la institucionalización de la familia patriarcal como uno de los aspectos del poder del estado. Refleja una sociedad de clases en la que el estatus de las mujeres depende del estatus social y las propiedades del cabeza de familia masculino. (...)

²⁰⁰ Cfr. Aaby, P. (1977). «Engels and Women.» *Critique of Anthropology* (9-10), p. 47.

»El padre, facultado para tratar la virginidad de sus hijas como una baza económica de su familia, representa una autoridad tan absoluta como la del rey. Los niños y niñas criados y socializados en esa atmósfera de autoridad crecerían para convertirse en el tipo de ciudadanos que necesitaba una monarquía absolutista. El poder, del monarca estaba asegurado por los hombres que dependían de él y le servían por completo, del mismo modo que sus familias dependían de ellos y les servían. El estado arcaico se conforma y se desarrolla bajo la forma del patriarcado. (...) La regulación sexual de las mujeres subyace en la formación de clases y es uno de los pilares sobre los que descansa el estado». ²⁰¹

En función de lo dicho hasta aquí –aunque baste observar a nuestro alrededor y leer la prensa para llegar a la misma conclusión–, podemos darnos cuenta de que los hombres ligan su concepción del poder al ejercicio de la violencia y al dominio –o depredación– sexual; por esa razón, desde al menos el inicio de la formación de los estados, el poder masculino se ha expresado a través del militarismo y del control y disfrute de los servicios sexuales y económicos de *su* –propiedad– esposa o esposas en el ámbito de *su* –propiedad– hogar. Como no podía ser de otra forma, a partir del III y II milenios a.C. todos los grandes dioses varones imitaron este comportamiento *masculino* y guerrearon y violaron a su antojo con el fin de mostrar su poder en la forma que mejor cabía esperar de su sexo.

La monarquía absolutista y militarizada no podía subyugar definitivamente al pueblo sin cambiarle al mismo tiempo el modelo mitológico que le había servido de espejo hasta entonces; por eso, tras llegar a controlar a la clase sacerdotal –en el III milenio a.C.–, impuso dioses masculinos de características y comportamientos similares a los reales. Así, por ejemplo, la entronización de Marduky Ashur, dioses nacionales de Babilonia y Asiría, respectivamente, fue la culminación de un proceso de reelaboración mitológica paralelo y consecuente al surgimiento de un poder central fuerte en sus respectivas áreas geográficas de origen; su llegada a la presidencia de los dioses no fue sino el reflejo del poder creciente de dos estados gobernados por soberanos todopoderosos a los que todos debían obediencia; Marduk y Ashur mandaban sobre los otros dioses de la misma forma en que los reyes imperaban sobre la nobleza cortesana.

Al ascenso de lo masculino, como hemos visto, le correspondió un progresivo deterioro de lo femenino. Las diosas, al igual que les sucedió a las consortes reales –que en algunas regiones, como en el reino hitita (Anatolia, c. 1650-1100 a.C), siguieron siendo poderosas por conservarse aún tradiciones hereditarias matrilineales–, acabaron relegadas a esposas de un dios varón, con poderes y atribuciones que decrecieron con el paso del tiempo, justo lo mismo que les sucedió a las esposas e hijas de los reyes y, en general, a todas las

²⁰¹ Cfr. Lerner, G. (1990). *Op. cit.*, pp. 215-216.

mujeres respecto de sus padres y maridos.

En el pueblo hebreo, de forma similar a las sociedades mesopotámicas, a medida que se pasó de estar agrupados bajo una confederación de tribus a estar organizados en un estado, surgió un dios varón nacional de perfil absolutista, las mujeres comenzaron a ver incrementado su control sexual por parte del varón y acabaron discriminadas en todos los ámbitos, particularmente en el terreno de lo sacro, quedando apartadas de todo servicio directo a lo divino e imposibilitadas para ejercer sus cargos anteriores como sacerdotisas y profetisas.

En la época conocida como de los Jueces (c. 1150 a.C.), las mujeres hebreas conservaban todavía la posibilidad de detentar un poder y prestigio social similar al de los hombres, tal como atestigua, entre otros, el pasaje bíblico que dice: «Juzgaba en aquel tiempo a Israel Débora, profetisa, mujer de Lapidot. Sentábase para juzgar debajo de la palmera de Débora, entre Rama y Bétel, en el monte de Efraím; y los hijos de Israel iban a ella a pedir justicia. Mandó llamar Débora a Barac, hijo de Abinoam, de Cades, de Neftalí, y le dijo: "¿No te manda Yavé, Dios de Israel? Ve a ocupar el monte Tabor y lleva contigo diez mil hombres (...)". Díjole Barac: "Si vienes tú conmigo, voy; si no vienes tú, no voy. Porque yo no sé en qué día el ángel de Yavé me dará el éxito." Ella le contestó: "Iré, sí; iré contigo; porque ya no será gloria tuya la expedición que vas a emprender, porque a mano de una mujer entregará Yavé a Sisara [el jefe enemigo]"...» *Que 4,4-10*).

Durante la época siguiente, la de Reyes —iniciada con el rey Saúl (c. 1020 a.C.) y que, tras adquirir su máximo esplendor con David (c. 1010-970 a.C.) y Salomón (c. 970-930 a.C.), desembocó en la escisión de los reinos de Israel y Judá (c. 922 a.C.) y en la primera deportación masiva tras la victoria de los asirios sobre Israel (c. 721 a.C.)—, las mujeres perdieron totalmente su prestigio y posición social en todos los ámbitos, ya fuesen religiosos o profanos. Textos como los del profeta Oseas, de mediados del siglo VIII a.C., donde la mujer no es sino sinónimo de traición y degradación, aportan una buena evidencia de esa realidad.

Cabe destacar que la mujer hebrea no sólo fue relegada por su sexo, hecho consustancial con toda sociedad patriarcal, sino que fue aislada e incluso perseguida por conservar la práctica ancestral de rendirle culto a la Gran Diosa, en este caso bajo la advocación de Asherah. En la sociedad hebrea, el doble culto, a Yahvé y Asherah —además del rendido a Baal—, se dio con normalidad durante siglos hasta que, tras el sangriento levantamiento (c. 825 a.C.) contra el rey israelita Joram, instigado por los profetas Elías²⁰² y Elíseo, se

²⁰² Elías fue quien ideó una suposición que sería fundamental para el futuro del concepto de Dios y de la práctica religiosa del mundo occidental. Al contrario que todos los mitos religiosos vigentes hasta ese momento, que consideraban que Dios se manifestaba a través de la Naturaleza y sus ciclos, Elías postuló que solamente lo hacía a través de la Historia, eso es que Dios intervenía de forma directa, voluntaria, consciente y selectiva en la historia humana [Cfr. Rodríguez, P. (1997). *Mentiras fundamentales de la Iglesia católica*. Barcelona: Ediciones B., pp. 34-68].

instauró oficialmente el culto exclusivo a Yahvé.

El pueblo, sin embargo, no dejaría de adorar a Baal y Asherah hasta un par de siglos después, tal como demuestran muchos pasajes bíblicos. Así, Ezequías, rey de Judá (c. 715-696 a.C), «Hizo desaparecer los altos [lugares de culto a los *dioses paganos*], rompió los cipos [columnas erigidas en representación de la divinidad, sin duda estelas conmemorativas de El, dios padre cananeo que fue el Yahvé original], derribó las *aseras* [imágenes de la diosa Asherah] (...). Puso su confianza en Yavé...» (II Re 18,4-5). Pero su hijo Manases, por el contrario «Reedificó los altos que Ezequías, su padre, había destruido; alzó altares a Baal, levantó una *asera*, como había hecho Ajaz, rey de Israel, y se prosternó ante todo el ejército de los cielos y le sirvió» (II Re 21,3).

En tiempos de Jeremías la popularidad del culto a la Reina del Cielo estaba tan implantado que, por boca del propio Yahvé, el profeta se dijo a sí mismo: «Los hijos recogen la leña, los padres prenden el fuego y las mujeres amasan la harina para hacer tortas a la reina del cielo [Asherah] y libar a los dioses extraños para ofenderme» (Jer 7,18); y algo más adelante, el profeta informa que «Entonces todos los hombres, sabedores de que sus mujeres ofrecían incienso a los dioses ajenos (...) respondieron a Jeremías: No te escucharemos en lo que nos dices en nombre de Yavé, sino que persistiremos en hacer cuanto nos venga en boca, quemando incienso a la reina del cielo [Asherah] y ofreciendo libaciones, como antes hemos hecho e hicieron nuestros padres, nuestros reyes...» (Jer 44,15-16).

A este estado de cosas puso fin el joven rey Josías, que «a los doce años comenzó a limpiar a Judá y a Jerusalén de altos, *aseras*, e imágenes de fundición (...). Quemó los huesos de los sacerdotes de los ídolos sobre sus altares (...) y después de haber derribado los altares y las *aseras* y de haber roto y desmenuzado las esculturas y destruido todos los ídolos por la tierra de Israel, se volvió a Jerusalén» (II Par 34.3-7)²⁰³.

La reforma religiosa que implantó ese rey en el año 621 a.C. dejó fijada para siempre la intolerancia religiosa que ha caracterizado a las religiones monoteístas fundamentadas en un dios varón y, consecuentemente, acabó con cualquier esperanza de respeto e igualitarismo social de las mujeres. Dentro del monoteísmo hebreo —y, por herencia, en las tres religiones «del libro», judaísmo, cristianismo e islamismo—, a la mujer no le quedó otro papel que el de esposa sumisa y madre; a la diosa, ni éste.

Las tremendas transformaciones sociales derivadas de la revolución agrícola depositaron todos los resortes socioculturales, religiosos, económicos y políticos en manos de los varones —contemplados ahora como único faro para la prosperidad humana—, mientras que las mujeres quedaron relegadas y asociadas con la Naturaleza *primitiva* —por su

²⁰³ Además de figurar en el relato de *Paralipómenos* o *Crónicas*, la violencia de Josías contra los cultos ajenos al de Yahvé está descrita con detalle en II Re 23.

capacidad reproductora, sus ciclos menstruales *lunares*, su psiquismo (considerado en todas las culturas como más cercano a la Naturaleza, mientras que el del varón se corresponde con la creación de cultura y, por ello, con el control de esa misma Naturaleza), etc. —, con lo que se desembocó ante una paradoja hartamente elocuente:

Las mismas cualidades y funciones que en la prehistoria hicieron de la mujer el fundamento de todas las sociedades y el modelo que originó el concepto de Diosa única, en esta primera fase de la *civilización* se utilizaron para condenarla a ser una esclava del mundo masculino maldecida por el dios varón.

CUADRO 4

Principales civilizaciones e imperios del Próximo Oriente y Europa

CIVILIZACIÓN Y/O IMPERIO	PERÍODO	ÁMBITO GEOGRÁFICO	CULTURAS PRECEDENTES Y PUEBLOS CRIADORES DE CADA CIVILIZACIÓN O IMPERIO
SUMERIA	c. 3750-2004 a.C.	Baja Mesopotamia (Irak)	Norte Mesopotamia: <i>Jarmo</i> (c. 7090-4950 a.C), <i>Umm Dabaghiyah</i> (c. 6000-5800 a.C), <i>Hassuna</i> (c. 5800-5500 a.C), <i>Samarra</i> (c. 5600), <i>Tell Halal</i> (c. 5500-4500 a.C), <i>Tepe Gama</i> (c. 4000 a.C). Baja Mesopotamia: <i>Eridu</i> (c. 5300-4300 a.C), <i>El-Obeid</i> (c. 4800-3750a.C), <i>Uruk</i> (c. 3750-3150a.C), <i>JemdetNasr</i> (c. 3150-2900 a.C). Los súmenos fueron un pueblo asiático, de procedencia aún desconocida, que llegó por mar al Golfo pérsico a principios del IV milenio a.C. y se mezcló pacíficamente con la civilización de <i>El-Obeid</i>

<p>EGIPCIA Predinástico Periodo Tinita Imperio Antiguo 1." Período Intermedio Imperio Medio 2." Período Intermedio Imperio Nuevo Dinastía XXI hasta fin del Período Ptolemaico</p>	<p>c. 4000-3150 a.C. c. 3150- 2700 a.C. c. 2700-2200 a.C. c. 2200-2040 a.C. c. 2040-1674 a.C c. 1674-1553 a.C. c. 1553-1069 a.C. c. 1069-30 a.C.</p>	<p>Valle del Nilo.</p>	<p>Bajo Egipto: <i>Merimde</i> (c. 6000-4300 a.C), <i>fayum</i> (e. 5000-4000 a.C), <i>Maadi</i> (c. 4000-4300 a.C). Alto Egipto: <i>Baradi</i>(c. 4400-3800 a.C), <i>Nagada</i> (c. 4000-3100 a.C). Hacia el 7000 a.C. el valle del Nilo estaba habitado por una mezcla de razas que comprende todas las intermedias entre el tipo negroide y el no negroide (próximo a la raza <i>camita</i>, emparentado con los demás pobladores de África del Norte y del Este).</p>
<p>ELAMITA</p>	<p>c. 3000-1100 a.C. c. 742-648 a.C.</p>	<p>Baja Mesopotamia (Irak), oeste de Sumeria.</p>	<p>Las citadas para la civilización Sumeria. Los elamitas fueron un pueblo asiánico, procedente de los Zagros, que se instaló en la Baja Mesopotamia durante el III milenio a.C.</p>
<p>MINOICA</p>	<p>c. 3000-1400 a.C.</p>	<p>Creta.</p>	<p>Se desconoce el origen del pueblo cretense, pero se sabe que antes del III milenio a.C. aprendieron diversidad de técnicas de los pueblos de Asia Menor, Oriente Medio y las Cicladas.</p>
<p>ACADIA</p>	<p>c. 2350-2180 a.C.</p>	<p>Mesopotamia (Eufrates medio)</p>	<p>Las citadas para la civilización Sumeria. Los acadios fueron un pueblo semita originario probablemente de las estepas occidentales (Arabia).</p>
<p>CANANEA</p>	<p>c. 1800-1000 a.C.</p>	<p>Siria y Palestina.</p>	<p><i>Jericó</i> (c. 9500-7000 a.C). Los cananeos fueron un pueblo semita (árameos), procedente de las estepas de Arabia y Siria, que se instaló en Siria y Palestina durante el III milenio a.C</p>

BABILONIA Imperio Antiguo Imperio Neobabilonio Dinastía aqueménida	c. 1830-1530 a.C. c. 605-539 a.C c. 539-331 a.C.	Baja Mesopotamia (Irak), parte baja del valle del Tigris y Eufrates.	Las citadas para la civilización Sumeria. Los amorritas, fundadores del imperio babilónico, fueron un pueblo semita que, procedente de Arabia, se instaló a principios del III milenio a.C. en la región de Palmira (Siria). Eran parientes de los acadios. El saqueo de Babilonia (c. 1530 a.C) por los hite (indoeuropeos) llevó a la dominación casita (asiánicos mezclados con indoeuropeos), c. 1530-1160 a.C, a la que siguió la elamita (asiánicos), c. 1160-909 a.C., la asiría (semitas), c. 909-612 a.C, y la persa, 539-331 a.C.
ASIRÍA Imperio Antiguo Imperio Medio Imperio Nuevo	c. 1748-1500 a.C c. 1380-1080 a.C. c. 932-612 a.C.	Mesopotamia, Irán, Turquía y Siria (parte alta del valle del Tigris y Eufrates).	Las citadas para la civilización Sumeria. Los asirios fueron un pueblo semita, procedente de Arabia, que se instaló en el norte de Mesopotamia a finales del III milenio a.C. Entre c. 1580-1380 a.C están sometidos por Mitani.
HITITA	c. 1650-1100 a.C.	Anatolia (Turquía) y norte de Siria.	Los hititas fueron un pueblo formado por la fusión de los pobladores de la meseta de Anatolia (relacionados con Asiría) con sus invasores y conquistadores indoeuropeos procedentes de los Balcanes (c. 1900 a.C).
MICÉNICA	c. 1600-1200 a.C.	Sur de Grecia y Creta.	<i>Sesklo</i> (c. 5750-4800 a.C), <i>Dimini</i> (c. 3250 a.C). Los aqueos, un pueblo indoeuropeo llegado desde Europa central (c. 1800 a.C). se establecieron en la Argólida y se fusionaron con los egeos y los cretenses.
MITANI	c. 1500-1365 a.C.	Siria, Alepo y Canaán.	Las citadas para la civilización Sumeria. El imperio de Mitani estaba compuesto por una mezcla de pueblos: hurritas

			(asiáticos, instalados antes de la primera mitad del II milenio a.C. en la Alta Mesopotamia), arios (indoeuropeos) y semitas.
HEBREA	c. 1200-597 a.C	Israel y Palestina.	Los hebreos, un pueblo semítico procedente de Arabia, se establecieron en Mesopotamia durante el II milenio a.C. Fueron vasallos, alternativamente, de egipcios, asirio-babilonios, persas, griegos y romanos.
FENICIA	c. 1000-332 a.C.	Costa de Líbano y Siria.	Las ciudades para la civilización Cananea. Los fenicios fueron un pueblo semita emparentado directamente con los cananeos.
ETRUSCA	c. 800-100 a.C.	Norte de Italia.	Los etruscos fueron un pueblo que apareció en la Toscana en los siglos IX y VIII a.C. Su origen, aún en discusión, puede ser la mezcla de un pueblo autóctono con invasores indoeuropeos (vilanovianos) procedentes del Danubio y colonos de Asia Menor (tirrenos).
GRECIA CLÁSICA	c. 750-300 a.C.	Grecia y zona del mar Egeo.	<i>Sesklo</i> (c. 5750-4800 a.C), <i>Dimini</i> (c. 3250 a.C). La civilización egea (de lengua mitad semítica y mitad europea) fue reemplazada por los primeros griegos propiamente dichos, los aqueos, un pueblo indoeuropeo llegado desde Europa central (c. 1800 a.C) cuya civilización acabó con la invasión de los dorios (c. 1200 a.C), otro pueblo Indoeuropeo procedente del Danubio (valles del Morava y del Vardar).

PERSA Imperio Medo Imperio Persa	c. 715-550 a.C. c. 550-331 a.C.	Irán (En su apogeo –c. 480 a.C– abarcó desde Libia hasta la India.)	<i>Sialk</i> (c. 5000-3000 a.C). Desde c. 3000 a.C la región irania fue el destino de multitud de pueblos Indoeuropeos: elamitas, casitas, Indoiranios, partos, medos, persas, etc. Los persas se asentaron en la región de Shiraz (Fars) a partir del siglo VIII a.C.
LIDIA	c. 687-550 a.C.	Zona situada entre el mar Egeo y el río Halys (Anatolia).	Los lidios fueron uno de los pueblos Indoeuropeos que se instalaron en la zona del mar Egeo a partir del siglo XII a.C.
ROMANA	c.756a.C.-410	Mediterráneo, Oriente Próximo, Italia, España, Francia y Gran Bretaña.	Civilización <i>apenninica</i> (c. 2000a.C). Después del 1500a.C. llegaron a Italia pueblos indoeuropeos (vilanovianos y otros) y en el siglo IX-VIII a.C. aparecieron los etruscos, que ejercieron una gran influencia cultural sobre los pueblos del Lacio y Roma.

El Dios varón relega, expolia y suplanta a la Gran Diosa (c. 3000 a 1000 a.C.)

Si bien es cierto que el proceso de cambios sociopolíticos —y religiosos— descrito en los capítulos anteriores se desencadenó por y a partir de la implantación de la agricultura, no debe pasarse por alto que hubo un motor fundamental para acelerar la transformación de las sociedades neolíticas organizadas en torno al culto de la Diosa; nos referimos a la progresiva penetración de pueblos indoeuropeos que acabaron predominando sobre las culturas del continente eurasiático y Próximo Oriente con las que se fusionaron.

La cultura indoeuropea —patrilineal, patriarcal, agrícola a pequeña escala, agresiva, expansiva y poderosa gracias a su dominio del caballo y destreza con las armas, y adoradora de dioses masculinos acordes a los valores dominantes en esa sociedad— había surgido hacia el V milenio a.C. en la cuenca del río Volga (Rusia), tras haber evolucionado durante cerca de un milenio a partir de las bases comunes del neolítico euroasiático. A mediados del V milenio a.C. había penetrado hasta la parte occidental del mar Negro, durante el IV milenio a.C. se extendió hacia el oeste por la Europa danubiana y entre el III y II milenios a.C. invadió la región del Egeo y todo el Próximo Oriente.

Si repasamos el cuadro 4 —en las páginas siguientes—, que presenta fichas resumidas de las principales civilizaciones e imperios del Próximo Oriente y Europa, podremos observar con claridad la huella de la penetración indoeuropea en: Irán (c. 3000 a.C, región en la que se asentaron elamitas, casitas, indoiranios, partos, medos, persas, etc.); Anatolia y norte de Siria (c. 1900 a.C, origen del imperio hitita), sur de Grecia (invasión de los aqueos en c. 1800 a.C y de los dorios en c. 1200 a.C), Creta (c. 1800 a.C, origen de la cultura micénica), Baja Mesopotamia (c. 1530 a.C, dominación casita de Babilonia), Siria, Alepo y Canaán (c. 1500 a.C, integración indoeuropea en el imperio de Mitani), Italia (c. 1500 a.C, establecimiento de vilanovianos y otros pueblos, origen de los etruscos en c. 900 a.C), etc.

Todos esos pueblos indoeuropeos tenían panteones encabezados por dioses varones de corte absolutista que acabaron relegando a las diosas que presidían las culturas con las que se fusionaron, absorbieron o conquistaron por la fuerza. La Diosa que dominó en la «Vieja Europa» —en terminología de Marija Gimbutas— también comenzó a ser desplazada a mediados del IV milenio a.C. según fue extendiéndose la cultura indoeuropea a lo largo de la cuenca danubiana.

Mencionamos anteriormente que la evolución histórica que llevó hasta la monarquía absolutista y militarizada necesitó verse reflejada en un dios masculino de similares características, pero el ataque a la Diosa —de modo similar al que había conducido al sometimiento de la mujer— no fue rápido ni frontal, sino progresivo y extremadamente

insidioso.

Analizando el contexto del Próximo Oriente, cuna del Dios único que domina actualmente la concepción religiosa de la mayor parte del mundo, vemos que la operación de acoso y derribo de la Gran Diosa siguió unas fases bien concretas. Primero se incrementó gradualmente el poderío del personaje que había ocupado el papel secundario de hijo/consorte hasta auparlo a una posición principal entre los dioses; posteriormente, en una jugada doble, se comenzó a degradar de forma progresiva la figura de la Diosa y a minar sus funciones ancestrales, al tiempo que la deidad masculina en ascenso – normalmente un dios del viento o dios de la tormenta – iba incorporando la imagen y las atribuciones de una deidad creadora y, tras algún suceso extraordinario – que amenazaba el mundo de los dioses y el de los humanos – pasaba a presidir el panteón religioso; en una última etapa – que no se dio en todas las religiones –, acababa asumiendo con absoluta exclusividad la capacidad de generar/crear y la de fertilizar. Al cerrarse este círculo, funciones divinas que siempre fueron femeninas pasaron a ser sólo masculinas, Dios había logrado suplantar totalmente a la Gran Diosa.

Complementariamente, mientras se perpetraba lo anterior también se tuvo buen cuidado en transformar adecuadamente los símbolos más notables. Así, la vulva femenina – ancestral signo divino integrador e igualitario para ambos sexos – fue arrinconada tras el deslumbrante protagonismo que se le hizo adquirir a la «simiente del varón» – ya fuese éste hombre o dios –, un concepto androcéntrico y excluyente que generará leyes, creencias religiosas y comportamientos sociales verdaderamente absurdos y lamentables, empleados hasta hoy mismo para minusvalorar a las mujeres.

El «árbol de la vida», signo de regeneración y esperanza, asociado a la Diosa durante el Neolítico, acabará siendo reciclado bajo la nueva concepción del «árbol del conocimiento», controlado por un dios supremo a modo de instrumento represor; una vez dado el cambiazco, se le dotará de credibilidad inventando nuevos relatos míticos que desprestigiaban el anterior significado del árbol y a su *administradora*, la Diosa, haciendo que los castigos derivados del *mal uso* del «árbol del conocimiento» fuesen inducidos siempre por una serpiente – símbolo de la Diosa –, una diosa y/o una mujer. Otro símbolo poderoso, las nupcias que la Diosa – a través de sus sacerdotisas – tenía a bien celebrar con una deidad menor y/o con un varón humano, acabaron sustituidas por formales contratos de alianza entre el dios masculino y los dirigentes religiosos y seculares, también varones, por supuesto.

A este respecto, resulta muy interesante la observación que hace Gerda Lerner cuando afirma que «en la época de la formación de la monarquía, los soberanos se arrogaron algunos de los servicios a la diosa y con ellos parte de su poder, y se representaban a sí mismos con los símbolos ligados a ella. Llevan el jarro del agua de la vida; riegan el árbol

de la vida. Es muy probable que este avance coincidiera con el cambio de concepto de la diosa de la fertilidad: es decir, que ahora tema que contar con un consorte masculino para iniciar su fertilidad. El rey de las nupcias sagradas se convierte en el rey "que riega" el árbol de la vida (...). El centro de, poder ha pasado claramente de la mujer al hombre, pero no se puede ignorar el reino de la diosa; hay que honrarlo y pacificarlo».²⁰⁴

El proceso de absorción y suplantación de la Diosa por un dios masculino no se dio en todas partes de igual modo ni al mismo ritmo, pero su resultado siempre acabó siendo el mismo. Si nos fijamos, por ejemplo, en el panteón sumerio de principios del período dinástico antiguo (c. 2850-2340 a.C), momento a partir del cual las divinidades comenzaron a representarse cada vez más antropomorfizadas, asistiremos a un caso prototípico viendo cómo desaparecieron de escena la Gran Diosa Nammu y Ki, diosa de la tierra.

Los primeros mitos conocidos situaban a Nammu – *Ama-to-an-ki*, «Madre del cielo y de la tierra» – en el origen de todo, ya que ella, como Gran Diosa, engendró por partenogénesis a los fundamentales An (o Anu), dios del cielo, y Ki, diosa de la tierra, así como también a todos los demás dioses que existieron. En la relación más antigua que se conserva del panteón religioso sumerio, la diosa Ki y su consorte An presiden conjuntamente el universo – *anki* significa universo – y a la totalidad de los dioses; pero en otra relación posterior, datada en c. 2400 a.C. – recordemos que la monarquía acababa de hacerse hereditaria y era tiempo de la reforma de Urukagina –, los dioses principales eran los cuatro cósmicos y por este orden: An (cielo), Enlil – dios del aire, hijo de An y Ki; o de An y Antu (según la mitología acadia posterior) –, Ninkhursag («Señora de la Montaña») y Enki (o Ea), dios del agua dulce (hijo de Enlil).

Podemos observar que tanto Nammu, la Gran Diosa generadora del universo y madre de los dioses, como la diosa Ki, cotitular del control universal, habían desaparecido de entre los dioses, aunque todavía quedaba – en el tercer puesto en importancia – la diosa Ninkhursag, que retenía vagamente alguna de las pasadas atribuciones de la Diosa²⁰⁵. Sin embargo, unos siglos más tarde, hacia el 2000 a.C, Ninkhursag había pasado a ocupar el último lugar entre los dioses cósmicos. Aunque Ninkhursag fue una de las deidades más poderosas durante el III milenio a.C, acabó siendo suplantada, en el II milenio a.C, por el dios Enki – que tomó por esposa a Ninki, diosa de la tierra, para poder absorber (apropiarse) las funciones de la antaño poderosa Ki –; y al mismo dios pasaron también buena parte de las atribuciones que tuvo la gran Nammu.

El caso de Enki resulta particularmente interesante ya que fue un dios del agua – su otro

²⁰⁴ Cfr. Lemer, G. (1990). *Op. cit.*, pp. 287-288.

²⁰⁵ La mesopotámica Ninkhursag fue tenida por Señora de la Naturaleza salvaje y también se la consideró como protectora de los partos, aspecto crucial bajo el cual era denominada Nintur («La Señora de la cabaña del nacimiento [o paridera]») y «Señora del útero».

nombre, Ea, significa «Casa de Agua»—, océano primigenio sobre el que descansaba la tierra, y fue también un dios del mundo subterráneo, la sabiduría, las artes y la magia, que organizó el mundo y al que se consideró especialmente compasivo con las tribulaciones humanas, es decir, que fue una deidad construida mediante símbolos y funciones que habían sido exclusivos de la Diosa neolítica (y, obviamente, de las diosas Nammu, Ki y Ninkhursag que absorbió). A más abundamiento, su número sagrado fue el 40, el mismo de Antu, la esposa del dios del cielo An²⁰⁶ y el origen de su culto radicó en Eridu, citada como la ciudad más antigua —de finales del VI milenio a.C.— en los textos sumerios. Parece obvio que Enki fue una deidad femenina en un pasado remoto o que, al menos, estuvo íntima e intrínsecamente asociado a la Diosa neolítica. Su travestismo de diosa a dios y su capacidad para fagocitar diosas poderosas resultaron habilidades francamente exitosas.

Como norma habitual, si no general, las atribuciones de la Diosa pasaron a manos de dioses del viento, del aire o del trueno —como Enlil o Zeus—, que adquirieron las formas y maneras de los reyes de cada territorio, mientras que las diosas absorbidas eran eliminadas o degradadas a ocupar puestos subsidiarios como esposas, hijas o madres —o todo a la vez— de antiguos dioses de la vegetación que, como ya comentamos, habían sido previamente sus hijos, amantes y víctimas sacrificiales.

Un ejemplo notable de esos procesos de degradación de la Diosa lo encontramos en Grecia, en el ascenso de Zeus desde simple deidad de la vegetación estacional a dios supremo del Olimpo. Una vez impuesta la concepción patriarcal de la cultura indoeuropea que dio lugar a los primeros griegos propiamente dichos —los aqueos, llegados desde Europa central en c. 1800 a.C.—, las reformulaciones mitológicas consecuentes forzaron el matrimonio de la poderosa Hera —sucesora de la Diosa neolítica— con su hermano Zeus —que los indoeuropeos habían convertido previamente en un dios de la tormenta—, con lo que éste pasó a ser el padre y rey de todos los dioses. Esta unión mítica debió de materializarse con anterioridad al 1300 a.C. dado que en esa época sus nombres aparecen ya unidos, pero muchas representaciones pictóricas de tiempos anteriores recuerdan que Hera fue quien ocupó el trono mientras que Zeus, sumiso, debía limitarse a permanecer de pie ante ella. En memoria de ese lugar preponderante, que le fue usurpado por Zeus, Hera seguirá conservando en sus representaciones posteriores un cetro y una diadema como atributos de su realeza (tenida por una calidad personal, no adquirida por vía conyugal).

²⁰⁶ Aunque An o Anu fue considerado «Dios supremo» y «Padre de los dioses», nunca tuvo ninguna función concreta. Su número sagrado fue el 60, base del sistema de cálculo sumerio y, por ello, símbolo de la totalidad y la perfección. Su culto declinó a partir de c. 2 500 a.C. y fue superado por su propio hijo, Enlil, dios del viento, que también será llamado «Padre de los dioses» y fue el dios de la realeza y de la nueva civilización surgida de la agricultura; su centro de culto nacional estuvo en la ciudad de Nippur.

Otra estrategia para lograr degradar y suplantar a la Diosa fue convertirla en una potencia o ser maligno que, en ocasiones, según fuese el marco religioso dominante, se relacionó con las fuerzas infernales. Así se hizo, por ejemplo, con las terribles Gorgonas –con su cabeza cubierta por amenazadoras serpientes (el símbolo de la Diosa) a modo de cabellera, largos colmillos y ojos enormes–, que no fueron sino diosas favorables en su origen. Las Gorgonas o Furias derivaron de Gea, la Diosa Madre Tierra, y conformaron una trinidad de hermanas, identificada con la diosa Luna, cuyos nombres fueron Medusa –que significa Sabiduría–, Esteno –Fortaleza– y Euríale –Universalidad–, conceptos muy alejados, todos ellos, de los seres monstruosos en que las convirtieron finalmente los griegos.

Esta transformación de diosa protectora en ente maléfico la encontramos también en las famosas y malvadas sirenas, que tentaban a los hombres para arrastrarlos hasta las profundidades del mar (ámbito ancestral de la Diosa). Su origen debe situarse en una imagen muy degradada de la diosa Afrodita con cola de pez. Afrodita había sido configurada según el modelo de la diosa Asherah en su aspecto de Señora del mar de Ugarit, por lo que su conversión en sirena –y no una, sino muchas– dejó a la Diosa desprestigiada, dividida y sin poderes divinos... salvo su capacidad mágica para poder dañar a los varones.

Algunos relatos míticos sumerios presentan a diosas como Ereskigal, que crearon y/o gobernaron los tres mundos –cielo (reino divino), tierra (mundo de los humanos) e infierno (reino de los muertos)– hasta que un dios varón, finalmente, limitó sus poderes o las desterró al mundo infernal. Ereskigal –«Señora del gran abajo»– fue considerada la hermana o aspecto oscuro de la poderosa diosa astral Inanna –«Señora del cielo», cuyo culto llegó a desplazar al del mismísimo An en Uruk– y ambas habían compartido el dominio del mundo superior e inferior.

Cuando la Diosa era convertida en un ser demoníaco o monstruoso, o en protectora de seres de esa categoría, se la hacía habitar en los abismos oscuros de las aguas primigenias, pasando a simbolizar justo lo contrario de lo que había representado hasta entonces. Ése fue el caso, por ejemplo, de la gran diosa Tiamat, vencida y reemplazada por el dios Marduk, un cambio de sexo de la divinidad principal, con la subsiguiente reestructuración mitológica, que se describió en el texto acadio *Enuma elish* (c. 1750 a.C.) al relatar la revolución de los hijos de la Diosa, un episodio paradigmático que ya citamos en el capítulo 8.

A principios del II milenio a.C. Mesopotamia cayó bajo el dominio de la ciudad de Babilonia, cuyo dios tutelar era Marduk, por lo que fue obligado cambiar también la configuración del poder en el mundo de los dioses. Esa circunstancia llevó a que la poderosa Tiamat –«madre de los dioses»– sufriese una reconversión mítica que borró su

pasado como diosa protectora y la presentó como malvada y madre de *dragones*, una argucia que justificó ante la población el abandono de su culto para establecer una nueva alianza con el dios varón Marduk, presentado por los nuevos monarcas mesopotámicos como enemigo de la diosa execrable y, por ello, máximo defensor de la justicia.

Toda esa manipulación fue realizada sirviéndose de la *Epopéya de la Creación o Enuma elish*, que fue redactada ex profeso y está considerada como el primer ejemplo documentado de la política de convertir la divinidad de una cultura conquistada en un demonio dentro del marco de creencias de la nueva religión dominante. Con todo, el ejemplo máximo de esta estrategia lo encontraremos en la religión judeocristiana. Una vez postulado el monoteísmo bíblico —asentado entre los siglos IX y VIII a.C.—, todos los dioses y diosas de los pueblos vecinos —ninguno vencido por los hebreos y casi todos ellos vencedores sobre los «elegidos de Dios»— pasaron a ser designados como demonios.

La Iglesia católica hizo otro tanto con la mayoría de deidades que encontró durante su expansión, aunque, cuando el culto estaba muy arraigado entre la población y no lograba desacreditarlo, obró con pragmatismo y se inventó un santo o una santa que asimiló y sobrepuso al dios o diosa original. Ejemplos de este proceder los encontramos en san Jorge, modelo del dios que, como Marduk, lucha y vence a la diosa/dragón, o en santa Brígida, la inexistente monja inventada para sustituir el culto a la diosa triple Brigit adorada por los brigantes²⁰⁷.

La cultura indoeuropea convirtió todas las advocaciones de la Diosa que no pudo absorber en dragones o serpientes, o las asoció con estos seres tan poderosos como malignos y traicioneros, haciendo de su persecución y muerte la causa de la lucha protectora de los dioses guerreros del cielo contra las fuerzas de las tinieblas. El acadio Marduk triunfó sobre los dragones de la diosa Tiamat; el egipcio Ra luchaba cada noche con Apofis, dragón o serpiente gigantesca del caos que protegía la diosa Naunet²⁰⁸ en su abismo acuático²⁰⁹; el griego Apolo mató a Pitón, el dragón o serpiente creado por Gea, la diosa

²⁰⁷ La diosa triple Brigit, conformada por las hermanas Brighid, Brigid y Bridget, fue extraordinariamente popular entre los pueblos brigantes instalados en Irlanda, Escocia, Francia y España. Los romanos, tras la conquista de los territorios donde se la adoraba, asociaron a Brigit con su diosa Juno, la reina del cielo, y encajaron a las hermanas dentro de la figura de Minerva. Los evangelizadores católicos, hacia el siglo VII de nuestra era, al no poder erradicar la devoción a la diosa Brigit la sustituyeron por el personaje de santa Brígida, una monja que jamás existió y a la que se hizo fundadora del monasterio de Kildare. La nueva santa, obviamente, acaparó todas las cualidades de la diosa, particularmente en lo tocante a la fertilidad; fue celebrada en la misma fecha —el primero de febrero, que era el inicio del *imbolg* o primavera celta bajo el patronazgo de Brigit—; y, dado que la diosa era la «reina del cielo», la santa imaginaria fue identificada a menudo con la Virgen María, que poco antes (siglo VI) había comenzado su carrera gloriosa como *Tbeotókos* o madre de Dios en Éfeso, centro del culto a la diosa Artemisa que, además, facilitó el modelo básico para su nueva figura divinizada [Cfr. Rodríguez, P. (1997). *Op. cit.*, pp. 372-374].

²⁰⁸ Naunet («aguas profundas del caos») fue la esposa del dios Nun, personificación de las aguas primordiales de las que emergió la primera tierra durante la creación del mundo.

²⁰⁹ En el *Amduat o Libro del inframundo*, compilado en c. 1500 a.C. a partir de creencias anteriores, se describe el viaje nocturno diario que hacía Ra, el dios Sol, por el mundo de las tinieblas. Según el mito, Ra debía atravesar las doce horas de la noche navegando con su barca y tripulación por una especie de réplica del Nilo, el río de la vida. Para pasar de una hora a la siguiente, Ra debía responder a una formulación de la diosa Isis y a medida que avanzaba se iban despertando los habitantes del inframundo. Al llegar a un banco de arena le esperaba el malvado dios Apofis, bajo la forma de dragón o serpiente monstruosa, con la pretensión de engullir el agua al paso de la barca y detener su curso para acabar con el mundo, algo que,

Madre Tierra, a petición de Hera²¹⁰; el hindú Indra, dios del cielo, según los *Vedas*, está en lucha permanente con el dragón o demonio Vritra, hijo de Danu²¹¹; y hasta el propio Yahvé bíblico tiene un dragón por enemigo²¹².

La imagen del héroe matando al dragón o a la serpiente, impuesta desde Oriente, llegó hasta nuestra cultura religiosa actual como un símbolo de la victoria de la luz y lo masculino sobre las tinieblas y lo femenino. En el mismo sentido de demonización de la Diosa y lo femenino cabe ver el conocido relato *bíblico* de Eva. La iconografía de la escena, con mujer activa y soberana de sí misma, junto a un árbol —que en este caso es «del conocimiento»— y una serpiente, resulta una burda y eficaz degradación del mito original —con Diosa, «árbol de la vida» y esperanza de regeneración (serpiente) gracias a lo femenino— que pervirtió su significado alegórico con el fin de denigrar todo lo femenino. Al convertir a la serpiente (Diosa) en un demonio, al conocimiento en algo prohibido y peligroso, y a la mujer en única culpable de todos los males de la humanidad, se cerró el círculo más trágico de nuestra historia. Ningún mito como éste ha traído tanto sufrimiento a los humanos en general y a las mujeres en particular.

Junto a todo lo dicho hasta aquí, debe recalcarse que, en cualquier caso, una de las batallas más decisivas para lograr destronar a la Gran Diosa se libró alrededor del concepto básico de la generación u origen del universo, causa de decenas de cosmogonías y cosmologías que fueron tan cambiantes como los intereses sociopolíticos que sustentaron a los teólogos que las elaboraron.

Durante no menos de 25.000 años la Gran Diosa, en sus diferentes epifanías, fue considerada el principio único de la generación del universo debido a su cualidad partenogenética (engendradora de vida a partir de sí misma). A partir del V milenio a.C. se le comenzó a imponer como coadyuvante de su fertilización a una deidad joven subsidiaria —su hijo y amante— que moría anualmente tras una cópula en la que la Diosa, en realidad, se seguía fertilizando a sí misma ya que el principio masculino no era sino

obviamente, no ha logrado hacer hasta la fecha, quizá gracias a que Ra, como afirma el mito, le vence y descuartiza cada noche.

²¹⁰ Según una de las variantes de este mito, Hera, rabiosa de celos al saber que su marido Zeus había dejado embarazada a Leto, le solicitó a Gea que generase un monstruo que persiguiese a Leto y le impidiese dar a luz. Pitón se aplicó en el acoso a Leto, pero la protección del dios Poseidón la salvó y, tras nueve días con sus noches de dolor —puesto que ninguna diosa se atrevió a ayudar a Leto en su parto, por miedo a Hera—, pudieron nacer Artemis y Apolo. Después de crecer en sólo cuatro días, Apolo se dirigió al templo de Gea, en Delfos, mató a Pitón y sustituyó el oráculo de la diosa por el suyo. El fondo del relato es un claro alegato contra la perfidia de las diosas.

²¹¹ Danu es la esposa de Kazyapa —hijo de Maríchi y nieto de Brahmá— que, según el *Atharva-veda*, es «el nacido de sí mismo que surgió del Tiempo»; es el padre de los *Adityas*, a cuya cabeza figura el mismísimo Indra. A Danu no se la tiene sino por madre de los *Dánavas*, gigantes y demonios entre los que está Vritra.

²¹² En muchos pasajes de la *Biblia* se trata la figura del Leviatán; en *Isaías* puede leerse: «Aquel día castigaré Yavé con su espada pesada, grande y poderosa, al leviatán serpiente huidiza; al leviatán serpiente tortuosa, y matará al monstruo que está en el mar» (*Is* 27,1). Este concepto se importó desde Canaán junto al del mismísimo dios hebreo (El); en una inscripción anterior al inicio de la historia hebrea hallada en Ugarit (Siria) aparece textualmente «Leviatán, serpiente huidiza y tortuosa»; su sentido, dentro de los mitos cosmogónicos, sería equivalente al rol que se le hizo jugar a los dragones de la diosa Tiamat (el agua del mar) vencida por Marduk, o al Apofis de la diosa Naunet (aguas profundas) vencido por Ra. El agua profunda —mar y océano—, reino de la Diosa creadora de antaño, pasó a ser, para los dioses patriarcales, hogar de monstruos y epicentro del siempre amenazante caos.

carne de su propia *carne*; desde finales del III milenio a.C. —coincidiendo con la divinización de la monarquía— los reyes pasaron a desempeñar simbólicamente ese papel de amante y fertilizador de la Diosa. Aunque todavía era la Diosa quien protagonizaba la generación, la «simiente del varón» adquirió significado como complemento *activador* del principio de fertilidad femenino.

En el paso siguiente, durante el II milenio a.C, el proceso de la creación dejó de entenderse mediante el símil de la fisiología reproductora femenina y pasó a ser descrito como el resultado de instrumentos de poder como la palabra —un *principio creador* que ya vimos en el capítulo 2—, usados fundamentalmente por dioses masculinos que siempre iban acompañados de una pareja femenina. El cambio fue realmente trascendente, ya que la conceptualización de la creación dejó de ser una atribución mística de la capacidad femenina de la Diosa y pasó a considerarse un acto consciente, voluntario y específico en el que intervenían dioses de ambos sexos; el concepto de *principio creador* permitió alejarse de la ancestral dependencia de la Diosa en cuanto principio generador único. Finalmente, un dios varón todopoderoso pasó a acumular y detentar en exclusiva todos los aspectos de la generación.

El destino sería implacable con todas las diosas que fueron responsables de la creación del mundo y de los dioses. La sumeria Nammu, la acadia Tiamat, las egipcias Nut y Neith, la griega Gea... se esfumaron de la escena absorbidas o asesinadas por biznietos de más que dudoso pedigrí, como Enki y Marduk, en el caso de las primeras, o acabaron viviendo de las migajas de su advenedizo nieto Zeus, como le pasó a la última.

Los tiempos cambiaron y la Diosa partenogenética, que lo generaba todo desde su propio cuerpo, pasó a la historia. En un primer momento, el dios varón usurpador todavía necesitó del organismo de la Diosa para crear —Marduk organizó el mundo mediante el cuerpo desmembrado de Tiamat—, pero pronto prescindió completamente de ella, ya no le hizo falta ni viva ni muerta.

En Egipto, avanzada ya la época monárquica, la teología heliopolitana, desarrollada a mediados del III milenio a.C, postuló que el dios Atum surgió de las aguas primordiales preexistentes²¹³, se creó a sí mismo y de sí mismo hizo surgir el universo entero y todos los seres vivos. En un texto en el que se le hizo narrar la creación en primera persona, Atum contó que tras encontrar un lugar «en el que yo pude ponerme en pie (...) me procuré placer con el puño, copulé con mi mano y escupí el semen de mi boca: escupí a Shu (dios de la vida, del aire y de la luz) y escupí a Tefnut (diosa de la humedad)»²¹⁴. La carrera del dios masculino hacia el control de la capacidad de generación no podía ser más patética,

²¹³ El concepto de «aguas primordiales» era ya tan común que los teólogos ni se preocuparon en definir qué eran o cómo y dónde habían surgido esas aguas de la vida que, como hemos visto, desde la prehistoria se habían asumido como el útero de la Gran Diosa.

²¹⁴ Schulz, R., Seidel, M. y otros (1997). *Op. cit.*, p. 447.

pero la masturbación era lo más cerca de la fecundidad que podía estar un varón solitario, por muy dios creador que fuese.

A finales del III milenio a.C, la teología menfita aseguró que el dios Ptah era perfecto y que se había dado forma a sí mismo antes de formar el cielo y ordenar el mundo; fue llamado «el creador de los dioses y del mundo»; un poema sacerdotal decía de él: «Ningún padre te engendró y ninguna madre te dio a luz. Te formaste a ti mismo sin la ayuda de ningún otro ser.» Sin embargo, durante el Imperio Nuevo (c. 1553-1069 a.C), por influencia del novedoso concepto mesopotámico de creación mediante la palabra *–inim–*, Ptah acabó modernizándose y adoptó también esa forma de creación tan cómoda y rápida que popularizaría Yahvé con su «Hágase... y se hizo».

La idea que tenemos de Dios en el contexto cultural occidental actual se ha construido sobre el modelo de Yahvé, transmitido de forma única y excluyente durante los últimos 1.500 años de dominio de la cultura judeocristiana o, mejor dicho, de la interpretación que de ella hizo la Iglesia católica. La deformación dogmática que hemos sufrido durante generaciones y el profundo desconocimiento de la *Biblia* que han tenido y tienen la inmensa mayoría de las personas –creyentes o no–, ha fortalecido una imagen idealizada de Dios –al que ni siquiera llamamos por su nombre bíblico de Yahvé²¹⁵– que no se corresponde en casi nada al que aparece en las *Sagradas Escrituras*. Podríamos estar de acuerdo en que el Dios que imaginan hoy los creyentes es mucho mejor que el Yahvé original, pero lo cierto es que no es el mismo, salvo que consideremos que él, como nosotros, tiene derecho al cambio, con lo que le estaríamos escamoteando su sacrosanta propiedad de ser inmutable.

Dios, el Yahvé de la *Biblia*, por mucho que nos parezca un dios extraordinario y *verdadero*, no hizo sino lo mismo que todos sus antecesores dichos paganos, de los cuales fue deudo y heredero. A pesar de lo que sugiere la tradición judeocristiana, Yahvé no apareció en la historia como un dios cósmico sino como una deidad tribal de pueblos semitas nómadas; sólo un desarrollo teológico muy posterior, dentro de la cultura hebrea previa al exilio, le facilitó los atributos monoteístas estrictos que le llevarían a ser una deidad cósmica, un dios padre creador del universo.

Basta analizar la primera línea del *Génesis*, el primer libro de la *Biblia*, para darse cuenta de que la historia que nos han contado sobre Dios no encaja con la realidad. «Al principio creó Dios los cielos y la tierra» (*Gen 1,1*), leemos en cualquier traducción del texto, pero lo que estaba escrito en el original era «Al principio creó *Elohim* los cielos y la tierra». La

²¹⁵ El nombre Yahvé no aparece como tal en la *Biblia* sino que está representado mediante las cuatro letras YHWH, que en el siglo III a.C. fueron declaradas demasiado sagradas para ser pronunciadas y se las sustituyó por Adonai, «el Señor». De este cambio procede el nombre de Jehová: para que el lector de los textos recordase que no debía pronunciar el nombre de Dios, debajo del tetragrama YHWH se anotaba EOA, que eran las vocales de Adonai en hebreo. En la Edad Media, la ignorancia llevó a unificar consonantes y vocales para formar YEHOWAH o Jehová, que aportó así un nuevo y sagrado nombre a Dios.

palabra «Elohim» aparece en el *Antiguo Testamento* en algo más de 2.500 ocasiones. ¿Es lo mismo Dios y Elohim? Sin duda alguna, no.

Elohim es el plural de El, que en semítico significa «dios», y El fue el dios más importante de la región sirio-palestina, ámbito geográfico por donde deambularon y prosperaron los patriarcas hebreos y sus descendientes. Los cananeos rindieron culto a El como dios cósmico supremo, «se le denominaba Padre de los dioses y de los hombres, creador de la tierra, Todopoderoso, Padre de los años y Rey. Se le calificaba de sapientísimo, santo y misericordioso»²¹⁶. Para esas gentes, El era un anciano omnisciente y omnipotente, que tenía dos esposas, Anat y Asherah –de la que nacieron todos los dioses, por eso fue llamada «Madre de los dioses»– y engendró setenta hijos.

El, obviamente, también había sido un usurpador del trono de la Diosa. A finales del IV milenio a.C. los cananeos habían establecido una cultura agrícola y sedentaria que prosperaba bajo la protección de diferentes epifanías de la Diosa y en torno a los fundamentales rituales de fertilidad, pero, hacia el 2200 a.C, los amorreos, otro pueblo semita de guerreros seminómadas y pastores, que adoraban a dioses varones de carácter celeste y astral, acabó con esa cultura e implantó a sus dioses. Tal como era norma en todo el mundo de entonces, el dios El pasó a presidir la nueva reestructuración del panteón y las poderosas diosas Asherah y Anat, al no poder ser eliminadas, fueron desplazadas a la condición de consortes de El.

Tal como afirma José María Blázquez «los patriarcas encontraron el culto a El en los santuarios de Canaán. Abraham invocó a El Olam en Berseba; se manifestó a Isaac y a Jacob como el dios de su padre Abraham, El, el mismo dios, que declara que es el El de Betel. El tiene un santuario en Siquén. La tradición vinculó a los patriarcas a los santuarios de Mambré, Siquén, Betel y Berseba. Posiblemente cada patriarca estaba asociado a un solo santuario: Abraham a Mambré, Isaac a Berseba, Jacob a Betel e Israel a Siquén. El *Antiguo Testamento* presenta a los patriarcas como fundadores de esos santuarios. Pero en realidad eran antiguos santuarios cananeos consagrados a El, que frecuentaron los patriarcas. La revelación se efectuaba durante los sueños. Los patriarcas asimilaron a El al dios del padre. Sin embargo, no se aceptaron los rasgos mitológicos de El ni sus cualidades típicas».²¹⁷

A lo anterior cabe acotar que, si bien Yahvé se construyó dejando de lado la parte *humana* o familiar de la estructura mítica de El, resulta también indiscutible, desde cualquier punto de vista, que se le traspasaron todos y cada uno de los atributos divinos del dios cananeo (creador, padre, omnipotente, omnisciente, misericordioso, sabio, prudente, preocupado por el bienestar de los humanos, etc.) e, incluso, se copió su imagen como presunto

²¹⁶ Cfr. Blázquez, J. M., Martínez-Pinna, J. y Montero, S. (1993). *Op. of.*, p.118.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 84.

anciano en un tiempo en que los dioses debían ser adultos maduros, pero no viejos. A diferencia de todos los demás dioses supremos de su época, Yahvé se configuró sin tener lazos familiares ni estar vinculado a ninguna diosa. En él, por claro reflejo de un pueblo profundamente misógino²¹⁸, desapareció todo atisbo femenino o maternal.

Su obra, la creación²¹⁹, como la de los otros dioses varones contemporáneos que se apropiaron de las cualidades de la Diosa, debió de sonar a ficticia —no en balde se denomina artificialismo a ese tipo de proceder— y virilmente aséptica en un mundo que todavía era capaz de recordar el reciente imperio de las diosas y de vibrar ante la vitalidad que transpiraba el *natural* y evocador proceso generador/procreador clásico de la Diosa. Por esa razón, los hebreos, reacios a perder el toque divino femenino, pero, al mismo tiempo, seguros de no traicionar al dios de sus padres, simultanearon —tal como vimos en el capítulo anterior— el doble culto a Yahvé y a la diosa Asherah.

El dios de los hebreos, según la *Biblia*, fue el cananeo El y no se fusionó con el nuevo perfil denominado Yahvé hasta estar en puertas del I milenio a.C, es decir, cuando se estableció la realeza en Israel. Por eso fue completamente normal rendirle culto a la diosa Asherah, esposa de El, hasta que el poder ascendente de la ideología yahvista, capitaneado por los profetas Elías y Eliseo, forzó un levantamiento en armas (c. 825 a.C.) • para imponer el culto exclusivo al dios misógino y oficialmente soltero. Tal pretensión, sin embargo, no se lograría del todo hasta la reforma religiosa de Josías (c. 621 a.C.) que dejó asentado el monoteísmo hebreo y su consecuente y proverbial intolerancia.

Un concepto tan fundamental como el de la fertilidad, tenido desde la prehistoria por una propiedad femenina, intrínseca y exclusivamente asociada a la Diosa —aunque, ocasionalmente, pudiese fortalecerse mediante la «simiente del varón»—, en época patriarcal reciente había comenzado a vincularse a determinados dioses varones —Osiris, Baal, Adonis— que, ello no obstante, dependían de una diosa para lograr su propósito; sin embargo, con la implantación de la ideología yahvista, incluso la fertilidad pasó a ser, una propiedad viril.

El profeta Oseas, a mediados del siglo VIII a.C, no sólo denigró a la mujer en su texto sino que presentó a Yahvé como la única fuente de fertilidad para su pueblo: «Yo seré como rocío para Israel, que florecerá como lirio y extenderá sus raíces como el álamo. Crecerán sus ramas, y será su floración como la del olivo, y su aroma como la del incienso. Volverán a habitar bajo su sombra, creciendo como el trigo, pujando como la vid, y su fama será

²¹⁸ Recordemos la famosa plegaria diaria de los judíos piadosos: «Bendito sea Dios que no me hizo gentil, bendito sea Dios que no me hizo mujer, bendito sea Dios que no me hizo esclavo.»

²¹⁹ Cuando hablamos de «su» obra, en el sentido de algo hecho por una sola individualidad, caemos en un profundo error a la vista del texto inicial del *Génesis* —«Al principio creó Elohim los cielos y la tierra» (*Gen* 1,1)—; no fue, por tanto, un solo dios, El, quien creó el universo, sino varios, Elohim (plural de El). En este sentido, el relato bíblico resulta semejante —y coherente— al resto de cosmogonías contemporáneas en las que el dios creador supremo era ayudado por otras deidades subordinadas y con tareas específicas más o menos importantes.

como la del vino del Líbano. ¿Qué tendrá que ver ya Efraím con los ídolos? Yo, que le afligí, le haré dichoso. Por mí, que soy como ciprés, siempre verde, recogerá él sus frutos. ¿Quién es sabio para entender estas cosas, prudente para conocerlas? Pues son del todo rectos los caminos de Yavé, por ellos van los justos, pero los malvados resbalarán en ellos» (Os 14,6-10).

Dos siglos antes, aproximadamente, cuando se recopiló la doctrina yahvista y se incorporó a los libros del *Génesis*, *Éxodo*, *Levítico* y *Números*, ya se había hecho aparecer a Yahvé como único responsable de la fecundidad de los humanos, algo obvio e irremediable dado que el yahvismo, al postular un monoteísmo feroz —y desconocer las bases biológicas de la reproducción—, no tenía otro candidato a quien adjudicarle tan fundamental cometido. De ahí que el dios bíblico, usurpando también la potestad tradicional de la Diosa, se encontró dando y quitando fecundidad a las mujeres y, como summum de la expresión patriarcal que era, se aplicó como nadie antes en bendecir la «simiente del varón».

El mundo que había venido a regir Yahvé, y al que daba significado con su intervención, era presentado como una especie de coto puesto al servicio de la depredación ilimitada de los humanos²²⁰; valga decir que mientras todas las religiones centradas en la Diosa han impuesto a sus seguidores un profundo respeto por la Naturaleza y su equilibrio (manteniendo auténticos credos ecologistas), las religiones organizadas bajo un dios patriarcal, por el contrario, han fomentado expresamente la depredación del mundo natural sin miramiento alguno. El hombre, eso es el varón, era el rey de la creación, el único interlocutor para un dios que avaló un universo masculino sin excepciones donde lo femenino era peligroso y fuente de perdición (la Diosa y la mujer) o mera propiedad del varón (la esposa, la concubina, la esclava y las hijas). Y, por si quedaba alguna duda, Yahvé puso el sello de su alianza sobre aquello que más le importa al varón, su pene.

Yahvé, tras cambiar el nombre de Abram por el de Abraham y prometerle que le haría «padre de una muchedumbre de pueblos» (Gen 17,5), le dijo: «Este es mi pacto, que guardaréis entre mí y vosotros y entre la descendencia después de ti: circuncidad todo varón, circuncidad la carne de vuestro prepucio, y ésa será la señal de mi pacto entre mí y vosotros» (Gen 17,10-11). La vulva de la Diosa y su significado había sido eliminada para siempre. Desde entonces, el signo de lo divino radicaría en el órgano reproductor masculino, la mujer no tendría más *honor* que el de poder servir al varón como portadora de su «simiente».

Es casi seguro que los patriarcas hebreos practicaron la circuncisión desde mucho antes de conocer a Yahvé, puesto que ésta se realizaba entre los cananeos —al menos en c. 1400 a.C,

²²⁰ Así lo dio a entender claramente la orden dada por Yahvé: «Procread y multiplicaos, y henchid la tierra; sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra (...). Ahí os doy cuantas hierbas de semilla hay sobre la faz de la tierra toda, y cuantos árboles producen fruto de simiente, para que todos os sirvan de alimento» (Gen 1,2d-29).

tal como atestigua un marfil de Megiddo—, pero esa práctica era mucho más antigua. Las estatuillas de bronce de Tell el-Gredeideh indican que en el norte de Siria se circuncidaba ya hacia el año 2800 a.C; en Egipto, según un relieve de Saleara fechado en la VI dinastía (c. 2347-2216 a.C), también fue habitual esta mutilación ritual, que adoptaron asimismo muchas tribus del desierto, aunque no así los babilonios, asirios o fenicios. En todas esas culturas, obviamente, la circuncisión no suponía ningún pacto divino sino que daba soporte a un rito clásico de pasaje, era uno de los elementos simbólicos de la iniciación o apertura del varón adolescente a la vida sexual y de clan.

Aunque el uso ritual de la circuncisión había tenido un significado bien distinto al que le darían los hebreos de Yahvé, su elección para sellar el pacto divino no fue casual ni arbitraria, ya que el pene es el único adminículo masculino que permitía excluir a la mujer de la Alianza, relegándola a una posición de clara y rotunda inferioridad, al tiempo que representaba el instrumento del dominio y explotación del varón sobre la mujer. Buena parte del cuerpo legislativo que inspiró esa Alianza, transmitido hasta nosotros a través del derecho romano, se ha ocupado de favorecer la posición social de los poseedores de pene en detrimento de las potenciales portadoras de «la simiente».

Coincidimos con Eva Gillies cuando afirma que «en las sociedades que se han mantenido estables durante muchos siglos es lógico que se desarrollen religiones en las que todo es armonía. Estas religiones llevarán al individuo a encuadrarse perfectamente en su grupo; al grupo a encuadrarse dentro de una comunidad más amplia, y al orden social a encuadrarse en el orden cósmico. Por el contrario, en aquellas sociedades sacudidas por cambios súbitos y profundos, estos modelos tan armoniosos resultarán inadecuados y tenderán a ser sustituidos por una ideología mítica enteramente nueva centrada en alcanzar, por todos los medios, el "reino de la felicidad y de la paz"». ²²¹

En el modelo social patriarcal al que nos condujo el desarrollo de la *civilización*, el «reino de la felicidad y de la paz» se ha pretendido alcanzar no desde la sociedad pacífica e igualitaria que apadrinó la Diosa sino desde el conflicto, la diferencia de género y de clases, la desigual retribución, el miedo al castigo, la sumisión al poder, la guerra y otros comportamientos no menos agresivos que no encajaban sino bajo la égida mítica de un dios varón.

Si bien defendimos anteriormente que la radicalización de la división sexual del trabajo que condujo hacia la sumisión y marginación social de la mujer fue un proceso *natural*, inevitable una vez adoptada la agricultura, en el que no hubo conspiración por parte de los varones para apropiarse del lugar de poder que antes fue de la mujer, en el caso que nos ocupa sucedió justo lo contrario. El derrocamiento de la Diosa en favor de un dios

²²¹ Cfr. Gillies, E. (1981). «El hombre y lo sobrenatural.» En *Pueblos de la Tierra*. Barcelona: Salvat, vol.. 10, p. 57.

masculino fue el resultado de una tenaz conspiración de los varones –realeza, clase sacerdotal y clases altas (jefes militares, funcionarios, grandes comerciantes, etc.)– que habían logrado el poder y el control social y deseaban mantenerlo en sus manos. El modelo del dios masculino legitimaba sus desmanes y la sociedad injusta que construyeron; la Diosa, en cambio, la cuestionaba abiertamente.

La paradoja, de nuevo, fue que el dios oficial del poder masculino jamás pudo eliminar del todo el culto a la Diosa, que ha pervivido entre las capas populares del mundo occidental agazapado bajo las historias míticas de personajes como la Virgen María y algunas santas católicas, o en las leyendas de hadas y brujas de todas clases²²². Unas y otras, tras el proceso de apropiación de las facultades *mágicas* de lo femenino por parte del varón, quedaron atrapadas como sombras inocuas, aunque más o menos dignas, de lo que fue el pasado esplendor de la

Diosa.

Los datos históricos enseñan que los dioses, por poderosos que hayan sido, sólo pueden sobrevivir en la medida en que son útiles para construir, justificar, fijar y sostener un determinado modelo de sociedad, pero :uando ésta se transforma, cambia también la estructura mítica de la deidad que la patronea. Con el concepto de «Dios» que tenemos actualmente sucederá lo mismo; fue un modelo de dios creado desde y para una cultura patriarcal y agropecuaria que hoy, en una sociedad industrializada que pretende aspirar de nuevo al igualitarismo, no resulta útil ni adaptativo.

Si se llega a modificar en profundidad el modelo de relaciones socioeconómicas que dominan en el mundo actual y/o desaparece la estructura patriarcal que subyace aún en toda nuestra organización colectiva, se verá altamente afectada también la concepción occidental de «Dios»; de hecho, como un síntoma todavía difícil de valorar, cabe dejar constancia de que el avance social de la mujer, en las últimas décadas, ha repercutido ya en la reactivación del primigenio concepto de la Diosa, que está tomando de nuevo la forma de culto religioso estructurado. Su futuro, el de Dios y/o el de la Diosa, sólo dependerá del nuestro, tal como siempre ha sido y será.

²²² Cfr. Dunn Mascettí, M. (1992). *Diosas*. Barcelona: Robinbook; Gimbutas, M. (1996). *El lenguaje de la Diosa*. Oviedo: Dove; y Husain, S. (1997). *La Diosa*. Madrid: Debate.

BIBLIOGRAFÍA

- Aaby, P. (1977). «Engels and Women.» *Critique of Anthropology* (9-10), pp. 25-53.
- Aguirre, E. (ed.). (1989). *Paleontología*. Madrid: CSIC.
- Aiello, L. y Dunbar, R. (1993). «Neocortex size, group size, and the evolution of language.» *Current Anthropology* (34), pp. 184-193.
- Aiello, L. y Wheeler, P. (1995). «Brains and guts in human and primate evolution: the expensive organ hypothesis.» *Current Anthropology* (36), pp. 199-221.
- Alonso de Medina, E. (1991). *El animal humano (Una introducción a su etología)*. Barcelona: Barcanova.
- Alonso Schókel, L. y Mateos, J. (1975). *Nueva Biblia española*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Amaga, J. L. (1988). *Diccionario de mitología*. Bilbao: Mensajero.
- Arsuaga, J. L. y Martínez, I. (1989). «Paleontología humana: el origen de la humanidad. Registro, progreso y debate.» En Aguirre, E. (ed.). *Paleontología*. Madrid: CSIC.
- (1998). *La especie elegida*. Madrid: Temas de Hoy.
- Asimov, I. (1985). *Nueva guía de la ciencia*. Barcelona: Plaza & Janes.
- Asimov, I. y White, F. (1994). *El paso de los milenios*. Barcelona: Ediciones B.
- Bachofen, J. J. (1987). *El Matriarcado*. Madrid: Akal. BaldockJ. {1992}. *Elsimbolismo cristiano*. Madrid: Edaf.
- Baring, A. y Cashford, J (1991). *The Myth of the Goddess. Evolution of an Image*. Londres: Penguin.
- Biblikov, S.N. (1975). «A Stone Age Orchestra. The Earliest Musical Instruments Were Made from the Bones of Mammoths.» *The Unesco Courier* (junio 1975), pp. 28-30.
- Blázquez, J. M., Martínez-Pinna, J. y Montero, S. (1993). *Historia de las religiones antiguas*. Madrid: Cátedra.
- Blázquez, J. M., Martínez-Pinna, J., Montero, S. y otros (1994). *Historia de las religiones de la Europa antigua*. Madrid: Cátedra.
- Boserup, E. (1970). *Women's role in economic development*. Londres: G. Alien & Unwin.
- Brandon (1975). *Diccionario de las religiones comparadas* (2 vols.). Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Brown, M. H. (1990). *En busca de Eva*. Barcelona: Planeta.
- Burenhult, G. y otros (1994). *De la piedra al bronce. Cazadores, recolectores en Europa, África y Oriente medio*. Madrid: Debate.
- Cameron, D. (1981). *Symbols of Birth and of Death in the Neolithic Era*. Londres: Kenyon-Deane.
- Campbell, J. (1991). *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva* (vol. I). Madrid: Alianza

Editorial.

- (1991). *Las máscaras de Dios: Mitología oriental (vol. II)*.

Madrid: Alianza Editorial.

- (1992). *Las máscaras de Dios: Mitología occidental (vol.III)*. Madrid: Alianza Editorial.

- (1992). *Las máscaras de Dios: Mitología creativa (vol.*

IV). Madrid: Alianza Editorial. Cann, R., Stoneking, M. y Wilson, A. (1987). «Mitochondrial DNA and human evolution.» *Nature* (325), pp. 31-36.

Caratini, R. (1970). «La Antigüedad.» *Enciclopedia temática Argos*. Barcelona: Argos Vergara.

- (1970). «Filosofía y religión.» *Enciclopedia temática*

Argos. Barcelona: Argos Vergara. Cavalli-Sforza, L. (1992). «Genes, pueblos y lenguas.»

Investigación y Ciencia (184), pp. 4-11. Cerling, T. y col. (1997). «Global vegetation change through the Miocene/Pliocene boundary.» *Nature*

(389), pp. 153-158. Chevalier, J. y Gheerbrant, A. (1993). *Diccionario de los*

símbolos. Barcelona: Herder. Claiborne, R. (1995). *El nacimiento de la escritura (I)*.

Barcelona: Folio.

- (1995). *El nacimiento de la escritura (II)*. Barcelona: Folio. Crawford, O. G. S. (1957). *The Eye Goddess*. Londres:

Phoenix House.

Delgado, J. M. R. (1994). *Mi cerebro y yo*. Madrid: Temas de Hoy.

Delgado, M. (1992). *La magia (la realidad encantada)*. Barcelona: Montesinos.

Delporte, H. (1982). *La imagen de la mujer en el arte prehistórico*. Madrid: Istmo.

DunnMascetti, M. (1992). *Diosas*. Barcelona: Robinbook.

Durkheim, E. (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.

Einsle, H. (1989). *El misterio bíblico*. Barcelona: Martínez Roca.

Eliade, M. (1967). *De los primitivos al Zen: Dioses, diosas y mitos de la creación (I)*. Buenos Aires: Megalópolis.

- (1974). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Taurus.

- (1974). *Tratado de historia de las religiones (2 vol.)*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

- (1978). *De los primitivos al Zen: El hombre y lo sagrado (II)*. Buenos Aires: Megalópolis.

- (1978). *De los primitivos al Zen: La muerte, la vida después de la muerte y la escatología (III)*. Buenos Aires: Megalópolis.

- (1978). *De los primitivos al Zen: De brujas, adivinos y profetas (IV)*. Buenos Aires: Megalópolis.

- (1978). *Historia de las ideas y de las creencias religiosas:*

De la prehistoria a los Misterios de Eleusis (I). Madrid: Ediciones Cristiandad.

- (1979). Historia de las ideas y de las creencias religiosas: De Gautama Buda al triunfo del Cristianismo (II). Madrid: Ediciones Cristiandad.
- (1980). Historia de las ideas y de las creencias religiosas: De Maboma a las religiones secularizadas de hoy (III). Madrid: Ediciones Cristiandad.
- (1980). Historia de las ideas y de las creencias religiosas: Las religiones en sus textos (IV). Madrid: Ediciones Cristiandad.
- (1980). La prueba del laberinto. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Eliade, M. y Couliano, I. P. (1992). Diccionario de las religiones. Barcelona: Paidós.
- Engels, F. (1977). El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado. Madrid: Fundamentos.
- Escobedo, J. C. (1989). Diccionario enciclopédico de la mitología. Barcelona: De Vecchi.
- Facchini, F. (1990). El origen del hombre. Madrid: Aguilar.
- Fiedman, R. E. (1988). ¿Quién escribió la Biblia? Barcelona: Martínez Roca.
- Flannery, K. V. (1972). «The origins of the village as a settlement type in Mesoamerica and the Near East: A comparative study.» En Ucko, P.J., Tringham, R. y Dimbley, G.W. (eds.). (1972). Man, settlement, and urbanism. Londres: Duckworth.
- Frobenius, L. (1929). Monumenta Africana. Erlebte Erdteile (vol. VI). Frankfurt: Frankfurter Societäts-Druckerei.
- García Font, J. (1987). Dioses y símbolos del Antiguo Egipto. Barcelona: Fausí.
- Garzanti (1991). Enciclopedia de la Literatura Garzanti. Barcelona: Ediciones B.
- (1992). Enciclopedia de la Filosofía Garzanti. Barcelona: Ediciones B.
- Gillies, E. (1981). «El hombre y lo sobrenatural.» En Pueblos de la Tierra. Barcelona: Salvat.
- Gimbutas, M. (1991). Diosas y dioses de la vieja Europa 1000-3500a.C. Madrid: Istmo.
- (1996). El lenguaje de la Diosa. Oviedo: Dove.
- Gómez-Taberner, J. M. (1977). «El enigma de las Venus paleolíticas.» Historia 16(17), pp. 65-78.
- Gobdall, J., Shaller, G. B., Smith, M. G. y Nichols, M. (1993). Grandes simios. Barcelona: Folio.
- Graves, R. (1983). La Diosa Blanca. Madrid: Alianza Editorial.
- Grine, F. (ed.). (1988). Evolutionary History of the «Robust» Australopithecines. Nueva York: Aldine de Gruyter.
- Hamblin, D.J. (1994). Las primeras ciudades (I). Barcelona: Folio.
- (1994). Las primeras ciudades (II). Barcelona: Folio.
- Hammer, M. y Zegura, S. (1996). «The role of the Y chromosome in human evolutionary studies.» Evolutionary Anthropology (5), pp. 116-

134.

Harding, E. (1987). *Los misterios de la mujer (Simbología de la Luna)*. Barcelona: Obelisco.

Husain, S. (1997). *La Diosa*. Madrid: Debate.

Itani, J. (1967). «From the societies of non-human primates to human society.» *Kagaku Asahi* (27), pp. 170-174. Jean, G. (1998). *La escritura, memoria de la humanidad*.

Barcelona: Ediciones B. Kerényi, K. (1978). *Athene: Archetype of Virgin and Mother in Greek Religion*. Dallas: Spring. Klein, J., Takahata, N. y Ayala, F. J. (1994). «Polimorfismo del MHC y origen del hombre.» *Investigación y Ciencia* (215), pp. 14-19.

Laitman, J. y Heimbuch, R. (1982). «The basicranium of Plio-Pleistocene Hominids as an indicator for their upper respiratory system.» *American Journal of Physiology and Anthropology* (59), pp. 323-343.

Lara Peinado, F. (1989). *La civilización sumeria*. Madrid: Historia 16.

Leakey, R. E. (1981). *La formación de la humanidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal. Lerner, G. (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona:

Crítica. Leroi-Gourhan, A. (1984). *Arte y grafismo en la Europa prehistórica*. Madrid: Istmo.

Leroi-Gourhan, A., Bailloud, G., Chevaillon, J. y Laming-Emperaire, A. (1978). *La Prehistoria*. Barcelona: Labor.

Lichardus, J., Lichardus-Itten, M. y col. (1987). *Laprotahistoria de Europa: el neolítico y el calcolítico*. Barcelona: Labor.

Linton, S. (1970). *Woman the gatherer*. Ponencia presentada en la asamblea de la American Anthropological Association celebrada en San Diego. Lorenz, K. (1972). *El comportamiento animal y humano*.

Barcelona: Plaza & Janes. Luria, A. R. (1980). *Lenguaje y pensamiento*. Barcelona:

Martínez Roca. Lurker, M. (1991). *Diccionario de dioses y símbolos del Egipto antiguo (manual del mundo místico y mágico de Egipto)*. Barcelona: índigo.

Macías-Valadez Tamayo, G. (1994). *Introducción al desarrollo infantil*. México: Trillas.

Maclagan, D. (1977). *Mitos de la creación*. Madrid: Debate.

Martin, M. K. y Voorhies, B. (1978). *La mujer: un enfoque antropológico*. Barcelona: Anagrama.

Martínez, A. (1992). *El cuite solar*. Santa Coloma de Gramenet (Barcelona): Grup d'Estudis Històrico-Socials.

Meautds, G. (1982). *Mitología griega*. Buenos Aires: Hachette.

Mellaart, J. S. (1967). *Catal Hüyük: A Neolithic Toton in Anatolia*. Nueva York: McGraw-Hill.

- Miret Magdalena, E. (1989). El nuevo rostro de Dios. Madrid: Temas de Hoy.
- Mohen, J-P. (1992). Todos tenemos 400.000 años. Barcelona: Planeta.
- Morel, H. V. (1987). Diccionario de mitología egipcia y de Medio Oriente. Buenos Aires: Kier
- Moure, A. (1989). El origen del hombre. Madrid: Historia 16.
- Müller, M. (1990). Mitología egipcia. Barcelona: Edicomunicación.
- Nácar, E. y Colunga, A. (1979). Sagrada Biblia. Madrid: Edica.
- Noel, F. F. (1987). Diccionario de mitología universal. Barcelona: Edicomunicación.
- Obermaier, H. (1925). El hombre fósil. Madrid: Museo Nacional de Ciencias Naturales.
- Passemar, L. (1938). Les statuettes fémininespaleolithiques dites Venus stéatopyges. Nimes: Teissier.
- Patai, R. (1978). The Hebrew Goddess. Nueva York: Avon.
- Piaget, J. (1929). The ChiWs Conception oftbe World. Nueva York: Harcourt, Brace & Co. - (1975). La representación del mundo en el niño. Madrid:
- Morata. Platt, R. (1995). Inventos (historia visual). Barcelona: Ediciones B.
- Portal, F. (1991). Los símbolos de los egipcios. Barcelona: Obelisco.
- Puech, H-C (ed.) (1977). Historia de las Religiones Siglo xxi: Las religiones antiguas. II; vol. 2. Madrid: Siglo XXI. (1979). Historia de las Religiones Siglo xxi: Las religiones en el mundo mediterráneo y en Oriente Próximo. I; vol. 5 Madrid: Siglo XXI.
- Quin. N. (1977). «Anthropological studies on women's status.» Annual Reviesto of Anthropology (6), pp. 181-225.
- Redman, Ch. L. (1990). Los orígenes de la civilización. Barcelona: Crítica.
- Renfrew, C. (1986). El alba de la civilización. Madrid: Istmo.
- Roaf, M. (1992). Mesopotamiay el antiguo Oriente Medio. Barcelona: Folio.
- Rodríguez, P. (1989). El poder de las sectas. Barcelona: Ediciones B.
- (1992). Curanderos: viaje hacia el milagro. Madrid: Temas de Hoy.
 - (!°97). Mentiras fundamentales de la Iglesia católica. Barcelona: Ediciones B.
 - (1997). Mitos y ritos de la Navidad. Barcelona: Ediciones B.
- Russell, B. (1992), Sobre Dios y la religión. Barcelona: Martínez Roca.
- Saintyves, P. (1907). Les Saints successeurs des dieux. París: Librairie Critique.
- (1985). *Las madres vírgenes y los embarazos milagrosos*. Madrid: Akal.
- Scarre, Ch. (1995). *Cronos. La historia visual de nuestra civilización desde los orígenes del hombre hasta el 1500*. Barcelona: Ediciones B.

- Schulz, R., Seidel, M. y otros (1997). *Egipto, el mundo de los faraones*. Colonia: Konemann.
- Shonfield, H. J. (1990). *El Nuevo Testamento original*. Barcelona: Martínez Roca.
- Sureda, J. (1989). «Las primeras civilizaciones: Prehistoria, Egipto, Próximo Oriente.» En Milicua, J. (ed.). *Historia Universal del Arte* (Vol. I). Barcelona: Planeta.
- Thomas, H. (1997). *Nuestros orígenes, el hombre antes del hombre*. Barcelona: Ediciones B.
- Torris, G. (1975). *Ensayo sobre l'a hominización*. Barcelona: Mandragora.
- Vallejo-Nágera, J. A. y otros (1991). *Guía práctica de Psicología*. Madrid: Temas de Hoy.
- Vázquez, M. J. y Castañer, J. (1991). *El libro de los signos*. Barcelona: Ediciones 29.
- Vrba, E. (1988). «Late Pliocene climatic events and hominid evolution.» En Grine, F. (ed.). *Evolutionary History of the «Robust» Australopithecines*. Nueva York: Aldine de Gruyter.
- Vygotsky, Lev S. (1984). *Pensamiento y lenguaje. Teoría del desarrollo cultural de las funciones psíquicas*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Weigle, M. (1989). *Creation and Procreation. Femenist Reflections on Mythologies of Cosmogony and Parturition*. Pensilvania: Pennsylvania University Press.
- Wendt, H. (1981). *Del mono al hombre*. Barcelona: Bruguera.
- Wheeler, P. (1993). «Human ancestors walked tall, stayed cool.» *Natural History* (102), pp. 65-67.
- White, T., Suwa, G. y Asfaw, B. (1994). «*Australopithecus ramidus*, a new species of early hominid from Aramis, Ethiopia.» *Nature* (371), pp. 306-312.
- Wilkins (1987). *Mitología hindú*. Barcelona: Edicomunicación.
- Zoila, E. (1990). *Androginia*. Madrid: Debate.

ÍNDICE

(Los números de las páginas de este índice coinciden con la edición original y no con la presente edición digital)

Introducción

La fascinante aventura de investigar las huellas de la creación del concepto de Dios..... 5

PARTE I**De las razones que llevaron a los humanos a crear dioses a su imagen y semejanza**

1. ¿Qué hacía Dios mientras el ser humano, durante su evolución, se las tuvo que apañar .completamente solo para *crearse* a sí mismo?
(c. 4.400.000 a 40.000 años)..... 31
2. «En el principio existía la Palabra»: la adquisición del lenguaje permitió acceder a la facultad de *crear*
(c. 1.800.000 a 35.000 años) 75
3. Primeros pasos de la humanidad hacia la creación del universo simbólico
(c. 100000 a 9000 a.C.) 113
 - Del pensamiento mágico al *arte* prehistórico y viceversa
(c. 35000 a 9000 a.C.) 127
 - Mitos y ritos: una senda de la inteligencia hacia la seguridad emocional 146
4. Un argumento de *lógica* primitiva:
la creencia en la supervivencia postmórtem (c. 90000 a 2000 a.C.) 155

PARTE II**El predominio de lo femenino:**

La mujer, base para la supervivencia de las comunidades prehistóricas, en un tiempo que no tuvo más «Dios» que la Diosa

5. El rol socioeconómico de la mujer en las comunidades preagrícolas
(c. 2500000 a 9000 a.C.) 187
6. Figuras femeninas paleolíticas: la imagen simbólica del concepto primigenio de «Dios»
(c. 30000 a 9000 a.C.)..... 203
7. Bajo el imperio de la Diosa única
(c. 30000 a 3000 a.C.)..... 235
 - Un triste papel: las primeras *deidades* masculinas fueron seres secundarios y condenados a morir anualmente
(c. 6000 a.C.) 273

PARTE III**El predominio de lo masculino: De cuando el varón relegó a la mujer y el Dios usurpó el lugar de la Diosa**

La implantación de la agricultura
convulsionó la organización social

y las estructuras religiosas

(c. 9000 a 3000 a.C.) 285

9. Los cambios económicos

y sociopolíticos como motor de la sumisión de la mujer al varón

(c. 4000 a 1000 a.C.).....321

10. El Dios varón relega, expolia y suplanta a la Gran Diosa (c. 3000 a 1000 a.C.)343

Cuadros sinópticos

Cuadro 1: Esquema evolutivo desde los primeros homínidos hasta
el hombre actual..... 33

Cuadro 2: Relación de las principales imágenes de diosas analizadas para documentar este
libro

(c. 30000 a 1000 a.C.) 220

Cuadro 3: Acontecimientos importantes en el proceso de desarrollo socioeconómico que
puso las bases de la civilización occidental

(c. 10000-500 a.C.) 317

Cuadro 4: Principales civilizaciones
e imperios del Próximo Oriente y Europa . 344

Mapas

Mapa 1: Franja euroasiática con hallazgos
de figurillas femeninas paleolíticas

y flujo de migración del hombre

moderno desde África..... 211

Bibliografía 371