

Els «Grans» recorden: estructures neolítiques del record i l'oblit simbòlic

Ian Kuijt

Don't forget that the Great Ones Remember.
(MEN WITHOUT HATS, *The Great Ones Remember*)

Introducció

Ruth Van Dyke i Susan Alcock (2003: 3) han plantejat una pregunta aparentment simple però, al mateix temps, extremadament complexa: «En resum, és clar que la creació i la recreació de la memòria social és un procés actiu i en progrés... però, com funciona aquest procés?». La pregunta principal és: com es crea, es manté i es modifica intergeneracionalment la memòria entre els diferents i en un mateix grup domèstic? En aquest article, exploraré algunes de les possibles relacions entre la memòria social, les pràctiques rituals i el temps entre les diferents comunitats neolítiques. El meu raonament és simple: en lloc de considerar els cranis modelats neolítics com una forma de representar un culte antic, defenso que les pràctiques funeràries i rituals neolítics emfatitzen sistemes integrats de memòria i de tractament del cos humà que, en un principi, se centraven en el record, però, que amb el pas del temps, acabaren facilitant l'oblit dels morts. A partir de diferents treballs etnogràfics (per exemple, FENTRESS i WICKHAM, 1992; KAN, 1989; METCALF i HUNTINGTON, 1991; SCHILLER, 1997), analitzo com, en les comunitats neolítics, la memòria social es relacionava amb la construcció i la representació de la mort. En aquestes mateixes comunitats, la definició i la reiteració de l'ordre social natural semblen haver estat relacionades amb la manipulació i l'ús intergeneracional de la representació del

cos humà, la qual cosa s'aconsegueix a partir del control de la regeneració física i simbòlica i de la recirculació dels morts en forma de cranis humans utilitzats com a relíquies rituals (KUIJT, 2008). Encara que la selecció específica dels individus als quals se'ls extreia el crani no era deguda a l'atzar, amb el temps, la seva identitat específica s'acabava perdent i les persones escollides per extreure'ls el crani esdevenien membres d'un col·lectiu, un grup dels «Grans» que reflectia simbòlicament un llinatge col·lectiu.

A partir de l'exploració d'aspectes relacionats amb el record i l'oblit en els primers assentaments neolítics, plantejo tres raonaments. En primer lloc, argumento que la construcció de la identitat i de com una persona és definida en aquests assentaments s'estructurava a partir de la pràctica habitual de les comunitats neolítics. És a dir, la consideració de la identitat i dels diferents nivells de la memòria ens ajuda a entendre com certes actituds quotidianes emfatitzen la continuïtat i la cohesió a través del manteniment de determinades normes culturals. En segon lloc, argumento que el conjunt de dades arqueològiques ens ajuda a identificar els mitjans simbòlics i materials amb els quals s'estructuraven la identitat i la memòria. Concretament, argumento que la regeneració del cos humà, la recirculació i la integració dels vius i dels morts van ser alguns dels aspectes més importants de la vida quotidiana en les comunitats neolítics. En tercer lloc, argumento que

aquestes pràctiques van establir un ritme social en aquestes comunitats —ritmes que simultàniament connectaven la gent i els esdeveniments en el passat i en el present, amb accions en el futur. Per tal d'entendre la vida comunitària i l'organització social durant el Neolític, és important conèixer el marc en el qual la identitat del grup domèstic, la col·lectiva i la individual, s'expressaven simbòlicament i materialment.

Els primers assentaments neolítics: els antecedents

L'aparició dels assentaments neolítics preceràmics al Pròxim Orient comporta una sèrie de canvis importants en l'organització social, el ritual i els sistemes econòmics. A la zona del Llevant sud, una extensa àrea que inclou els actuals territoris del sud de Síria i el Líban, Israel, l'Autoritat Nacional Palestina, Jordània i la Península del Sinaí a Egipte, la transició als primers poblats s'inicia a partir de *ca.* 10500 B.P. i perdura fins a *ca.* 9500 B.P. (BANNING, 1998; BAR-YOSEF i MEADOWS, 1995; GORING-MORRIS i BELFER-COHEN, 1998; KUIJT i GORING-MORRIS, 2002; ROLLEFSON, 1998; ROLLEFSON [*et al.*], 1992).¹ Coneguda sovint amb el terme de *Revolució Neolítica*, aquesta transició es va caracteritzar per l'agrupament de població en grans poblats, l'aparició de la domesticació de plantes i animals i la reorganit-

1. Encara que pot haver-hi desavinences pel que fa a les datacions i la terminologia exactes, el Neolític a la zona del Llevant es divideix, generalment, en el Neolític preceràmic A (*ca.* 11700-10500 B.P.) i el Neolític preceràmic B (*ca.* 10500-8250 B.P.). Alhora, el PPNB s'ha subdividit, tradicionalment, en les fases PPNB Antic, Mitjà, Recent i Final, tot i que hi ha un debat sobre l'existència i el possible interval de temps del PPNB Antic. Ja que aquest debat no està encara resolt, en aquest article pressuposo que el PPNA precedeix els períodes que podem anomenar PPNB Mitjà (10500-9250 B.P.), Recent (9250-8700 B.P.) i Final/PPNC (8700-8250 B.P.). És possible, però, que hi hagués una breu etapa transicional entre el PPNA i el PPNB Mitjà. Tampoc no és del tot clar si aquesta construcció cultural-històrica està contrastada pel registre arqueològic, o si el registre disponible és representatiu de la variabilitat regional. Totes les datacions presentades en aquest article són calibrades B.P. (before present). Per a més detalls sobre la cronologia i les diferents etapes del Neolític del Pròxim Orient, vegeu Kuijt i Goring-Morris (2002).

zació dels processos socials a partir dels quals es produïen les interaccions humanes.

En el mateix Llevant sud, les excavacions dutes a terme en assentaments neolítics preceràmics han documentat una àmplia varietat de pràctiques funeràries. Durant els últims 20 anys, la recerca arqueològica en assentaments del PPNB Mitjà ha mostrat un important nivell de similitud en les pràctiques funeràries a nivell regional i, al mateix temps, un alt grau de variabilitat interna en les pràctiques funeràries i rituals documentades en un mateix assentament (GORING [*et al.*], 2001; KUIJT, 2008). En general, la interpretació d'aquests patrons s'ha centrat en dos nivells d'anàlisi: primer, en la naturalesa i la variabilitat de les pràctiques funeràries en cada un dels assentaments; segon, en el grau a partir del qual determinades pràctiques funeràries eren compartides entre les comunitats d'una mateixa regió i entre grans àrees regionals, com ara el Llevant sud i el Llevant nord.

Jaciments com Jericó, 'Ain Ghazal i Beidha, Nahal Hemar, Yiftahel i Kfar HaHoresh comparteixen algunes pràctiques funeràries (vegeu KUIJT, 2000; ROLLEFSON, 2000; VERHOEVEN, 2002 per a informació més detallada), com ara l'ús, els amagatalls i el rebuig d'estàtues i figuretes antropomòrfiques, les pràctiques funeràries secundàries i el modelat i extracció d'alguns cranis humans. Dit breument, aquest patró reflecteix el desenvolupament de tradicions i pràctiques locals, però dins el context social i cultural de pràctiques generals i sistemes de creença compartits entre les diferents comunitats. Tot i reconèixer l'existència de variacions en un mateix assentament i la necessitat de tenir-ho en compte a l'hora de crear models socials, en aquest article analitzaré només les pràctiques generals i els sistemes de creença compartits en el Llevant sud.

Enterrament secundari, commemoració i impacte social

Els habitants de les comunitats PPNB Mitjà del Llevant sud enterraven els morts de diferents formes, incloent-hi pràctiques funeràries primàries i secundàries (figura 1). Les pràctiques funeràries primàries consisteixen en l'enterrament permanent dels morts després d'un període de

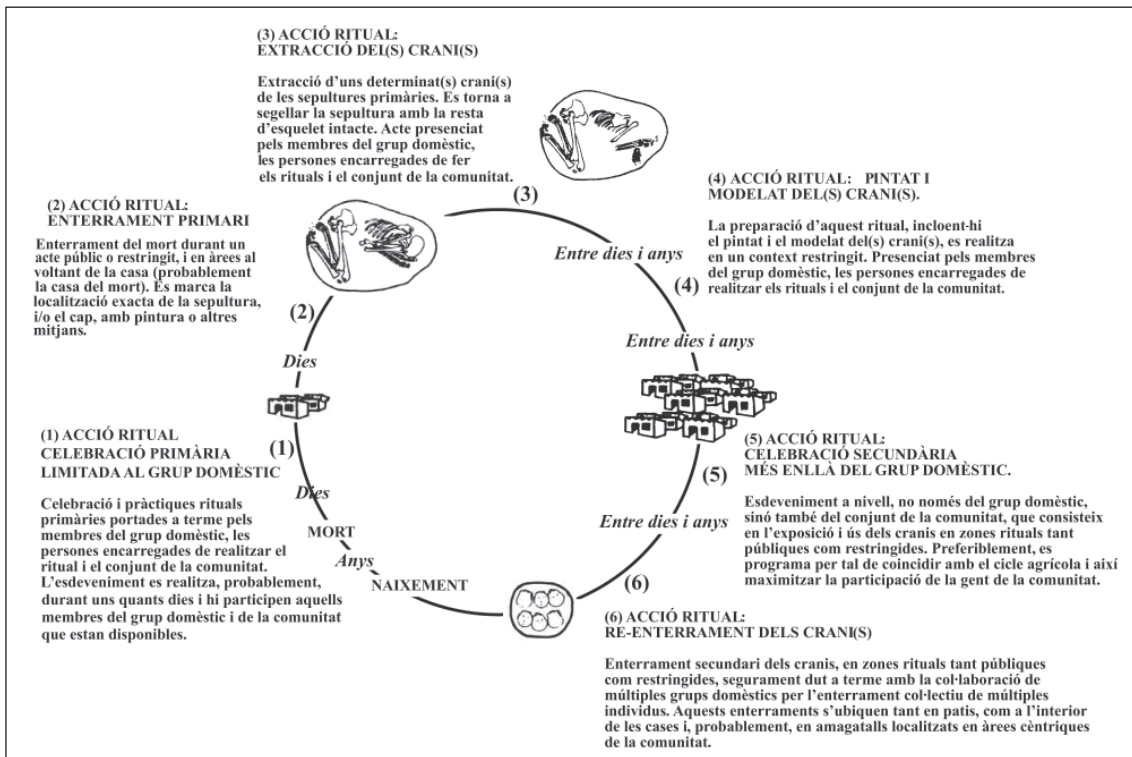


Figura 1. Diferents fases de l'acte ritual entre les pràctiques funeràries secundàries neolítiques.

temps relativament curt (normalment menys d'una setmana). Per contra, les pràctiques funeràries secundàries poden definir-se com un acte social centrat en el trasllat, socialment consentit, de part o de tot l'individu enterrat. Des d'un punt de vista material, les pràctiques funeràries secundàries s'expressen pel trasllat intencionat de restes de l'esquelet, i/o d'objectes associats, d'un lloc a un(s) altre(s). Els grups etnogràfics actuals sovint entenen les pràctiques funeràries primàries i secundàries com a pràctiques que estan relacionades entre si. Els rituals funeraris secundaris sovint formen part de cerimònies públiques realment importants; així i tot, els podem considerar actes espirituals i simbòlics amb un significat social, polític i personal. A més a més, les pràctiques funeràries secundàries, que es duen a terme en múltiples etapes, es planifiquen per endavant, són intergeneracionals, involucren un gran nombre de grups domèstics i requereixen uns nivells extraordinaris d'implicació de la comunitat (DOWNS, 1956; METCALF i HUNTINGTON, 1991).

Durant el PPNB Mitjà a la zona del Llevant sud, les pràctiques predominants consistien en l'enterrament dels adults, tant masculins com femenins, i dels infants en sepultures individu-

als i amb pocs, o fins i tot sense, objectes d'aixovar. Aquestes sepultures se situaven sota els sòls de les cases i en una àmplia varietat de llocs a l'exterior. Els cossos solien estar recolzats sobre un costat i en simples sepultures excavades en nivells arqueològics més antics. Els infants solien estar enterrats en sepultures individuals i, encara que ocasionalment s'enterraven a l'interior de les cases, també es podien enterrar, com els adults, en els nivells de reompliment de les cases i en patis exteriors. Els crànies d'alguns esquelets infantils i juvenils també podien ser extrets posteriorment (KUIJT, 2008). Les evidències de jaciments PPNB Mitjà com 'Ain Ghazal, Kfar HaHoresh i Jericó presenten, però, diferències en aquestes pràctiques, ja que de vegades els infants estaven associats a individus adults amb el crani intacte. No obstant això, no és clar si aquestes associacions eren intencionades o eren conseqüència de l'enterrament continuat d'individus o, en alguns casos, de la mort durant el part. D'altra banda, a 'Ain Ghazal i Jericó hi ha casos on els infants eren clarament enterrats en contextos rituals, com ara en estructures sota els sòls i en els fonaments o en els murs d'una casa com a ofrenes dedicatòries (CORNWALL, 1981; ROLLEFSON [et al.], 1992). L'ús estès d'aques-

tes pràctiques funeràries secundàries ens aporta una idea sobre l'estructura i la construcció de la memòria en les comunitats neolítiques del Llevant sud.

Memòria experiencial i referencial

La memòria se situa de moltes maneres diferents en el temps i en les accions i històries quotidianes dels vius. La memòria està unida a l'acció; i algunes accions tenen com a resultat manifestacions físiques que poden, o no, conservar-se en el registre arqueològic. Com a accions físiques, el ritual i la commemoració estan lligats, en diferents nivells, a la producció de memòries i experiències compartides per les comunitats (vegeu CASEY, 1987; CONNERTON, 1989; FORTY i KÜCHLER, 1999). La memòria és dinàmica, canviant i variable segons la predisposició de la gent als esdeveniments i al pas del temps. La commemoració i el desenvolupament de la memòria social se centren tant en el record directe, com en les formes de record molt més imprecises i pobres: la indirecció, l'abstracció i la despersonalització (BAILEY, 2005). La memòria i la seva materialitat són alguna cosa dinàmi-

ca i activament generada a partir de les accions dels individus i els grups. Fins i tot els actes de commemoració formals tendeixen a canviar: al capdavall, és a través de l'acte de recordar que la memòria es crea i es manté. El sentit i, per extensió, les memòries es defineixen amb les experiències de la gent (INGOLD, 2000; HODDER, 1990). Blake (1998: 68) fa referència a aquest aspecte quan diu: «La memòria i la tradició per si soles no preserven la identitat d'un objecte, és la progressiva incorporació d'aquest objecte en la pràctica quotidiana el que li dona el sentit.»

Per tal de tornar a centrar la nostra discussió en la qüestió plantejada al principi d'aquest article, cal que fem un pas enrere i considerem com el sentit, l'experiència i la memòria poden haver estat interrelacionats en les comunitats neolítiques. En un altre lloc (KUIJT, 2008) he exposat que el sentit i la memòria poden ser tant experiencials com referencials (figura 2). Les memòries experiencials són les experimentades directament per l'individu, mentre que les memòries referencials són les que es construeixen en relació a la gent i als esdeveniments. Adaptar aquest marc teòric a diferents aspectes de la memòria ens permet desenvolupar el marc per crear nous models de la memòria social durant el Neolític,

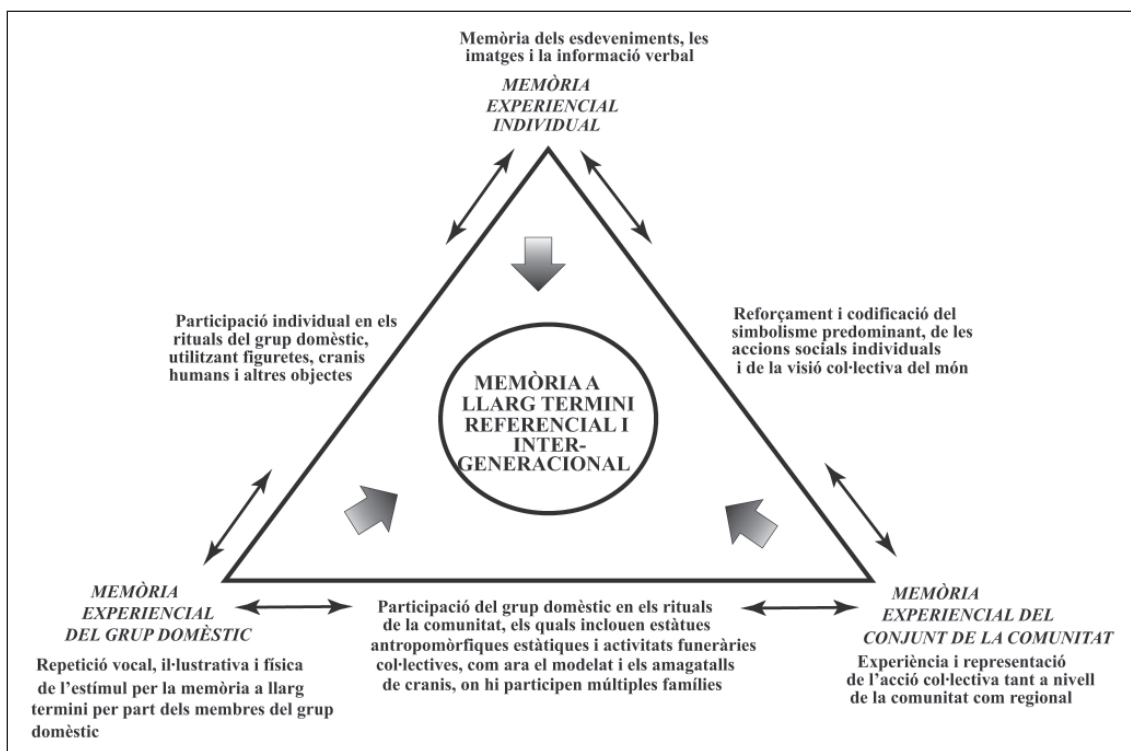


Figura 2. Relacions entre la memòria experiencial i referencial a nivell de l'individu, el grup domèstic i la comunitat.

així com situar aquest debat en un context més teòric i que ens porti més enllà de la referència simple i estàtica del culte als ancestres.

Hi ha dos aspectes més que voldria destacar: la memòria és sensible al temps i dinàmica, i hi ha múltiples aspectes que cal tenir en compte a l'hora de crear la memòria (figura. 2). La memòria té múltiples nivells: es crea a partir de les accions de la gent que es relacionen en diferents escales socials, com ara la individual, la del grup domèstic o la de la comunitat. Sens dubte, en el fons estan interrelacionades i són inseparables. Els esdeveniments a curt termini i les interaccions de la gent involucrada en aquests esdeveniments ens ajuden a donar forma als sentits i a les memòries, que són intergeneracionals i a llarg termini, en un nou tipus de memòria col·lectiva.

Mentre que en alguns nivells la memòria és totalment personal i està lligada a les històries de vida dels individus, en altres nivells és pública i intergeneracional. Amb el temps, la memòria experiencial directa, en la qual un individu té un contacte immediat amb els esdeveniments i la gent, canvia i esdevé indirecta i referencial: una forma de memòria que emfatitza, més que un llinatge biològic directe, una afiliació social. Després de la mort de dues, o potser tres generacions, la memòria dels individus ja no és directa i personal: esdevé despersonalitzada i abstracta. Amb la mort, la identitat personal es perd ràpidament: en lloc de continuar sent considerats individus coneguts, l'afiliació amb els morts transforma la gent coneguda en un tipus de memòria ancestral que és anònima, homogènia i col·lectiva. En alguns casos, les connexions específiques entre la identitat personal i les restes esquelètiques poden oblidar-se en només uns quants anys. El procés social per a aquesta transició és altament complicat depenent del context etnogràfic o cultural i, probablement, no sempre pot observar-se a partir de les dades arqueològiques.

Recordar i oblidar són processos integrats i dialèctics (JOYCE, 2003; KÜCHLER, 1999; WILLIAMS, 2003). Ambdós processos coexisteixen. El procés d'oblidar els morts està lligat, de diferents maneres, a la descontextualització de l'individu. Per dir-ho d'una altra manera, és un acte de crear una identitat col·lectiva; una identitat que és compartida i experimentada pels altres. Hi ha raons pràctiques clares del perquè

els morts esdevenen despersonalitzats i oblidats en les societats tradicionals. Entre els vius, hi ha una memòria dels morts profundament personal i directa, la qual crea una sèrie d'enllaços tangibles entre com una persona és definida en vida, la mort i el procés de memorització.

Oblidant el cos: la decapitació i l'individu

La decapitació i l'extracció del crani es poden veure com una forma de desmembració i de despersonalització del cos humà; una acció compartida que comporta oblidar l'individu amb l'objectiu de transformar-lo en una memòria col·lectiva. La decapitació crea un únic centre visual i metafòric per a la memòria. Sobretot, la decapitació és despersonalitzada perquè físicament separa el cap del cos. De vegades es considera que la identitat està allotjada o associada a una part del cos. Per això, l'acte de l'extracció després de la mort acaba físicament amb aquelles característiques físiques de l'individu en vida. Quan es realitza repetidament, aquest acte serveix per homogeneïtzar el passat, ja que, potencialment, actua com a mecanisme d'anivellament en el moment de la mort i com a mitjà per identificar i oblidar determinats individus del conjunt de la comunitat.

Entre les pràctiques funeràries secundàries, la identitat i l'acte de com una persona es defineix en vida esdevenen mutables i, al mateix temps, s'associen a les històries de vida (METCALF i HUNTINGTON, 1991; REINA, 1962). Tal com es pot observar a la figura 3, el ritme de les pràctiques funeràries durant el PPNB Mitjà ajuda a estructurar la construcció de la memòria i la identitat. Abans de ser separats dels seus cossos per primera vegada, els cranis havien estat associats a uns individus determinats, els quals s'associaven, a la vegada, a unes cases determinades també. Amb el pas de les generacions, la naturalesa d'aquestes memòries i relacions hauria passat d'una memòria experiencial i personal a una altra d'abstracta i referencial. És a través d'aquest procés de la manipulació intergeneracional del cos humà o, en alguns casos, de la regeneració de parts del cos, que la identitat i la memòria van passar a associar-se d'una persona concreta a un col·lectiu simbòlic. Ja que nosaltres no sabrem mai ni com la gent del Neolític

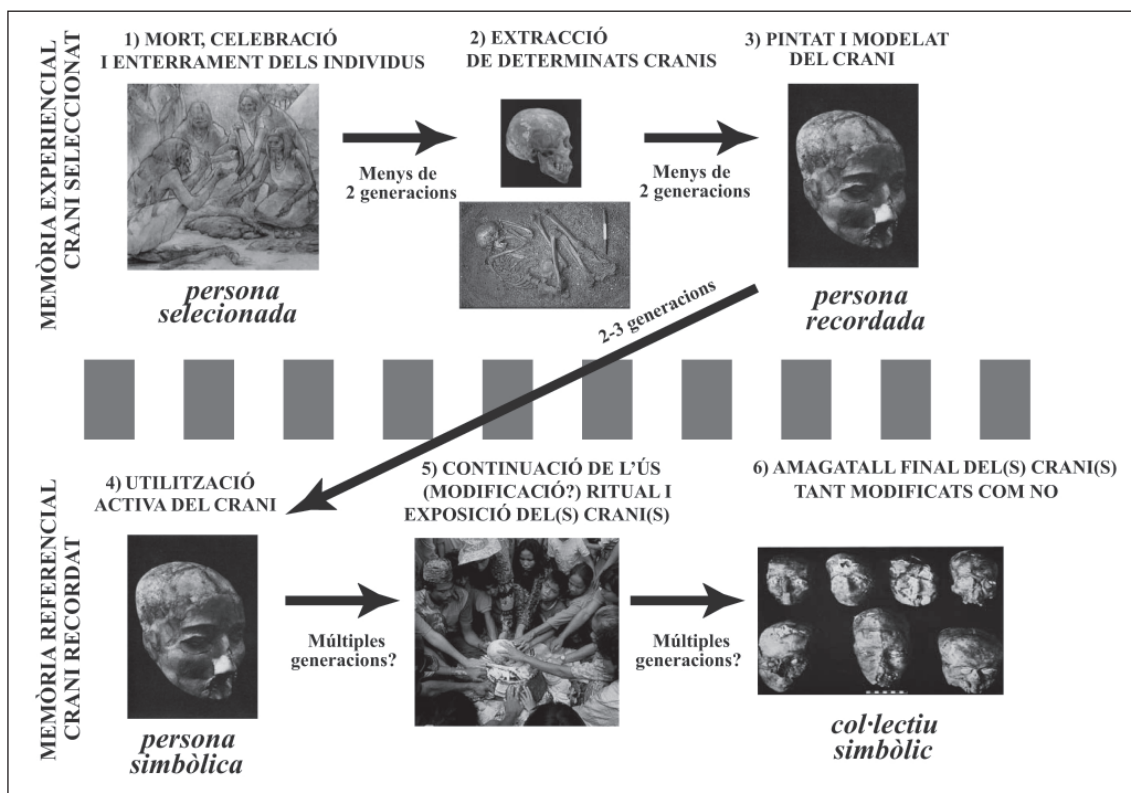


Figura 3. Tractament del cos. Mort i procés de transició entre la memòria experiencial directa i la memòria referencial inter-generacional.

es referia a aquest col·lectiu, ni com els vius veien les connexions entre els vius i els morts, això hauria funcionat, estructuralment, com a un grup dels «Grans».

Discussió

Forty i Küchler (1999: 1) plantegen la següent pregunta: «...com succeeix l'oblit i què hi tenen a veure els objectes materials?». Fent referència a les paraules de M. Bloch (1982; 1989), aquesta pregunta és crucial per entendre la creació de la memòria social durant el Neolític, els múltiples i complexos nivells de significació de la identitat i com l'oblit i el record s'equilibren. Tot i centrar-se en la commemoració i el record, l'estereotip i l'abstracció de la memòria és també una forma d'oblit. Així, quan passa l'oblit i comença el record col·lectiu? Sovint es pensa que els objectes materials, com ara els cranis, actuen com els equivalents de la memòria humana i el centre del culte als ancestres. Des d'aquesta perspectiva, les memòries esdevenen materials: interposen les imatges, la gent i els

esdeveniments del passat a les vides del dia a dia i, com a tals, van més enllà de les barreres del temps. El procés pot ser concebut com una recreació de l'estructura física que representa tant els vius com els morts, supera diferents àmbits i èpoques a través de la cultura material i oculta la identitat i la història individuals.

Els processos de commemorar i despersonalitzar estan interrelacionats i això és possible amb la deconstrucció deliberada de la memòria (per exemple, ARGENTI, 1999; FOWLER, 2003; KÜCHLER, 1999; WILLIAMS, 2003). En algunes cultures etnogràfiques, la memòria es defineix i es crea a partir del procés d'oblidar el passat. Aquest procés pot incloure la creació de monuments efímers o, en altres casos, d'objectes materials més elaborats que després són destruïts, abandonats fins a la descomposició, o col·locats en algun lloc on mai més s'hi podrà tenir accés. Tal com indica Reina (1962), gràcies a les pràctiques funeràries secundàries a Guatemala, es considera que les restes físiques dels morts pertanyen a persones realment importants del passat. Alhora, els habitants i la gent gran dels poblats no són gairebé mai conscients de la identitat

d'aquests individus. Entre els vius, no hi ha una comprensió clara de les accions, l'estatus i la identitat de la gent del passat i de determinades restes humanes. Més que interpretar-ho com un respecte als ancestres i, en alguns casos familiars, la identitat ha estat esborrada amb la transformació dels morts en un nou llinatge col·lectiu.

Hi ha, no obstant això, connexions clares en la pràctica social de recordar el col·lectiu i oblidar l'individu. Exemplificant això, la descripció d'Argenti (1999) del procés de successió reial a Oku, Camerun, mostra que la destrucció dels objectes, durant l'esdeveniment, serveix per legitimar la transferència de poder després de la mort del rei. En el cas de la Melanèsia, Küchler (1999: 64) exposa que l'arquitectura s'utilitza com a emplaçament per mostrar-hi les efigies, i representa l'ajuda necessària en la transposició de la força vital després de la mort. Amb la destrucció de vasos commemoratius, es considera que l'ànima esdevé imatge i, per tant, una memòria mòbil i que està suspena. Des d'aquesta perspectiva, Küchler (1999) mostra un vehicle temporal de la transmissió social. La gent és públicament oblidada i la materialitat de la memòria es reproduïx a través dels drets de propietat, en els quals el més important és el control de les representacions mentals i no solament de les formes materials.

A l'hora de discutir sobre l'organització social durant el Neolític, cal tenir en compte la materialitat de la memòria, les interseccions entre la representació del cos humà i la identitat i com foren creades, mantingudes i transformades al llarg del temps. L'ús predominant de les pràctiques funeràries secundàries en determinades comunitats neolítiques ens ajuda a entendre com es van desenvolupar les identitats i les memòries individuals i col·lectives. L'ús de les pràctiques funeràries secundàries posa en relleu cicles de record i que els membres de la comunitat consideraven la vida i la mort integrades i cíclics. Les similituds regionals en aquestes pràctiques confirmen que formaven part de sistemes de creença compartits. No obstant això, hi ha algunes petites variacions en la implementació local i material d'aquestes pràctiques. En aquest context, les pràctiques funeràries servien com a accions comunes no solament per commemorar la identitat individual dels morts, sinó també per canalitzar la memòria col·lectiva i la

reafirmació de la identitat i de la pertinença a la comunitat.

La baixa mitjana d'edat a la mort entre les comunitats neolítiques, així com l'ús estès de les pràctiques funeràries secundàries, van crear el context idoni per produir els canvis dinàmics i ràpids en relació a la identitat i la memòria. En dues generacions, les memòries, els esdeveniments, i els objectes associats a individus determinats haurien estat transformats d'experiències i personals a referencials i abstractes. Això suggereix que els poblats neolítics haurien estat estructurats al voltant de la natura cíclica de la pràctica, el tractament del cos humà i el simbolisme. Per entendre els sistemes socials neolítics, doncs, és important poder respondre les qüestions de com les persones individuals recorden i obliden i, també, de com es transmeten les memòries de generació en generació.

Des d'aquesta perspectiva, el record i l'oblit formaven un procés integrat i dialèctic en el qual els membres de les comunitats neolítiques desmembraven i recordaven les persones, tant en el sentit literal, com en el visual i el simbòlic. Així, l'ús estès de la pràctica de l'extracció del crani era una manera de despersonalització, una acció compartida que permetia a l'individu ser oblidat i que transformava aspectes de l'individu en memòries col·lectives. Col·lectivament, aquests patrons representen una xarxa d'interacció complexa que inclou el coneixement del ritual, la imatge, les pràctiques funeràries i la creació de la memòria intergeneracional i d'estructures d'autoritat entre les comunitats neolítiques. Des d'aquesta perspectiva, la identitat específica de cada un dels membres d'aquestes comunitats es va anar perdent amb el pas del temps i es va crear un nou grup col·lectiu i anònim dels «Grans».

Abstract

The great ones remember: Neolithic structures of symbolic remembering and forgetting

The social construction of identity and memory can be expressed through public displays of ritual. Focusing on the Near Eastern Neolithic, I argue that the organization of mortuary practices, repetitive use of imagery and figurines, and re-

peated long-term reuse of human skulls, illustrate how household ritual action linked the living to the dead. Secondary mortuary practices, and the acts of plastering and painting of human skulls as ritual heirlooms, served as a form of memorialization and erasure of identity within communities. As an event skull caching and modification transcended the past, present and future as a tempo of social action: it reiterated the expectation of future mortuary events while simultaneously recognizing continuity with the past through the crafting of memory.

Resumen

Los «Grandes» recuerdan: Estructuras neolíticas del recuerdo y el olvido simbólico

La construcción social de la identidad y de la memoria puede expresarse a partir de representaciones públicas del ritual. Centrándonos en el Neolítico del Próximo Oriente, en este artículo analizo por qué la organización de las prácticas funerarias, el uso repetitivo de la imaginería y las figurinas y la reutilización continuada de los cráneos humanos nos muestran como los actos rituales llevados a término en el ámbito doméstico relacionan los vivos con los muertos. Las prácticas funerarias secundarias, así como los actos de modelar y pintar los cráneos humanos como reliquias rituales, sirven como una forma de conmemorar y borrar la identidad en las comunidades. El acto de esconder y modificar los cráneos humanos, como acontecimiento, ha trascendido el pasado, el presente y el futuro como marcador del ritmo de la acción social: este acto reiteraba el interés para futuros acontecimientos funerarios mientras que, al mismo tiempo, reconocía la continuación con el pasado gracias a la creación de la memoria.

Referències bibliogràfiques

- ARGENTI, N. (1999). «Ephemeral Monuments, Memory and Royal Sempiternity in a Grassfield Kingdom». Dins: A. FORTY; S. KÜCHLER (ed.). *The Art of Forgetting*. Oxford: Berg, p. 21-51.
- BAILEY, D. (2005). *Prehistoric Figurines: Representation and corporeality in the Neolithic*. Londres: Routledge.

- BANNING, E. B. (1998). «The Neolithic period: Triumphs of architecture, agriculture, and art». *Near Eastern Archaeology*, núm. 61(4), p. 188-237.
- BAR-YOSEF, O.; MEADOW, R. H. (1995). «The Origins of Agriculture in the Near East». Dins: T. D. PRICE; A. B. GEBAUER (ed.). *Last Hunters-First Farmers: New Perspectives on the Prehistoric Transition to Agriculture*. Santa Fe: School of American Research Press, p. 39-94.
- BLAKE, E. (1998). «The Material Expression of Cult, Ritual, and Feasting». Dins: E. BLAKE; A. B. KNAPP (ed.). *The Archaeology of Mediterranean Prehistory*. Oxford: Blackwell, p. 102-129.
- BLOCH, M. (1982). «Death, Women and Power». Dins: J. BLOCH; J. PARRY (ed.). *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 211-230.
- BLOCH, M. (1989). «Death and the Concept of the Person». Dins: S. CEDERROTH; C. CORLIN; J. LINDSTROM (ed.). *On the Meaning of Death*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 11-29.
- CASEY, E. S. (1987). *Remembering: A Phenomenological Study*. Bloomington: Indian University Press.
- CONNERTON, P. (1989). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CORNWALL, I. W. (1981). «Appendix A. The Pre-Pottery Neolithic Burials». Dins: T. A. HOLLAND (ed.). *Excavations at Jericho: The Architecture and Stratigraphy of the Tell*. Jerusalem: British School of Archaeology in Jerusalem.
- DOWNES, R. E. (1956). *The Religion of the Baré'e-speaking Toradja of Central Celebes*. The Hague: Excelsior.
- FENTRESS, J.; WICKHAM, C. (1992). *Social Memory*. Oxford: Blackwell.
- FORTY, A.; KÜCHLER, S. (ed.) (1999). *The Art of Forgetting*. Nova York: Oxford Berg.
- FOWLER, C. (2003). «Rates of (Ex)change: Decay and growth, memory and the transformation of the dead in early Neolithic southern Britain». Dins: H. WILLIAMS (ed.). *Archaeologies of Remembrance: Death and Memory in Past Societies*. Nova York: Kluwer Academic: Plenum Publishers, p. 45-63.
- GORING, Y.; GORING-MORRIS, A. N.; SEGAL, I. (2001). «The Technology of Skull Modeling in the Pre-Pottery Neolithic B (PPNB): Regional Variability, the Relation of Technology and Iconography and Their Archaeological Implications». *Journal of Archaeological Science*, núm. 28, p. 671-690.
- GORING-MORRIS, N.; BELFER-COHEN (1998). «The Articulation of Cultural Processes and Late Quaternary Environmental Changes in Cisjordan». *Paléorient*, núm. 23(2), p. 71-93.
- HODDER, I. (1990). *The Domestication of Europe*. Oxford: Blackwell.
- INGOLD, T. (2000). *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling, and Skill*. Nova York: Routledge.
- JOYCE, R. (2003). «Concrete Memories: Fragments of the Past in the Classic Maya Present (500-1000 AD)». Dins: R. M. VAN DYKE; S. E. ALCOCK (ed.). *Archaeologies of Memory*. Oxford: Blackwell, p. 104-125.

- KAN, S. (1989). *Symbolic Immortality: The Tlingit Potlatch of the Nineteenth Century*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- KÜCHLER, S. (1999). «The Place of Memory». Dins: A. FORTY; S. KÜCHLER (ed.). *The Art of Forgetting*. Oxford: Berg, p. 53-72.
- KUIJT, I. (2000). «Keeping the Peace: Ritual, Skull Caching and Community Integration in the Levantine Neolithic». Dins: *Life in Neolithic Farming Communities: Social Organization, Identity, and Differentiation*. Nova York: Kluwer Academic: Plenum Publishers, p. 137-163.
- KUIJT, I. (2008). «The Regeneration of Life: Neolithic Structures of Symbolic Remembering and Forgetting». *Current Anthropology*, núm. 49(2), p. 171-197.
- KUIJT, I.; GORING-MORRIS, N. (2002). «Foraging, Farming, and Social Complexity in the Pre-Pottery Neolithic of the Southern Levant: A Review and Synthesis». *Journal of World Prehistory*, núm. 16(4), p. 361-440.
- METCALF, P.; HUNTINGTON, R. (1991). *Celebrations of Death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- REINA, R. E. (1962). «The Ritual of the Skull in Peten, Guatemala». *Expedition*, núm. 4(4), p. 26-35.
- ROLLEFSON, G. O. (1998). «The Aceramic Neolithic». Dins: D. O. HENRY (ed.). *The Prehistoric Archaeology of Jordan*. Oxford: Archaeopress, p. 102-126.
- ROLLEFSON, G. O. (2000). «Ritual and Social Structure at Neolithic 'Ain Ghazal». Dins: I. KUIJT (ed.). *Life in Neolithic Farming Communities: Social Organization, Identity, and Differentiation*. Nova York: Kluwer Academic: Plenum Publishers, p. 165-190.
- ROLLEFSON, G. O.; SIMMONS, A. H.; KAFABI, Z. (1992). «Neolithic Cultures at 'Ain Ghazal, Jordan». *Journal of Field Archaeology*, núm. 19, p. 443-470.
- SCHILLER, A. (1997). *Small Sacrifices: Religious Change and Cultural Identity among the Ngaju of Indonesia*. Nova York: Oxford University Press.
- VAN DYKE, R. M.; ALCOCK, S. E. (2003). «Archaeologies of Memory: An Introduction». Dins: R. M. VAN DYKE; S. E. ALCOCK (ed.). *Archaeologies of Memory*. Oxford: Blackwell Publishing, p. 1-13.
- VERHOEVEN, M. (2002). «Ritual and Ideology in the Pre-Pottery Neolithic B of the Levant and Southeast Anatolia». *Cambridge Archaeology Journal*, núm. 12 (2), p. 233-258.
- WILLIAMS, H. (2003). «Remembering and Forgetting the Medieval Dead». Dins: H. WILLIAMS (ed.). *Archaeologies of Remembrance: Death and Memory in Past Societies*. Nova York: Kluwer Academic: Plenum Publishers, p. 227-254.

Ian KUIJT és professor associat al Departament d'Antropologia de la Universitat de Notre Dame, als Estats Units d'Amèrica. Nascut al Canadà, ha dirigit excavacions i recerca de camp a l'oest del Canadà, Irlanda i Jordània. Entre altres temes, està interessat en les interrelacions entre l'aparició de les desigualtats socials i la producció d'aliments al Neolític del Pròxim Orient a partir de l'anàlisi de les pràctiques funeràries, l'arquitectura i les figuretes.

Títol original: *The Great Ones Remember: Neolithic Structures of Symbolic Remembering and Forgetting*. Traducció d'Emma Guerrero.