

Identificando la identidad en la prehistoria, por la Prehistoria

Identifying identity in prehistory, by Prehistory

María Teresa Andrés Rupérez

Resumen

Ante el énfasis actual de la investigación histórica sobre la identidad, desde una perspectiva de crítica metodológica se plantean las posibilidades del acceso a la percepción de este concepto en la prehistoria reciente, partiendo de los datos materiales que le son propios.

Palabras clave: *Identidad, prehistoria reciente, metodología.*

Abstract

In accordance with the nowadays emphasis on identity by historical research, this paper, from a perspective of methodological criticism, focuses on the possibilities to approach to the perception of this concept within recent prehistory on the ground of the material data which are its own.

Keywords: *Identity, Recent Prehistory, Methodology.*

Un nuevo espejismo recorre Europa, en la política y en la historiografía postmoderna: la identidad. Un sentimiento subjetivo cuya necesidad y pertinencia cada uno entiende a su manera. Lo que aquí se expone es una opinión crítica, no combativa sino respetuosa y admirativa hacia las mentes jóvenes que no cesan de buscar nuevas categorías, aun las imposibles de rastrear con los materiales y la metodología de siempre, incentivando así el debate que hace avanzar nuestra dialéctica ciencia de la Historia; pero también sosteniendo que las mentes honradas, sabias y tenaces de siempre, desde cualquier paradigma explicativo, con la solidez de los datos y los argumentos razonables, son la base permanente sobre la que se pueden edificar las fantasías especulativas; ambas *identi-*

dades pensantes son necesarias: a lo llamativo y estu-pendo hay que añadir la honradez, la discreción y el sosiego.

El enfoque actual hacia la identidad es tan lícito como cualquier otro, pero en el ámbito de las sociedades ágrafas de la prehistoria, su reflexión ofrece conclusiones extraídas, como es tradicional, de la Etnología y hoy de la Sociología (ambas disciplinas antropológicas, como la Historia), pero no de la Arqueología. Podemos dudar de si ha sido el oficio de etnólogos y sociólogos el que ha llevado a la sobrea-bundante mención de identidad y alteridad, conceptos del patrimonio mental humano como la bondad o la belleza, o si este protagonismo deriva del auge de sentimientos nacionalistas y del choque de identidades

provocado por la migración, siendo así preciso ocuparse del tema.

Cierto que el humano siempre ha percibido al *otro* como opuesto; instinto, evidencia o necesidad, pero en su versión “social” no es la identidad un sentimiento espontáneo. El énfasis en su estudio surge de la Sociología, disciplina fruto del incremento de la especialización que busca su espacio entre otros saberes antropológicos ya instalados; para ello, maneja con utilidad metodologías propias de base estadística, pero su análisis no debe invadir la discusión teórica de conceptos subjetivos y no mensurables, propios de la Filosofía y, en su aplicación a sociedades del pasado, de la Historia. Los estudios sociológicos sobre sentimientos, emociones, oficios o sectores específicos de poblaciones actuales, son un traslado a las sociedades urbanas –demográficamente grandes que admiten el modelo estadístico–, de la investigación etnológica tradicionalmente vertida sobre grupos rurales o pre-estatales contemporáneos.

La Historia, conocimiento científico, tiene como tal un *método* específico: el dialéctico inductivo-deductivo, explícito y posible en sus hipótesis, proceso y resultados –provisionales, como en toda Ciencia–, que incluye el paradigma, la formación del investigador con su inevitable subjetivismo, y que para la fase pre-histórica, ágrafa por definición, cuenta como única vía *directa* en el estudio con la metodología arqueológica y toda su carga analítica, la cual, superado el episodio de sarampión pseudo-científico, no precisa de estadísticas para explicar el funcionamiento de los sistemas culturales, de los que la averiguación del nivel ideológico no puede exceder la posibilidad razonable, según dos premisas evidentes: 1ª los datos materiales son verdad

y sólo la verdad, 2ª esa verdad no es *toda* la verdad; conclusión: la explicación sólo puede ser verosímil.

La Arqueología Prehistórica es la *metodología* de la Prehistoria y de su calidad dependerá el carácter científico y el valor permanente del resultado empírico, y no de su interpretación más o menos brillante. El nivel de credibilidad en terrenos especulativos de la realidad prehistórica se ha incrementado gracias a la mayor abundancia y calidad de los datos arqueológicos y su mejor conocimiento analítico. La pretensión de conocer la Prehistoria de la Identidad o la Identidad en la prehistoria es una meta atractiva que puede resultar vacua. Lo que de cualquier concepto ideológico se puede decir con los datos disponibles, desde variados criterios o distintos intereses, siempre se ha enunciado mediante hipótesis, intuición, razonada analogía y reconocido subjetivismo. El celo actual por la identidad no aporta novedad a la específica metodología arqueológica¹, así se aprecia en las abundantes obras que mencionan la identidad como *leitmotiv*, un ejemplo es *Archaeologies of Art, Time, Place and Identity*² que reúne trabajos basados en datos arqueológicos complementados por los literarios o etnográficos, como es tradicional; su contribución a este moderno enfoque cognitivo es en muchos casos la sustitución de conceptos como *cultura* o *tradición* por el de *identidad*. Resulta que la Arqueología de la Identidad es la arqueología de las culturas³, concepto que formuló Gordon Childe y que recupera su validez tras superar severas y pretenciosas críticas.

En la realidad de todo momento y cultura todo es reflejo de identidad, todo identifica; hoy su paroxismo crea una nueva etiqueta que parece obligar a su investigación; se supone perseguimos el sentido, la percepción y la realización de la identidad en la prehistoria

1 La Arqueología, que siempre ha sido lo que ha sido, renunció ya antes de la postmodernidad a apelativos por época, elemento o contexto material estudiado, optando, sin variar la metodología, por etiquetas de implicación mental cada vez más profunda: de la Arqueología de la Muerte o la Feminista, a la de la Identidad; enunciados de alto nivel especulativo, casi filosófico, que atañen a la constitución total de lo humano, y que como resultado sintético de su estudio son Prehistoria o Historia, según la convencional diferencia. El equívoco procede de los epígrafes post-modernos que mencionan esta disciplina, fundamental, pues es la metodología, pero no el resultado ni el objeto de la investigación. Resultados que ninguna otra ciencia sintética expone bajo el nombre de su metodología, y ninguna otra parte de la investigación histórica expone el estudio de aspectos políticos, religiosos u otro campo “cognitivo” bajo el título de Arqueología. Ciertamente “Arqueología” es un término de moda, periodístico, coloquial e incluso académico; utilizado en su sentido etimológico de estudio de lo antiguo, se aplica a cualquier cuestión, así por ejemplo, tenemos una Arqueología de la Informática

como punto del programa de una asignatura en Biblioteconomía.

2 Editada por I. Domingo, D. Fiore y S.K. May (2008). Entre otras, también se ocupa de este concepto la obra de L. Smith y E. Waterton (2009): *Heritage, Communities and Archaeology*. Otro ejemplo de uso y abuso del concepto “identidad” es la convocatoria de becas doctorales para un proyecto de la Unión Europea titulado: “*Forjando Identidades: la movilidad de la cultura en la Edad del Bronce Europea*” (entre sus directores Kristiansen y Vandkilde), que traslada el concepto a distintas formas de vida –estables o nómadas– generadoras de distinta concepción de la identidad, que como resultado de una investigación no excede la hipótesis o modelo general derivado de observaciones etnográficas; su reflejo arqueológico sigue reducido a las distintas adaptaciones plasmadas en la cultura material.

3 P. Wells aporta otro testimonio de equivalencia entre “cultura material” e identidad en la obra editada por Jones (2008: 370): “En la Primera Edad del Hierro una compleja serie de niveles de comunidad e identidad regional pueden reconocerse a través de similitudes y diferencias en la cultura material”.

pero casi siempre lo que resulta es la adopción de una terminología más acorde con la línea cognitiva. Parece un intento abocado al fracaso o a una simplificación muy trivial para que sea operativa; ésta, por lo universal y amplio del concepto; aquel, por la imposibilidad de definir un sentimiento subjetivo a partir de datos materiales o de analogías sin demostración posible⁴. Aún hay muchas nociones intangibles para desvelar: la eficacia de la tecnología, los ensayos fallidos, las estrategias de mayor o menor dependencia del entorno (preocupación que hoy señalan los economistas), en las que sería más útil centrarse mejorando el enfoque sobre la base económica, no sólo en sus posibilidades analíticas sino en la explicación desde esta perspectiva, antes de enfatizar en espacios ideológicos (cuya interpretación hipotética nunca se ha eludido) de los que siempre se invoca la necesidad de investigación sin concretar nunca la *nueva* metodología que la haría posible. Con bases más sólidas en lo perceptible tal vez lo demás se diera por añadidura.

Concepto y percepción subjetiva de la identidad

La identidad es un sentimiento coyuntural; inestable, fluye constantemente del cero al infinito, del egoísmo al anonadamiento en la universalidad. La exacerbación de la identidad puede ser una reacción contra la tópica masificación predicada hace años, y hoy asumida con gusto en su faceta consumista. Se habla de la pérdida de identidad individual y cultural: el humano manipulado económica y políticamente y hoy ya globalizado; siempre ha sido así, de forma expresa o inconsciente y según el nivel tecnológico, también en la prehistoria. Paradójicamente, la conciencia de individualidad, de singularidad –considerada creciente con el transcurso histórico, pero no lineal sino oscilante en todo tiempo–, convive satisfactoriamente avenida con la identidad universal. Y ahora, el resurgir de los nacionalismos impone identificarse con el particular terruño. Buscando una definición muy sintética, se podría decir que *la identidad es la conciencia de uno mismo y en su relación con los demás*. Una sencilla fórmula con múltiples versiones, que expande en todas sus posibilidades la obra de A. Hernando (2002, cfr. pp. 50-51). Pero de cualquier manera que se exprese, es manifiesto que el sentido de la identidad no es directamente reconocible en los restos materiales.

Una diferencia concluyente entre nuestra mentalidad occidental y la prehistórica, incluso con la de

recientes épocas históricas, es la información (antagónica de la ignorancia), esencial para concebir y construir nociones de libertad, igualdad, subordinación y demás abstracciones quizás ajenas a la mentalidad prehistórica en proporción variable; mientras que conceptos de calidad más “tangible”, como identidad social (pertenencia a un grupo), jerarquía o poder, sí podemos asumirlos en nuestra interpretación del pasado. La información es conocimiento, los fanatismos nacen de la ignorancia (o de una información parcial y manipulada), y son la máxima expresión de rechazo del ajeno, pero no son un sentimiento espontáneo sino inducido.

Sin embargo, en la percepción prístina de la identidad es *el instinto* el factor causal de la noción de “el otro”, un efecto espontáneo, individual y no manipulado políticamente, pues no se necesita consejo para distinguir al ajeno aunque sólo sea para disputarle la comida. La afirmación de que el “primitivo” no capta la individualidad es otra proyección de nuestro subjetivismo; la mente pre-científica sí concibe su sentido, pero no lo evidencia si carece de trascendencia social. Creo este supuesto hipotético más justo para enfocar la cuestión, pues lo que difiere son los caracteres que cada mentalidad cultural atribuye al concepto. La identidad es una percepción humana, del ser inteligente y reflexivo; si los animales sienten su identidad la pensamos sólo instintiva, unívoca e inconsciente: todo animal conoce su manada, su pareja, su territorio, su grupo; a partir del nivel instintivo –también humano–, las maneras de percibir la identidad son infinitas y todas más o menos en conflicto con las de “el otro”. Individual o colectivamente, es la supervivencia, la situación de crisis, el interés económico, lo que guía y genera actitudes de rechazo o de grata convivencia que pueden volverse en “tradiciones” o incluso en religiones más o menos integristas. Como actitud social la identidad es manipulable; los nacionalismos triunfan en casi todas las circunstancias históricas, más en las de crisis, por un espontáneo y simple cálculo de los recursos: cuantos menos seamos a más tocaremos, un “pensamiento elemental”, convergente y universal. A estas actitudes podemos atribuir algunas huellas prehistóricas, como las de enfrentamientos, sin duda frecuentes; datos ya conocidos, vertidos ahora desde la perspectiva que prioriza el rechazo consciente, la conciencia de alteridad en su versión colectiva.

Manipulación de la identidad. Dice Ismail Karadé: *A los dictadores les obsesiona controlar los sentimientos*

4 Así lo expone I.M. Back Danielsson en la citada obra colectiva (Jones 2008: 312 y ss); la autora, sobre la “identificación” que puede realizar la arqueología por análisis físicos de los enterramientos, alude a que se pretende crear

identidades no sólo de las gentes del pasado sino de las del presente y añade: “Esas identidades, o nuestros modos de categorización, quizá no tienen nada que ver con la realidad prehistórica”.

de la gente: son el último refugio de la libertad individual. El sentimiento de identidad es instintivo, espontáneo y primario, y socialmente, coyuntural y manipulable; siempre lo ha sido aun en la sociedad más simple: la dual. En sus diferentes versiones colectivas, el manejo político o religioso abunda en ejemplos documentados desde la antigüedad escrita en los *mitos del origen*, resucitados hoy en notables casos de utilización del pasado como legitimación del poder y reclamación de derechos “históricos”. No faltan intentos en la prensa cotidiana para hacernos conscientes de una identidad de raza o lugar, llegando a crear etnias, y no en exóticos lugares sino en Europa⁵; también la investigación ha creado identidades ficticias al atribuir a supuestas entidades reales, como caracteres propios de ellas, rasgos del patrimonio universal humano, es el bien conocido caso de los indoeuropeos.

Los textos más próximos a la prehistoria europea nos informan de la construcción subjetiva, autodefinida y artificial de una identidad común, ajustada a preexistentes mitos que repiten siempre el mismo esquema (crf. MARCO 2000). El estudio de F. Burillo (1995) sobre el concepto étnico-geográfico de *celtíberos*, pone de manifiesto su complejo entendimiento, variable para ellos mismos y para los autores que los refieren en la antigüedad y en la investigación actual; incide en la identidad *nominal* de los celtíberos como amplio pueblo o nación de naciones y nos ilustra sobre los infinitos grados de este concepto; cada uno concibe su identidad, compleja en niveles, según los requerimientos que su pertenencia impone en cada momento⁶. Describe Burillo un hecho interesante: la asunción por un grupo (el celtibérico en este caso) de un nombre creado e impuesto por terceros, “externo” como bien lo califica, aportando la fundada sugerencia de que el “celtibberismo” es asumido con orgullo: el nombre evoca el mito del origen, en palabras de Marcial: *hiberus et celtis genitus* (op. cit.: 21). Es un fenómeno históricamente repetido, sobre todo en contactos entre colonizadores e indígenas.

También los análisis etnológicos acuerdan que los conceptos de identidad y de alteridad son artificios,

para algunos relacionados con un sentimiento: la melancolía, bien conocido en el Romanticismo y puesto de relieve de forma abrumadora por J. Juaristi (1997) sobre una abundante recopilación de textos griegos y romanos que justifican la autoctonía (equivalente de la identidad étnica y residencial), sobre todo en aquellos casos en que la raigambre procede de migraciones, pues “el ancestro emigrante compromete la autoctonía” (Juaristi 2001: 71)⁷. Los autores inciden en la semejanza narrativa de los “mitos de origen”, sujetos a un esquema ineludible que prueba su necesidad social: justificar la rancia permanencia o la vuelta a los orígenes, la autoctonía avala la posesión. Como mitos, su creación encierra un fondo de verdad en la constancia de las migraciones, de diversa entidad e incidencia, carácter distintivo de las siempre relativamente inestables poblaciones europeas frente a la permanencia de los estados contemporáneos del próximo oriente. La cuestión de las migraciones (o ambigua difusión) frente a la transformación endógena, antes de que se les buscara significado identitario, ha sido el caballo de batalla y eje de la investigación para explicar los cambios culturales, para lo que es útil citar el trabajo de síntesis de C. Renfrew (1990: 180 y ss.) sobre el problema indoeuropeo, que también se refiere a la percepción nativa de la identidad y a la subjetividad de ciertos conceptos de atribuido carácter étnico.

Indagación de la identidad en la prehistoria. Posibilidades

Enfrentados a culturas ágrafas ¿nos debemos limitar a los datos materiales para rastrear conceptos inmateriales? Refiriéndose a la que considera visión antihistórica sobre el pueblo vasco expresada por M. de Unamuno en su poema *Orhoit gutaz*, dice Juaristi (1997: 107): “...dicha visión sólo pudo ser *poética*, porque sólo el arte puede redimir a un pueblo sin historia –sin escritura– de la reclusión en una intrahistoria que, a fin de cuentas, es sinónimo de *naturaleza*. Únicamente la poesía puede dar voz a un pueblo taciturno, aun cuando esa voz sea la de uno solo de sus hijos, el

5 Un ejemplo: *El País* (26-11-2008) bajo el título “La patria se lleva en los genes” publicó el resultado de un estudio genético de poblaciones europeas actuales que sólo evidencia la prolongada estabilidad de las mismas en los distintos países y la consiguiente coincidencia con las correspondientes lenguas; esta estabilidad local se convierte en el sentimiento de patria que recoge el título por mera voluntad del periodista, un matiz que no aparece en el texto del artículo que incide sólo en lo geográfico y biológico.

6 En actuales sociedades democráticas (no tribales o nacionalistas retrógradas), la identidad de grupo plantea ocasionales problemas al enfrentarse sus tradiciones o supuestos

derechos adquiridos con las leyes generales. Son conocidos los casos en USA de conflictos con tribus indígenas, como la recogida en *El País* de 31-10-2008, en que el tribunal supremo dio la razón a las leyes tribales en un caso de ciudadanía aunque estaban en contradicción con las del Estado.

7 Añadamos otras menciones al tema en varios artículos periodísticos del mismo autor, como el muy curioso sobre los “osetios”, declarados descendientes de los escitas por los estructuralistas de la Sorbona, (*Osetia, ABC, 17-8-2008*), y otros ejemplos de la constante manipulación de la historia (*Arrigorriaga*).

bardo, cuya misión consiste en cantar la vida de los silenciosos”.

Importa la frase porque la historia de un pueblo es su más efectivo certificado de identidad; también expresa un axioma de la Etnología: los pueblos ágrafos, por menos complejos, conciben su identidad más cerca de la naturaleza, o fundida con ella; ese y otros caracteres hacen que el acceso a la comprensión de su ideario sólo pueda ser intuitivo y poético; una vía posible, que debe ser bien diferenciada del limitado análisis científico de los datos. Pero es rechazable la ecuación entre escritura e historia: los pueblos ágrafos sí *tienen* historia, justamente la conservada en la memoria de los bardos y narrada en los mitos, y la reflejada en los restos materiales; a desvelarla en lo que se pueda se dedica la investigación prehistórica.

Si nos adentramos en la ideología prehistórica por el cauce de la identidad que hoy nos estimula, justo será reconocer que este enfoque no deriva de un interés científico sino político; seremos responsables de incentivar un sentimiento (trascendente socialmente) poco aconsejable, o de equilibrarlo y atenuarlo desde la realidad de los datos, denunciando su manipulación; el historiador ha de desvelar la realidad, las causas e intenciones que subyacen tras la simple narración de los acontecimientos. Ignoramos el grado de manipulación de la identidad en la prehistoria, pero se puede razonar como cierta, es actitud consustancial a lo humano y manifiesta en los mitos del origen en textos muy próximos a pueblos prehistóricos europeos. Conscientes de la inevitable subjetividad, nuestra metodología delimitará lo propio de la Arqueología y la Prehistoria, de las analogías, modelos y teorías de sociólogos o etnólogos, pero sin rechazar sus aportaciones.

Enfoques y propuestas.- Antes de la epifanía de la identidad, la investigación ha buscado definir el carácter de las comunidades en todas sus facetas, de tecnológicas a ideológicas, en su “clásico” equivalente de culturas o pueblos, nomenclatura discutible pero inevitable; hoy, los análisis expresamente ocupados de la identidad, desembocan en los mismos conceptos. Obviando antiguas pretensiones baldías, la postmo-

denidad recupera rumbos y memoria de la denostada escuela histórico-cultural, conscientes al fin de que la Prehistoria es Historia. Interesantes compendios historiográficos recientes, como el de Jones (2008: 8 y ss.), repasan la “historia cultural” y el concepto sobre los “pueblos” en autores de distintas tendencias; la síntesis de la Edad del Bronce de Kristiansen y Larsson (2006: 37-38)⁸ destaca la movilidad (Ulises es el paradigma) como carácter de la Edad del Bronce europea, tendencia que señalan contraria a la estabilidad del campesinado histórico, fijación perdurable como han puesto de relieve recientes análisis de ADN más arriba mencionados (nota 5); una observación relevante en el rastreo de la identidad. La movilidad de las poblaciones europeas⁹ se reitera con varios tópicos: a) la constancia de las migraciones y su implicación con la conciencia de comunidad, b) la conservación más visible de la identidad étnica en pueblos itinerantes, al menos en la actualidad, lo que no excluye otros sentimientos de identidad tanto o más exacerbados, c) la radical visión de alteridad que de los pueblos itinerantes -el enemigo externo y desconocido- transmiten las estables civilizaciones del POA.

Ciertos estudios mencionan rasgos materiales como significantes de conciencia de identidad, sin discernir que la potencialidad de las categorías de restos arqueológicos respecto a su implicación con la esfera ideológica o la económica, es distinta. Se explican las semejanzas en casas y asentamientos de diferentes lugares como fruto de una intencionada reproducción de tradiciones originarias, no siendo aquellos, forzosamente condicionados por el ecosistema, el *item* más adecuado para derivar “intenciones”. Incluso se olvida el papel de la *función* por el protagonismo de la *tradición*; es también preeminente la *intención*, agente subjetivo y aleatorio, frente a la *adaptación*, agente necesario. Estos parámetros no se oponen entre sí, sino que en cada elemento cultural y circunstancia se combinan con diferente intensidad, y así debe tenerse en cuenta. Otro interesante punto es el referido a la *memoria social* (JONES Ed. 2008: 145-150, artículo de F. Gerritsen): lo que antes era explicado como funcional ahora es ideológico¹⁰.

8 Los autores reivindican la vuelta al enfoque histórico-cultural, señalan como base para comprender las instituciones, la conexión con las fuentes escritas, la influencia de los estados del POA desde su creación y los aportes de fuentes posteriores, como poemas y sagas orales; por fortuna se va imponiendo esta tendencia de buscar analogías en lo que nos es más próximo y no en los antípodas tropicales.

9 B. Cunliffe (2008) la subraya también como carácter europeo en su interesante visión de procesos “transversales”, sincronizando Europa y POA: cambio e identidad: 19-29; colonos migración: 122-23; identidad (cerámica): 145-7; colonización territorios Bronce Final 226-7, etc.

10 No faltan detalles útiles aunque se formulen sobre *intenciones* supuestas a priori, como que el cambio de casa puede significar cambio de identidad si se abandonan los elementos domésticos en pozos, etc. (Op. cit: 158) Aunque este hecho puede tener otras explicaciones menos dramáticas, estas observaciones son una buena práctica metodológica que abre vías a la interpretación, como la poco explotada valoración de las causas del *abandono* de los muertos en pozos o silos, siempre considerados como formas funerarias normales. También sobre la memoria y su rastreo metodológico es interesante la aportación de K.T. Lillios (Op. cit. 228 y ss.).

Siendo tan subjetiva como la identidad, controlar la *intención* desde datos arqueológicos no es posible, más allá de afirmar que toda realización funcional sirve a una intención; K.T. Lillios (2008:173) reconoce esta dificultad, pero intenta delimitar lo que se debe a la intención de reproducir elementos culturales identitarios en el traslado de una comunidad a un ambiente nuevo, para conservar la memoria, de lo que responde a factores prácticos y adaptativos inevitables, empresa en teoría viable pero fallida en la práctica, que acaba en otra sustitución terminológica al englobar bajo el concepto de intención lo que en la nomenclatura habitual se entendía como perduración o continuidad cultural de la comunidad que se traslada, en el grado permitido por el nuevo enclave. Algunos ejemplos que Lillios aduce de otros autores para apoyar su hipótesis muestran lo vano del intento, como el relacionar la orientación de las casas o las tumbas megalíticas con el supuesto lugar de origen de los constructores (desdeñando su posible autoctonismo), frente a condicionantes más razonables y conocidos, como los vientos dominantes, la insolación o los materiales disponibles, para las primeras, y referencias de culto, geográficas o astrales para las segundas¹¹.

Entre otros muchos trabajos de distinta amplitud, destaca la más completa reflexión y verdadero tratado sobre el tema: el de Almudena Hernando, *Arqueología de la Identidad*, título respetable y atractivo de una obra que revela e ilustra, y entre otros méritos de interés científico aporta un compendio de referencias y opiniones al respecto de los ámbitos sociológico y etnológico. Es un texto fundamental, comprensivo del concepto de identidad en todas sus dimensiones, no sólo ni precisamente la prehistórica, sentido en el que puede ser arqueología (sistema de análisis aplicable a cualquier fase de la historia), pero no es una promesa metodológica para la Prehistoria sino una prueba más de que la averiguación de la identidad es una cuestión de la Antropología Cultural (Etnología) o la Sociología y no de la Arqueología. Hernando (2002. 214) al denunciar la proyección de nuestro subjetivismo sobre la mentalidad prehistórica, reconoce nuestra falta de entendimiento y afirma que la Arqueología de la Identidad (de aplicación a *toda* la historia), abre una reflexión, “un acercamiento realista al pasado, a ‘los otros’ grupos del presente y a nosotros mismos”. Un credo positivista basado en datos vivos y no precisamente en los restos materiales, que son la base del análisis arqueológico.

Propone su trabajo una dicotomía básica del concepto: el premoderno y el moderno con dos nociones de la identidad: la *relacional* y la *individual* (de infinitas posibilidades intermedias), significantes para Hernando de los distintos “mecanismos de control” de los humanos sobre la naturaleza y las circunstancias de su vida. Evidentes extremos de percepción de la identidad que no deben entenderse como excluyentes entre sí sino como predominantes: la identidad *individual*, implicada con el sentido del tiempo y la expresión metafórica, frente a la *relacional*, con el sentido del espacio y la expresión metonímica. De forma general se señalan tres etapas: la teóricamente más “primitiva”, grupos cazadores-recolectores y horticultores, definidos como *sociedades de reciprocidad generalizada* universal (HERNANDO 2002: 111-119 y ss.); la de sociedades campesinas, *de reciprocidad positiva interna y negativa externa* (Op. cit. 147 y ss.), con amplia gama de grados y posibilidades, aplicable tanto a sociedades prehistóricas como letradas, y un tercer nivel con paradigma en las sociedades capitalistas o “modernas”, *de reciprocidad negativa generalizada universal*, en las que triunfa la percepción de la individualidad (Op. cit. 187 y ss.). Es seductor el relato del proceso histórico que desemboca en la concepción científica del mundo y sus consecuencias: el “deslizamiento” de la concepción del *espacio* a la del *tiempo*, del *mito* a la *ciencia*... que caracterizan las dos formas elementales de identidad (Op.cit.: 7-13). La dicotomía es válida, pero no creo deba concretarse en fases de más o menos “modernidad”; no se puede negar el sentido de la individualidad a las gentes del pasado premoderno, sometidas a sus leyes, normas o miedos en distinta medida, pero también conscientes de los variados lazos de relación con los suyos y los otros.

La obra es un buen ejemplo de la actual tendencia cognitiva, sucesora de anteriores propuestas –ninguna inútil o despreciable– que han jalonado un camino de especialización y precisión cada vez mayores, un proceso acumulativo en el que cada época ha aportado sus mejores posibilidades que hay que valorar. En este sentido, la fase más fructífera para los estudios prehistóricos fue la *procesual*, aún vigente como marco metodológico, no superada por tendencias posteriores, que, como mucho, le han añadido capas de matiz interpretativo. No es la opinión de Hernando (Op. cit. 28) que expresa su intención de superar las anteriores “Arqueologías” –procesual y cognitiva–; sin embargo sus “camino alternativos” no exceden la metodología

11 En cuanto a la específica forma dolménica, hay que considerar su adaptación estructural a requerimientos de capacidad, accesibilidad periódica y visibilidad monumental, además de rasgos derivados de una difusión religiosa; atribuir

sus semejanzas a migrantes que reproducen la memoria ancestral, es sólo otra posibilidad y no la más adecuada para una forma sepulcral “convergente” y universal en tiempo y espacio (cfr. JOUSSAUME 1985).

ya operante sobre datos arqueológicos, y la reflexión de la esfera cognitiva se construye inevitablemente con analogías etnográficas, análisis contextual, intuición y razonamiento, es decir, los recursos ya habituales. No es *superación* (que implicaría eliminación, por innecesario, de lo que se supera), lo que se aporta es mejora, avance o profundización, el proceso continuo en la historia de la ciencia. Pero si es sugestiva la opinión de la autora (Op. cit. 28-30) sobre las fases *procesual* y *post-procesual*, como respectivamente centradas en la *razón* y el *sujeto*¹², carácter en el que creo reside la permanente validez científica del enfoque procesual: proporciona una base de resultados que no impide la consideración *añadida* de lo subjetivo, del investigador y de lo investigado. Una ciencia debe tener en cuenta la calidad de sus datos y, como opina Hernando, el positivismo ciertamente no es idóneo para las ciencias sociales, pero si es un enfoque adecuado en el análisis de los datos materiales (Arqueología, precisamente) que son la base de la interpretación, y cuanto mejor sea este análisis, más verosímiles serán las hipótesis que sobre ellos se formulan.

La base paradigmática de la propuesta de Hernando es el *Estructuralismo*; de su atractiva exposición se desprende un deseo más que una oferta novedosa, como enuncia esta premisa: “Existe un punto de partida fundamental que no han puesto en práctica los procesuales ni los postprocesuales, que consiste en hacer explícitos los fundamentos filosóficos en que se basa el pensamiento occidental para, a continuación, asumir que el modo en que las sociedades que presentan una complejidad socioeconómica menor que la nuestra y donde la individualización no ha alcanzado el mismo desarrollo, no verán el mundo con la distancia racionalizadora que a nosotros nos caracteriza”. (Op. cit. 41). Afirmación que admite el apriorismo de la diferente mentalidad entre las sociedades mencionadas y advierte del peligro de subjetivismo que supone esa distancia; este riesgo siempre fue considerado por la investigación, consciente de la

proyección de nuestra mentalidad sobre el objeto, denunciada por la Etnología, que opera con poblaciones vivas, y sentida con mayor agudeza para las sociedades prehistóricas de las que no conocemos la “distancia racionalizadora” que poseían, quizá no tan amplia como suponemos; así, paradójicamente, la afirmación de Hernando, aplicada a la prehistoria, *sí* supone una proyección de nuestra mentalidad al considerar, en principio, la de aquellas sociedades menos compleja y menos “individualizadora”¹³.

Incide Hernando para confiar en la vía estructuralista en un hecho reconocido: por suerte no trabajamos con individuos sino con colectivos y esta “subjetividad”, se puede estudiar científica y objetivamente por ser la estructura cultural (aunque todas las propuestas de aplicación se centran en poblaciones vivas). La vía metodológica que puede poner en evidencia las estructuras la apoya la autora en una discutible opinión de Mauss, admitiendo que la coherencia entre los subsistemas basta como demostración, la experiencia es externa e interna, la subjetividad es –ahora– una herramienta válida. Una vía posible para la Etnología o la Antropología Social pero inadmisibles para la Prehistoria: nuestra experiencia interna y subjetiva no basta para acceder a la de los prehistóricos. Al respecto, la autora con razón recomienda prudencia (Op. cit. 43-44) y aclara: “el descubrimiento de la estructura resulta de la capacidad del investigador de hallar la coherencia entre todas las partes, de captar el significado que no es evidente...”, lo cual, dicho de otra forma, no es sino la propuesta de la visión sistémica y/o contextual de las culturas, aportes de los enfoques procesual y postprocesual.

No surgen nuevos recursos para superar el problema asumido. La propuesta vuelve al parámetro crucial antes diseñado: el *control sobre la naturaleza* dará la medida de la capacidad de individualización o necesidad de agrupación solidaria. El enfoque de Hernando, aunque parte de propuestas filosóficas del estructuralismo no pretende averiguar el significado de los signos sino algo menos ambicioso pero más fundacional: *“la*

12 Otras observaciones interesantes jalonan esta visión historiográfica que concluye en la posibilidad de englobar los distintos paradigmas teóricos para el estudio de las sociedades del pasado en varias dicotomías: por el diferente énfasis en entender *qué es el conocimiento* o *qué es la cultura*, por la prioridad atribuida al *sujeto* o a la *razón* en el proceso de conocimiento, y porque el objetivo de análisis sea el *individuo* o la *sociedad* (HERNANDO 2002: 33, 34); no es tan diáfana la distinción entre explicación e interpretación que Hernando atribuye respectivamente a las dos fases citadas, recursos que no se oponen ni contradicen, sólo conviven, la distinción está en los investigadores: unos los delimitan, otros los con-

funden; siempre ha habido modelos positivistas y modelos hermenéuticos, otra distinción filosófica de la autora para ambas fases.

13 El subjetivismo es inherente al pensamiento, e inevitable. La original focalización del desarrollo de la Prehistoria ciencia respecto a la identidad que ofrece esta obra, apasionada y subjetiva historiografía interpretativa de estructura tripartita, afirma, por ejemplo, que el interés de las primeras fases de la investigación prehistórica por los materiales y la tipología se debió a la coincidencia con el inicio del consumismo y su interés por los objetos, y concluye en la necesidad actual de identificación (Op. cit. 22 y ss.).

convicción de que existe esa coherencia... entre la conciencia subjetiva que tienen los seres humanos de los hechos sociales y el carácter objetivo de esos hechos. [...] defiende una relación estructural y necesaria entre control material de los fenómenos de la naturaleza humana y no humana [...] y el modo de percepción de la realidad. [...] a menor control material de las condiciones de vida, mayor la sensación de impotencia que podrían sentir los seres humanos frente a los fenómenos dinámicos de la naturaleza no humana [...]. Si la construcción social y cognitiva del mundo tiene una relación directa con el grado de control material sobre ese mundo, entonces podremos abstraer una serie de principios estructurales de aplicación a cualquier grupo cultural, independientemente del momento o el lugar donde se haya desarrollado su existencia". Hernando no pretende sino ofrecer un marco de comprensión global de las pautas básicas que modelan la subjetividad, sobre las que se construye la identidad de cada grupo, a partir del cual se puede profundizar en matices, como hace el estructuralismo, pero aunque no lo pueda hacer la Prehistoria, es necesario conocer esa estructura básica. (Op. cit. 46).

De lo dicho, en lo que no cabe sino estar de acuerdo, deriva una visión de la identidad: "... *la identidad consiste básicamente en desarrollar mecanismos cognitivos que nos permitan tener sensación de que controlamos en medida suficiente la realidad, independientemente del control en sí que tengamos*" (Op. cit. 51). Una definición peculiar y subjetiva, que aplicada a la realidad muestra el cambio en el lenguaje y la explicación de los datos prehistóricos: los "mecanismos cognitivos" que enuncia serían la "capacidad de adaptación" o "mecanismos de adaptación", de anteriores enfoques. Pero ¿es el concepto de adaptación transmisible en el de identidad? Desde la perspectiva cognitiva resulta acertado, es más subjetivo (*tener sensación*) y expresa una reacción humana universal reflejada en el dicho: el que no se consuela es porque no quiere; o en la fábula de la zorra y las uvas: por un lado, objetiva y realista adaptación a las circunstancias, por otro, subjetiva afirmación del yo, de la identidad: si no las como es porque no quiero.

Hay otras puntuales precisiones del lenguaje, así, para Hernando, no es la *estrategia económica* en sí misma (la forma de vida) la que determina el grado y concepto de la identidad sino el *control* que el grupo tiene sobre la naturaleza y sus fenómenos (Op. cit. 121 y otras). En principio es un nuevo énfasis de matiz cognitivo en lo económico (el *control* va más allá de la *estrategia*), pero el "control de la naturaleza", no deja de ser un derivado del interés económico y su estrategia, la que planifica el control sobre la naturaleza, lo

incrementa -o lo intenta- y su logro, pleno o relativo, genera la adaptación especializada o forma de vida, y son las huellas arqueológicas de esa "estrategia económica" propia de cada sociedad, las que cerrando el círculo aportan los datos que permiten hablar de su grado de control sobre la naturaleza, y sobre su sentido posible de la identidad.

Los parámetros básicos para la construcción del concepto de identidad, junto a la justificación del título "arqueológico" de la obra, aparecen en esta frase: "*Dado mi convencimiento de que existe una relación de coherencia estructural entre control material de los fenómenos de la naturaleza y percepción mítica o científica de estos fenómenos [...] lo que podría llamarse Arqueología de la Identidad no tendría como función ni metodología, como he insistido ya tantas veces, un análisis que afectara a materiales arqueológicos, sino un análisis puramente teórico de las condiciones que tendría que haber revestido la identidad de cada grupo en estudio para que se respetara la lógica de la coherencia estructural con las condiciones de vida que nos revelan los restos materiales que de ellos nos quedan*" (Op. cit. 106-7). El aporte de Hernando es básicamente el análisis teórico de la identidad y la clarificadora caracterización dual de este concepto, pero resultando un marco excesivamente amplio para focalizar las investigaciones desde su protagonismo. No hay nueva metodología, viable para los datos arqueológicos; se sugiere otro modelo teórico que partiendo de la mente busque el encaje con los datos: un enfoque deductivo siempre lo encuentra, responde a todas las preguntas; los datos materiales avalarán, mediante su silencio, cualquier idea, ya que tampoco las niegan, datos e ideas son categorías distintas. Pero el camino de la ciencia es inverso: se trata de preguntar a los datos y desde ellos tratar de extraer, por elevación, las ideas que los generaron.

Además de la obra comentada, la más profunda sobre el tema, otras aportaciones teóricas y la tendencia general niegan la conciencia de individualidad en la prehistoria. Así, A. Jones, introduciendo un capítulo sobre identidad, afirma que el concepto de la individualidad ha sido cuestionado en los contextos prehistóricos; observaciones antropológicas señalan la individualidad como un concepto específicamente histórico de la cultura moderna occidental. La idea de gente autónoma, libre para actuar según su elección, es un producto de la modernidad. En muchos contextos no-occidentales la idea de un individuo separado o distinto de los demás y de su ambiente natural es simplemente ajeno: las gentes no empiezan y terminan en las fronteras de sus cuerpos sino que se construyen sobre sus relaciones sociales y con el medio (JONES, 2008: 285 y ss.). Una visión necesariamente coincidente con

la del trabajo de Almudena Hernando, y con la de cualquiera que insista en buscar los paralelos de la fría Europa en paraísos tropicales y contextos “no occidentales”.

De todo ello resulta clara nuestra incapacidad para concebir la identidad que los prehistóricos pudieran sentir y nuestra alteridad respecto a ellos; son “el otro”, sobre el que desde el presente proyectamos nuestro yo. En la subjetividad, siempre reconocida en la investigación prehistórica, pone hoy el énfasis la postmoderna Arqueología Cognitiva, insistiendo en tradicionales paradigmas y recursos antropológicos; pero si existen más avances en la explicación de los subsistemas ideológicos prehistóricos, no es su causa inicial el empuje teórico de esta corriente, que en sí misma es consecuencia del avance en el análisis de los datos arqueológicos, muchos más y mejores que los disponibles en los inicios de la investigación, que siempre derivó de ellos las explicaciones sociales e ideológicas posibles.

Frente a la realidad prehistórica. Percepción arqueológica de la identidad: indicios y razonamiento

Objetos, casa, familia, amigos, país, creencias, aficiones, aptitudes..., todo nos identifica a cada uno, aunque no lo afirmemos de manera expresa. Hoy es “identidad” lo que antes teníamos por sentimiento, opción política, camaradería, amistad, gremio, oficio, maestría y un largo etcétera ¿Es posible rastrear alusiones a un concepto del que los prehistóricos quizá no fueron conscientes? Todo es convencional, el lenguaje y sus términos, también el de *prehistoria*; es propio del conocimiento científico dar nombre a las cosas, crear su lenguaje, definir su objeto; la Historia la hacen los historiadores desde requerimientos que varían con el tiempo, el interés y el lugar, por eso es lícito acercarse al pasado desde esta nueva perspectiva que trasmite una preocupación actual, una reacción post-moderna que puede enriquecer la síntesis.

La angustia actual por la identidad la muestra como un sentimiento poco saludable que manipula la nostalgia, busca la identificación con el pasado para conjurar los temores del presente. Hay versiones poéticas sobre el asunto; poesía e intuición son la forma de *comprender* estados de ánimo que nunca serán reduc-

tibles a leyes o clasificaciones, sólo pueden ser descritos; como dice Sergio Gaspar (*Estancias*), con sorprendente alusión a la identidad y a la metonimia: “Ésta es la historia de esos días. La cuento/ de la única forma en la que puede ser contada/ una historia a trozos, por metonimia/ ajustándome al dibujo de los seres, sabiendo/ que cualquier vida se vive completa.../[...]/ pero ninguna vida logra ser contada en su totalidad./ [...]/ Vivimos todo, pero contamos sus fragmentos/ [...]/ Nuestra/ tarea es levantar un hogar que se derrumba/ –lo llamaremos identidad– con fragmentos/ de recuerdos no necesariamente vividos”. Parecería que habla un prehistoriador post-procesual y cognitivo, pero consciente de la parcialidad de sus datos.

En Prehistoria todo debe ser nombrado con palabras nuevas, pues ni una sola de las suyas nos ha sido transmitida. Todos los nombres son convencionales, las definiciones hipotéticas y la meta la búsqueda de lo verosímil, pues siempre habrá otra explicación posible. Con la intuición contamos, y con las formas de representación: metonimia y metáfora, predominantes respectivamente, como A. Hernando señalaba, en las sociedades premodernas y modernas, pero siempre activas en la mente humana como requisito desde que existe el pensamiento, sin capacidad metafórica no hay comprensión. La Historia es también especulación intuitiva; intuición no aleatoria o trivial sino nacida, aun espontáneamente, de larga reflexión, de la inmersión consciente en la mentalidad del otro, la recreación de su vida, su relación con la naturaleza y su estadio tecnológico, por conocimiento previo del contexto y los elementos del sistema cultural que se pretende explicar¹⁴.

La exigente implicación actual con lo ideológico, desde la intuición, no ha de relegar el razonamiento ni olvidar la calidad de nuestros datos, físicamente aleatorios y parciales. Al contrario de las fuentes escritas, desviadas desde su origen por la visión subjetiva del escritor, las fuentes arqueológicas no eligen, dicen lo que hay; pero sí eligen quienes las manejan, la investigación vedó a veces la expresión de lo cotidiano tras las ricas tumbas que llenan museos; en su descargo diremos que siempre son más sólidos los restos de los ricos que la leve huella del pobre; es irrefutable que las obras que homenajean a las élites, tumbas u obras

14 La intuición es fuente y mecanismo de conocimiento. E. Punset en uno de sus artículos divulgativos (*XL Semanal* 15-2-2009), señala que la intuición es la capacidad más humana de la inteligencia. La intuición ha sido largamente menospreciada (¿por “femenina”?), no era conocimiento sino impulso irreflexivo, teniendo al razonamiento y la reflexión por los instrumentos del pensamiento inteligente. Hoy se reconoce que en la mayor parte de su transcurso la Humanidad ha funcio-

nado a golpe de intuición, incluso se comprueba que el margen de error de los procesos intuitivos es menor que el de los razonados discriminatorios; afirma Punset que “la ciencia ha llegado a la conclusión de que en determinados casos, es mucho más segura la intuición que la razón. ¿Cuándo? Cuando no se dispone de toda la información necesaria”. Esa y no otra es nuestra situación.

públicas, son de inmediato visibles, es su función como índice de jerarquía en el mando y la organización, un comportamiento social sujeto a determinadas pautas, en el que también podemos quizá intuir el acto arbitrario de un individuo.

Ensayar un marco metodológico para la captación de la identidad exige previamente calibrar el carácter de los datos del pasado ágrafo. La citada propuesta de Hernando (2002: 46), afirmaba un marco de comprensión global desde el que el estructuralismo puede profundizar en matices, pero no la Prehistoria. Pero es justo en el particularismo de los datos arqueológicos donde hemos de buscar los indicios afines con el entendimiento de la identidad en cada caso. El campo propio de nuestra investigación es el arqueológico, a su metodología se conforma el análisis de los datos, sobre los que –sin romperlos ni mancharlos– se superpone la interpretación desde la lógica, intuición, recreación y modelos analógicos de todo tipo; y con una premisa ineludible: el criterio comparativo, imprescindible en la apreciación del cambio cultural, y la formulación relativa del resultado, tan variable como el interés de sociedades e individuos, de lugares y fases. No hay términos ni soluciones absolutas, ni normas generales para expresar la cantidad, el tiempo o el lugar. Menos aún si el objeto es la identidad, parámetro intrínsecamente relativo que sólo se manifiesta en su confrontación con “el otro”. Hacemos ciencia y no un relato para el gran público que exige la historia completa y cerrada, a ser posible, con final feliz.

Conceptos indicadores.– Al margen del nivel técnico del análisis, hay conceptos susceptibles de correlacionar la materia arqueológica con la noción de identidad definida por y para la investigación, en *actos* prehistóricos sugerentes de su intención implícita y reconocida por sus protagonistas. Ciertos vectores de la cambiante realidad cultural son reconocibles por el arqueólogo en el momento único de su fosilización; unos más generales, causales, estimuladores o retratores de la conciencia de identidad, como adaptación, especialización, función, tradición, estabilidad, religión, autoctonía, etnia, etc. más adecuados para un comentario teórico; otros más específicos, realidades más aptas para la plasmación arqueológica, como migraciones, jerarquía, centro originario, ancestros, heroización, belicismo, ofrendas, etc. Son nociones desde siempre aplicadas a las sociedades prehistóricas y en sí mismas más reales que la hipotética conciencia de identidad que pudieron generar o simbolizar.

Todo **cambio** reflejado en la cultura material puede encerrar una mutación del concepto de identidad. El cambio es apreciable de varias formas: cuando parece repentino, *coyuntural*, una sustitución violenta y a veces poco duradera, parece difícil aceptar que gene-

re identidad, concepto mejor avenido con continuidad y tradición; la cuestión es si la identidad se transmite por migración o culturización, o es sobre todo fruto de la evolución endógena. Los pueblos móviles tienen su propia identidad, pero la realidad y la lógica nos dicen que para aceptar una identidad “trasmitida” hace falta que los trasmisores hayan arraigado, además, la conciencia de identidad de los receptores, antes latente y largamente madurada, ha podido resurgir si ha habido enfrentamiento. Nada se puede afirmar al respecto de forma general o modélica, aunque pudiéramos diferenciar entre las huellas de unos supuestos inmigrantes y los residentes previos, la gestión de sus identidades tendrá en cada caso carácter propio por distintos parámetros: material, demográfico, de mecanismo, velocidad, etc.; y la identidad será *la* del caso analizado.

Adaptación.– Se ha dicho que las culturas más capaces en esta crucial cualidad humana eran las más propensas a *desaparecer*; más razonable sería decir que a *transformarse*. La adaptación, necesaria en algún grado, y en algún grado actuando contra la tradición o tendencia conservadora, inherente a la identidad, genera cambios o pérdida de su sentido previo. El dramatismo plasmado en el dicho: adaptarse o morir, evoca la realidad de que en ocasiones la adaptación es el requisito de la supervivencia; un grupo abocado a la extinción renunciará al “lujo” de su identidad. Pero lo normal en los desarrollos culturales es que la adaptación sea un proceso de transformación lento y continuo, en el que también el concepto de identidad se construye o se va transformando continuamente en su ambiente y circunstancia.

Autoctonía.– Este concepto enuncia con más contundencia que el de *continuidad* la autoconciencia de los pueblos, pero su traducción arqueológica es indistinta, ambos se expresan de igual forma en la cultura material. La autoctonía es la clave de la posesión casi siempre reclamada a través de los antepasados. Los autóctonos son los hijos de la tierra, como afirma, entre otros menos renombrados, Virgilio. Semánticamente, es el concepto antónimo de *inmigración* o difusión desde el exterior; en los textos de época histórica compone el meollo de los “mitos del origen” (Cfr. JUARISTI 2001 síntesis en ANDRÉS, 2005: 15-18), relatos que insisten en probar la raigambre y son patrimonio de la mitología universal. Aunque en Prehistoria no podemos recuperar los intereses políticos de las sociedades, será útil recordar que la autoctonía es una cuestión *política* en Grecia, y se aprecia que el mundo civilizado griego basa su esencia en la estabilidad emanada de la base agrícola: “comen los frutos de la tierra, comen el pan” (JUARISTI, 2001: 49, citando a Demóstenes), frente a los comedores de carne, sin duda los pastores nómadas; oposición y retrato de

alteridad ya anterior en los estado próximo-orientales. Esto sugiere, en coherencia con el rastreo de la conciencia de identidad, la posible adecuación de este “modelo” de identidades enfrentadas a momentos en los que apreciamos movilidad demográfica superior a la normal, como el Neolítico Final o el Bronce Final.

Función y tradición.- Antes señalaba la escasa atención que prestan algunos trabajos sobre la identidad a la funcionalidad de las estructuras, olvidando la necesidad de adaptación y operatividad que exigía la supervivencia en la prehistoria. La forma de asentamientos y casas como rasgo cultural forjador de identidad (D. Borić, en JONES 2008: 130-134), es sin duda un hecho cierto pero no necesariamente transferible a un nuevo entorno cuando se traslada la comunidad o una parte de ella, como a veces se propone, atribuyendo las semejanzas constructivas a la intención de mantener las tradiciones que expresan la identidad. Aunque los pobladores de un lugar nuevo logran mantener esas tradiciones si lo permite el ecosistema, su realización no precisa explicarse como intención identitaria; la respuesta probable de un miembro de estas sociedades no contaminadas con nuestros prejuicios a la pregunta: ¿por qué haces esto así?, no sería “porque debo mantener la identidad de mi grupo”, sino: “porque siempre se ha hecho así”, una cuestión de técnica aprendida. El resultado material es el mismo y nuestra comprensión del asunto también, pues podemos seguir afirmando que el sujeto se identifica con unas formas, sea o no consciente de ello; el investigador sí lo es y debe serlo también de que el énfasis en la identidad es interés nuestro, y tal vez no del prehistórico.

La propensión conservadora, como la estabilidad, es un instinto humano; estilos, técnicas adquiridas y cualquier actividad que haya dejado huella material, base absoluta de la ciencia prehistórica, han posibilitado la distinción de los grupos en culturas arqueológicas, pero en qué medida su reiteración se debió a la inercia técnica o a la intención de afirmar la identidad, habrá de analizarse en cada caso y según la categoría del dato: no significa lo mismo la habitación, por fuerza adaptada a las condiciones ambientales, que las realizaciones supra-estructurales conectadas con la esfera ideológica.

Dimensión demográfica.- Hay relación entre el tamaño de la comunidad y su forma de organización, tanto en nómadas como en sedentarios, aunque su materialización sea más evidente entre los últimos. Por tanto, los intereses identitarios variarán, por acumulación o sustitución, con el crecimiento o la reducción del grupo, que incide en otras dinámicas, como especialización y jerarquización, y en sentido positivo o regresivo. El problema es que los cálculos demográficos son

inviabiles y sólo apreciables en términos relativos, indirectos y comparativos.

Estabilidad.- Además de la propia persistencia de los asentamientos, la duración de la siempre relativa estabilidad ofrece indicios en ciertas tecnologías (como la de cerámica grafitada balcánica), que requieren una inversión importante de esfuerzo y tiempo en el aprendizaje y no se suelen abordar cuando se prevé una estancia breve. Algo parecido se aprecia en la realización de obras públicas, murallas y otras formas arquitectónicas, que dan cierta medida de estabilidad. En cambio, situaciones de inestabilidad como la migración o el traslado expansivo pueden conllevar la degeneración de algunos aspectos tecnológicos; los neolíticos de la LBK, al menos en las primeras generaciones, quizá no olvidaron las formas y técnica de la cerámica pintada balcánica, pero su régimen de traslado periódico y obligada adaptación a esta circunstancia, haría muy onerosa, además de innecesaria, su reproducción, generando nuevas formas; también su memoria de conexión con el pasado se iría modificando, pudieron mitificar su raigambre en elevadas y brillantes culturas (el viejo tópico de una “edad de oro”), sobre todo al compararlas con las residuales poblaciones de cazadores-recolectores con las que entrarían en contacto —pacífico y fructífero o belicoso—, a las que, según nuestra expresión, tendrían como modelo de alteridad.

Especialización.- Sea individual o colectiva, agudiza la conciencia de identidad de quienes la desarrollan. Las vías de especialización son muy diversas: la necesidad, la inventiva, la reiteración..., y sus expresiones variadas; es distinta la especialización económica de cada grupo y los elementos de su cultura material reflejarán, por un lado, en su faceta y parte funcional (utilitaria) la tecnología de la especialidad, la maestría como sello de identidad, y por otro, en la no funcional expresarán rasgos atribuibles a la tradición y la intención, reflejo de la identidad del grupo. A falta de lo mucho perdido en materiales perecederos, en la prehistoria reciente el grupo tecnológico más abundante y generalizado es la cerámica, con elementos funcionales y aleatorios como la “decoración”, variables en tiempo y espacio, diversificándose al compás de la ocupación cada vez más especializada de ámbitos y ecosistemas, y cuyos diferentes estilos, clave de la definición de “cultura material”, son los que más próximamente nos sugieren identidad comunal.

Religión.- Uno de los más poderosos factores de identificación. Las religiones se hacen más visibles según avanza la prehistoria reciente y se incrementa la complejidad organizativa de las sociedades, que también especializan y sistematizan la práctica religiosa; incluso podemos intuir, quizá desde el Calcolítico, indi-

cios de la religión como excusa, soporte o incentivo para enfrentamientos enconados; el concepto de “guerra santa” pudo inventarse en la prehistoria. Las creencias no desaparecen ni se sustituyen sino que se acumulan en capas superpuestas de identidad: las que proceden de las más elementales y ancestrales creencias naturales, el animismo persistente, el pensamiento trascendente pre-científico y el científico, la religión oficial...

La religión es un específico medio de comunicación entre individuos o colectivos, las a veces evasivas huellas de lugares sagrados, recintos de culto, “templos” domésticos, etc. los consideramos sitios donde se manifiesta una identidad religiosa de la que no podemos determinar su grado de implicación en la vida real: colectiva, elitista, para iniciados, intimista... La cumplida estructura religiosa sugerida por estos lugares parece requerir un sacerdocio especializado; al menos desde el Calcolítico, las uniformes expresiones simbólicas, la aparente entidad de una religión expandida por todo el espacio europeo, incluso antes, monumentos y hallazgos coherentes con la intención de observaciones astrales, reclaman un cuerpo de “estudiosos” posiblemente revestidos de carácter sacerdotal, que aparece ya como seguro en el Bronce Final al añadirse al elenco de huellas ciertos objetos atribuibles a su función; y si hay sacerdotes hay religión regularizada e identidad religiosa.

Etnia.- Como concepto de pueblo, es histórica y políticamente el más implicado con la conciencia de pertenencia. La mayoría de los mitos de origen se refieren a pueblos como naciones, justificación reiterada de la posesión territorial que en momentos de crisis incrementa el rechazo del otro. El significado de etnia lo define F. Burillo (1995) al advertirnos de su visión del concepto en la presentación del libro *Los celtiberos. Etnias y razas*: “Frente a los que creen que existen elementos como las costumbres o la “sangre” como factores que permanecen estables en el tiempo a la hora de definir una etnia como “raza”, se parte del concepto de etnia como el continuo devenir del proceso histórico, en el que se transforman las distintas entidades que configuran la identidad de un grupo humano y en el que prima lo cultural y lo sociopolítico sobre lo antropológico”. La etnia, como equivalente de pueblo (comunidad cultural, no de sangre), puede ser uno de los más aceptables para derivar la conciencia de identidad, aunque sólo sea en su faceta material: comunidad de estilo, técnica, hábitat, práctica económica y ritual, y continuidad espacial; la “cultura material” en la que se expresa toda identidad prehistórica.

Migración.- Un lugar común en la investigación prehistórica, con notable querencia étnica. Pero los tópicos tienen su razón de ser: las migraciones son

universales y constantes; conocemos desde textos de la Antigüedad la necesidad “política” de su justificación ritualizada (Cfr. MARCO 2000) que oculta razones económicas, necesidad derivada del desequilibrio entre los medios de subsistencia y la demografía, pues las gentes no abandonan su hogar territorial si no se ven forzadas a ello. El inmigrante quizá conserva la conciencia de identidad de su tronco originario, pero está en inferioridad de condiciones, será por antonomasia “el otro”, temido o despreciado por los autóctonos del lugar de arribada. El innegable hecho migratorio casi nunca deja huellas; la cultura de los grupos obligados a emigrar, más aún si son reducidos, se difumina y limita a lo imprescindible, y será fácilmente sustituida por la “materialidad” funcional de la comunidad que les acoge o asimila; en cambio, es previsible que conserven tradiciones, creencias y costumbres propias, justamente los elementos culturales que, salvo en el campo simbólico, no suelen dejar huella entre los pueblos ágrafos. Aunque todos los pueblos prehistóricos europeos deben haber sido migrantes en algún momento, nada sabemos de sus sentimientos de identidad o alteridad, de cómo los conservaron o modificaron inmigrantes y receptores, las huellas son espacios de cultura material de dimensión variable y diferente ritmo de cambio, objetos y estructuras de uso viable tanto para gentes de rancia estirpe en el lugar como para supuestos advenedizos.

Las migraciones fueron la explicación favorita de la escuela histórico-cultural que, a pesar de de sus equívocas huellas, las hizo responsables de todo cambio materializado en la prehistoria reciente. El concepto explicativo de la migración también ha variando; frente a aquella opción casi única se ofrecen hoy varios modelos: difusión comercial, de ideas, de predicación religiosa o cambio ideológico endógeno, entre otras alternativas posibles; pero se hace difícil explicar los abundantes vestigios de semejanza cultural (elementos muebles, comportamientos funerarios y concretos simbolismos) que inundan Europa a fines del Neolítico y de la Edad del Bronce, expandidos con una rapidez y amplitud espacial que reclaman un potente apoyo poblacional en movimiento; similitud llamativa que afecta a varias esferas del sistema cultural en estas coyunturas históricas, no apreciable en otras largas fases de continuidad, que invita a aprovechar su evidencia en términos de identidad, como predicación religiosa, como expresión de una triunfante conciencia guerrera, u otras distinciones que parecen superponerse con poderío a las posibles identidades locales.

Tratando de relacionar la identidad con elementos expansivos y “unificadores”, se señalan buenos ejemplos en la cerámica de cuerdas, la campaniforme, la “cultura” de los túmulos del Bronce, etc. (otra vez, las

tradicionales culturas materiales). Los cambios antes explicados por el hecho “físico” de las migraciones, son ahora atribuidos a un cambio ideológico. H. Vandkilde (2007: 70 y ss.; 130 y *passim*) exponiendo el debate entre la opción migracionista y la ideológica, recoge entre otras la opinión de I. Hodder para quien la cerámica de cuerdas supondría un cambio ideológico apoyado en la difusión de un “mito del origen”; explicación que, propuesta como alternativa a la migración, no la contradice, pues un mito de tal carácter necesita para su expansión un apoyo demográfico suficiente; además, los mitos de origen suelen ser socialmente restrictivos (un pueblo, una élite) y no espacialmente expansivos; no son la causa de la jerarquización (evidente con la cerámica de cuerdas, la campaniforme o los túmulos), sino su consecuencia, nacen para justificar a un linaje, una clase o una etnia; en el caso de que el mito sea importado del exterior, será llevado físicamente por un estamento más poderoso, por “migrantes” invasores o conquistadores, y los que lo asumen y en él participan, no serán muy proclives a compartirlo con los autóctonos (los ajenos) pues, como seña de identidad, supone derechos reservados.

Ancestro.- La identificación con los ancestros expresada en algunas tumbas y relacionada con la posesión del territorio, es hace tiempo un argumento bien traído, indemostrable como cualquier otro pero válido porque es una seña de identidad universal y por tanto admisible para las culturas prehistóricas, aun las que no ofrecen huellas manifiestas de este proceder; vale como hipótesis general el sentimiento de los antepasados como origen mitificado de la identidad del grupo, asociado a la noción de un centro primigenio. La materialización de esta idea sólo la vislumbramos en concretos tipos de sepulcros; la veneración del ancestro y posible relación con la posesión del territorio parece razonable cuando en tumbas visibles y perdurables se documenta un culto tributado en fases muy posteriores a su uso funerario, según hipótesis que enunció A. Snodgrass (1982) para las micénicas veneradas en el período Geométrico, y que es muy conveniente a la reocupación en época campaniforme de tumbas dolménicas anteriores.

Centro originario.- Si un recinto funerario de carácter monumental parece coherente con la intención de identificarse por y con los ancestros, otras estructuras ostensibles, de culto, conmemoración, cenotafios, etc. llevan implícita la función identificadora; su manifiesta visibilidad no es gratuita, sugiere comunicación colectiva, frente a otras posibles identi-

dades esotéricas que podemos suponer y que al buscar su ocultación son insondables. La monumentalidad visible pudo significar el punto conceptual del origen del grupo, su centro del mundo, como el paradigma de Delfos¹⁵, que nos hace conscientes de los muchos de estos puntos nodales, quizá simples piedras, que habrán desaparecido o pasado inadvertidos.

En este punto, recordemos el concepto de territorio que de los escitas nos trasmite Heródoto. Un sugerente trabajo de F. Hartog que desarrolla puntos relativos a la identidad, a la muerte como signo de alteridad, operador de la diferencia, y al héroe como figura metonímica del territorio, señala que la ligazón de los reyes escitas con el “territorio” representa su centro: “El compromiso elaborado entre la exigencia del nomadismo y la centralidad funcional es la de un punto fijo ‘excéntrico’: la tumba se situará en los márgenes”; el espacio recorrido no es un espacio totalmente indiferenciado, comporta un punto nodal que es la figura metonímica; recoge el autor la singular diferencia entre dos nociones de la relación entre el espacio cívico y la tumba del héroe que señala Herodoto, adecuadas a distintas formas de vida: para la ciudad la zona de los *eschata* es la más alejada del centro, para los escitas el *eschata* es precisamente el centro, aunque su situación física sea excéntrica, en las márgenes del territorio nómada (HARTOG 1982: 143-144 y 146).

Las formas de identificación con el espacio casi siempre se vinculan a un ancestro, origen del linaje que, de sangre, pasa a ser de lugar: “hijos de la tierra”, así se expresa el surgir de la identidad ciudadana, nexos que acaba superando los lazos tribales de los que emana la agrupación urbana; el origen sacro que la justifica está en la figura del personaje mitificado y heroico, que fue real y ahora reside en el tiempo primigenio del lugar. Los relatos del origen tienden a la ocultación de lo extranjero, hay trucos para eludir la alteridad (JUARISTI 2001: 70-71) y referencias constantes al ancestro epónimo: el héroe.

Héroe.- La heroización es un fenómeno de finales del Geométrico que la investigación relaciona con la formación de las ciudades; hoy diríamos: la construcción de la identidad ciudadana. El culto a los héroes florece en Grecia en el siglo VIII; para Bérard (1982), el héroe es el sustituto del príncipe y un medio para que la sociedad asimile el cambio de su organización. Las ofrendas de culto en anteriores tumbas micénicas justificaría, como propone Snodgrass (1982), el cambio del modo de posesión de la tierra: fueran o no advenedizos los nuevos ocupantes, expresarían con esta

15 Al respecto propuse la noción de ónfalo como conveniente para los dólmenes (ANDRÉS 1988: 94-98, 1990: 146 y 2000).

señal reivindicativa su identificación con sus supuestos antepasados, anteriores dueños del territorio. El paralelismo material de ciertas tumbas europeas de semejante cronología con algunos *heroa* griegos, ha propiciado la ocasional aceptación de su carácter “heroico”; aunque no se cuente con el apoyo de los relatos míticos del origen, que lo confirman para Grecia, no es una hipótesis absurda.

Jerarquía.- En la prehistoria se inventa todo, mucho antes de que los textos escritos nos ratifiquen su realidad, de lo técnico a lo ideológico, del perfil en H al fanatismo y la exclusión, entre otras cosas. La mención del *invento* es otro énfasis actual en los epígrafes científicos¹⁶, un justo desagravio por la apariencia, bien alimentada por los helenistas, de que toda realización humana surge sólo en pueblos con escritura, sobre todo los griegos, creadores (al parecer de la nada) de nuestra civilización occidental. Decepciona que haya que recordar a los “historiadores” que en la prehistoria se consiguen, configuran y establecen todas las prácticas que posibilitan la vida humana y su desarrollo, tanto en lo biológico (supervivencia), como en lo social (relaciones) y en lo espiritual (ideología). En la Europa extrabalcánica, el concepto de jerarquía lo vemos razonadamente materializado desde las tumbas de la cerámica de cuerdas/hachas de combate, especiales ajuares adecuados para expresar la identidad individual, aunque la relevancia social de estos difuntos pudo residir en su particular estatus o bien como miembros de un grupo distinguido. Aun desconociendo la organización política, la discontinuidad de los “picos” de aparente y coyuntural jerarquía individual, mientras persiste el sustrato poblacional y cultural básico, nos afirma la realidad del hecho jerárquico, su carácter relativo y su dependencia de circunstancias cambiantes de estabilidad, crisis o resistencia al mismo.

La Antigüedad escrita documenta muchas formas de relación social, coherentes con otras de identidad, que pudieron percibir los anteriores grupos prehistóricos; conceptos específicos como clientelas, vasallajes, colonatos..., pudieron desarrollarse pero aún no podemos materializar sus potenciales huellas en hallazgos como las téseras de hospitalidad. Para definir las formas de identidad posibles nos faltan también criterios; la identidad se transforma, como se transforma la función de las estructuras; eso parece significar la superposición en Heuneburg de un túmulo principesco sobre una anterior vivienda singular, o la metamorfosis de una tumba colectiva en símbolo de poder, o los depósitos de fundación o de clausura, los sacrificios, la dife-

rencia entre los enterramientos en necrópolis o en el hábitat, los posibles sepulcros o depósitos de *evergetes*, la diferente orientación de los enterrados en necrópolis a veces contiguas; cualquier forma distintiva es legible como identificación, aun inconsciente, de un grupo o un individuo, en lo jerárquico, lo religioso o cualquier otro matiz del todo cultural.

Categorías o tipos de identidad.- Es nuestra experiencia que en su contexto cotidiano el individuo tiene una familia, es convecino en un pueblo, pertenece a un club de fútbol y a la cofradía del patrón, y vive en la casa de sus antepasados de al menos hace cuatro generaciones, que se sepa; todas esas identidades (su individualidad, su estirpe, su residencia, su ideología religiosa o política...), son un sentimiento latente que sólo se realiza cuando alguien se lo hace saber o se confronta con una identidad paralela y ajena: “el otro”. La identidad no es una realidad material sino un concepto no unívoco, subjetivo y muchas veces inventado, siempre convencional y oportunista. Esta digresión, no filosófica sino empírica, es para insistir en lo ilusorio de anhelar su precisión en la prehistoria; pero hay algunos agentes básicos de la identidad, en forma y grado acumulables: el yo, la etnia, el lugar, la religión, entre los más evidentes, susceptibles de ofrecer atisbos sondeables en restos óseos, equipos y estructuras.

De la percepción que de la identidad pueden tener las sociedades A. Hernando nos proponía una clasificación general, una dicotomía elemental y por tanto aceptable. A ésta se puede de inmediato añadir una segunda, también evidente, de otra categoría pero de grado paralelo, pues aunque desde nuestra externa perspectiva investigadora parezca que la primera es comprensiva de la segunda, no lo es en la realidad histórica; ambas son compatibles entre sí y entre sus cuatro miembros, aunque tipificadas como alternativas, en la vida real se presentan combinadas:

- a) identidad individual (frente a) colectiva
- b) identidad de sangre (frente a) locativa

Las huellas de estas formas no tienen una relación exclusiva con diferentes clases de restos arqueológicos: elementos muebles o inmuebles, estructuras funerarias, de culto, asentamientos y obras públicas, aunque se pueden admitir relaciones preferentes.

La *identidad individual* es especialmente indefinible y ambigua, incluso para el sujeto que la percibe (su yo consciente); la *identidad colectiva*, social, tiene muchas formas, algunas trascienden a lo material en manifestación visible. Aunque se suelen describir como excluyentes, no son percepciones antagónicas,

16 Como: B. HAYDEN: *L'homme et l'inégalité. L'invention de la hiérarchie durant la préhistoire* (2008).

y entre ambas apreciamos la convivencia de muchos más grados de identidad. En las huellas prehistóricas parece más accesible deslindar identidades colectivas; aunque los ajueres o monumentalidad de algunas tumbas sugieran individualidad, no es de inmediato discernible si priorizan la singularidad de la *persona* enterrada o del *personaje*, una distinción de categorías que es clave: el individuo por sí mismo o en relación con la sociedad a la que representa; su tumba monumental puede no evidenciar individualismo consciente sino, en significada manifestación social, la asunción del espíritu colectivo.

Mientras que no hay trabas conceptuales para aceptar la percepción de la identidad colectiva en la prehistoria, la individualidad presenta más problemas: la ausencia de nombres¹⁷ es el hecho insuperable y diferencial, una ausencia que no implica la de su reconocimiento; la individualidad, marchamo de identidad, es un hecho universal e intrínsecamente humano; como el nombre, la realidad del individuo es y fue evidente. Pero en la investigación como en la historia, la individualidad nunca es bien admitida; aunque lo intenten las clases aristocráticas, se rechaza el culto a la persona (por eso murió César) y aunque en ocasiones llegue a la divinización, el poder se compensa con la muerte ritual, sufrida a veces por una víctima propiciatoria que sustituye al que en realidad lo ostenta. Ignoramos si en la prehistoria se sacralizó el poder individual, como concede la hipótesis del carácter "heroico" de algunas tumbas del Bronce Final; el aparente "culto" funerario al individuo destacado pudo no ser consentido por la sociedad, salvo que fuera como representante del grupo, su víctima propiciatoria incluso.

Dejando las disquisiciones, la conciencia de *individualidad*, el yo, puede surgir de variadas experiencias: la maestría tecnológica (el maestro que enseña), la conciencia del poder (yo soy el jefe), el conocimiento científico (el sacerdote astrónomo), o el control de la naturaleza al menos desde el Neolítico, se cuentan entre otros parámetros de individualidad susceptibles de dejar huella; las formas citadas parecen en especial accesibles desde datos funerarios, con evidencia creciente según se incrementa la complejidad social y la especialización, sobre todo desde el Bronce Final: el jefe, el guerrero y el artesano, y otra más lábil en sus huellas: el sacerdote. Como suponemos que el jefe pudo asumir unas veces la función sacerdotal y otras la guerrera, o ambas y cualquier otra según la fase (y

la conveniencia de la investigación), obtenemos la tríada favorita, reputado carácter de unos indoeuropeos ("construidos" también por la investigación), pero que en realidad es la estructura más elemental en cualquier sociedad compleja.

La identidad *colectiva* suele ser doctrinal o política; coloquialmente, doctrina sugiere religión, que aun restringida a este solo sentido, tiene un trasfondo de interés político, de guía de la masa por la élite, del pueblo por los iniciados. Hay ejemplos históricos de deslizamientos en la hegemonía de ambas concepciones de la identidad (y en ambos sentidos), deriva paralela a cambios en la estructura social y el ejercicio del poder, como el ocurrido en la transición del Geométrico griego a la formación de las ciudades, que supuso el final de las tumbas monumentales y el lujo funerario por las leyes de Solón. En el Bronce Final apreciamos una traslación semejante en la ostentación de la riqueza, que de exhibirse en tumbas excepcionales pasa a ser enterrada con preferencia en "depósitos votivos", fenómeno que pudo encerrar un profundo significado de transformación social revestido de religión: el rechazo de individualidades dominantes; esto sin embargo no nos informa de cambios en la organización administrativa ni de sistemas de gobierno distintos de las indefinidas jefaturas, en pro de un mayor colectivismo, pudiendo tratarse simplemente de una manipulación de los resortes del poder, mediante la cual, por la *colectivización* de una ofrenda en un acto ritual (religioso) un *individuo* oferente justifica y ve admitida su preeminencia.

La *identidad de sangre* es una realidad incontestable. Colectiva o individualmente todos la reconocemos, pero lo que de ella enunciemos para la prehistoria será supuesto desde modelos etnográficos: la familia, la tribu, el linaje, la raza, con ser niveles de relación biológica determinables analíticamente, distan aún mucho de ser accesibles; pero podemos asumir su reconocimiento como razonable, baste recordar que hoy incluso países desarrollados mantienen viva su identidad tribal y se avienen mejor con el sistema de jefaturas, la fidelidad al jefe, que con la democracia; para la segunda Edad del Hierro, las fuentes escritas nos transmiten la realidad del sentido de identidad tribal y lealtad al jefe, incluso con la mención de sus nombres.

Se acepta que el sentimiento de colectividad es más radical en grupos móviles, frecuentes en la prehistoria europea. No significa que la pasión colectiva se

17 Es evidente la importancia del nombre en todas las sociedades, complejas o simples, como reconocimiento de la individualidad; se expresa desde la Biblia a los ágrafos actuales (algunos "padrinos" habían de matar para dar el nombre del muerto a su ahijado), entre poblaciones asentadas (incluso

las ciudades tenían varios nombres, uno secreto), como en los históricos nómadas (también los gitanos tienen nombre secreto); dar el nombre culmina el rito de iniciación en distintas culturas, incluido el bautismo cristiano.

desvanezca en sociedades sedentarias o urbanas, no siempre la tribu está contra la ciudad, las identidades superpuestas se atenúan o incentivan según convenga, y así, se añade la que podemos llamar *identidad local, locativa o residencial*, un sentimiento individual y colectivo que hoy domina y se impone al del origen propio o familiar, pues pocos ciudadanos tienen la raíz de su estirpe en el lugar donde viven; el fundamento de esta relevancia es el ineludible interés económico que se muda en sentimiento maleable; la necesidad soterrada impele a gentes ajenas al espacio nacional que les acoge a manifestar con mayor vehemencia que los naturales del lugar su pertenencia a él, pues la identidad adoptada no se satisface con ser tácita, debe expresarse. Se argumenta que hoy los nacionalismos recalcitrantes son una vuelta al orden tribal, pero es un concepto de tribu post-moderno que tiene menos que ver con la filiación o el linaje de sangre (aunque también a veces se pretende) que con la residencia. Es también espurio el concepto de las “tribus urbanas”, de rígidos vínculos no estrictamente de sangre sino un combinado de raza, cultura y residencia, más semejantes a “cofradías”, aunque suele ser la sangre protagonista de sus rituales de admisión, como elemento vital cuyo intercambio suple el defecto de un parentesco real.

La *identidad locativa*, en apariencia más neutra que la de sangre, puede ser tan exigente como aquella y, desde luego, más accesible en su expresión material. Todo cambia, el espacio permanece. Como bien destaca A. Hernando, el espacio es el referente de las culturas pre-científicas, tangible y conocido. El lugar que se habita es el inmediato generador de identidad, espacio más concreto cuanto más sedentaria es la comunidad, según el contraste supuesto entre los grupos tribales móviles y los plenamente urbanos. Pero tanto los pueblos de vida estable como los nómadas itinerantes por amplios espacios que conocen en cada uno de sus puntos, tienen su territorio. Los pueblos sin tierra no lo son por vocación sino por causas lejanas que les fuerzan a salir de su dominio y encontrar un nuevo acomodo que sientan como suyo; están también inmersos en la añoranza mítica de un origen al que algún día retornarán. Aunque no nos nombremos, como los antiguos atenienses, “hijos de la tierra”, a nuestra tierra queremos volver una vez muertos, un *nuestra* que con frecuencia es la tierra de adopción. En los textos antiguos

la referencia al lugar es la mención dominante de identidad; se reivindica el origen en un lugar mítico o real, o la posesión del lugar por el antepasado que salió en un tiempo primigenio, o se invoca el lugar por encima de cualquier otra raigambre. La fórmula ateniense parecía despreciar los lazos de sangre, pero incluía la pertenencia a las tribus originarias, ancestrales poseedoras del territorio. Son precisamente los textos escritos de las primeras sociedades urbanas del Próximo Oriente las que transmiten el más temprano certificado de identidad local o residencial y del sentimiento de alteridad, el temor y rechazo del otro, para ellos, los nómadas externos, ajenos a su civilización. El itinerante se mantiene históricamente como sujeto preferido de alteridad, los “estañadores”, “húngaros”, grupos de oficio ambulante hasta hace poco activos entre nosotros, los vagabundos, los “sin tierra”, son siempre sospechosos. Un rechazo de raíces complejas, no tanto en un sentido de identidad amenazada, sino más bien en el temor al contacto con mundos desconocidos de donde “los otros” procedían o, como hoy, en la competencia económica; aunque las fobias y filias siempre han sido alimentadas por intereses políticos con argumentos ideológicos, en el fondo, siempre hay una razón económica.

La noción —y evidencia— del espacio propio asocia otros conceptos, singularmente el de *límite*, significativo reconocimiento de lo externo como preferido y temido sujeto de alteridad. La *liminaridad* definida por la investigación actual se atestigua desde las primeras noticias escritas: el límite de la ciudad, como objeto de rituales y creencias, manifiesta la consciente diferencia entre sus habitantes y los de extramuros, un espacio de azarosos peligros¹⁸. El concepto de la liminaridad es aceptable para la prehistoria cuando se evidencie un suficiente grado de estabilidad. Pero el sentido del límite es propio también de los pueblos que se mueven por los bordes entre lo conocido y lo desconocido, no sólo las murallas o empalizadas de los asentamientos son un límite, también el territorio abierto ostenta sus marcadores: además del patrón dolménico y otras formas sepulcrales de referencia onfálica y situación liminar en el espacio (como las sepulturas escitas), otros restos menos llamativos, menhires o estelas, situados a veces en pasos de montaña¹⁹, revelan con certidumbre el sentido de los confines entre los prehistóricos.

18 Como ejemplo, las notas que F. Marco (en prensa) recoge de autores greco-latinos sobre ceremonias de pueblos prerromanos peninsulares ante las puertas de las aldeas, “señalización del límite entre el microcosmos interior y el caos exterior... terreno idóneo para llevar a cabo rituales de culto a los ancestros más o menos heroizados (así habría que entender la presencia de las estatuas de los guerreros galaico-lusitanos en algunos enclaves)...” Nos recuerda también Marco la

deficiencia de los datos materiales para transmitir la evidencia de rituales y cultos colectivos (procesiones o peregrinaciones, cánticos o danzas), ceremonias que reforzarían la cohesión y la identidad común.

19 Un ejemplo claro lo estudiaron P. Bueno, F. Piñón y L. Prados (1985): Excavaciones en el collado de Sejós (Valle de Polaciones, Santander). Campaña 1982, *N.A.H.* 22, 27-53.

La percepción del espacio como generador de identidad tiene en la investigación expresiones como “paisajes de la memoria”²⁰, aplicado al dolménico y a otros enclaves. Implica la invocación a los antepasados, las tradiciones, la raigambre de una comunidad en un espacio reclamado como propio, quizá ya sólo como creencia, tras haberse perdido en el transcurso del tiempo la memoria de su utilidad inicial, tal vez económica. En este concepto encajan los *santuarios*, denominación que engloba a todo recinto exterior no habitacional de carácter cúllico, espacios favoritos de expresión de la identidad, en cuyo recóndito origen pudo haber un hecho singular de significado hermético, una previa consideración mágica que atrajo, como referente onfálico, a las poblaciones circundantes que así añadieron a su particular etiqueta identitaria la de fieles de una religión o doctrina supra-comunitaria; pero también pudieron ser el ancestral asentamiento económico o lugar funerario de una comunidad, expandida por crecimiento demográfico o dispersa por necesidad, y en el que los grupos derivados expresan la identidad común de su linaje y filiación, como hace sospechar la estructura de los *recintos de calzadas* que surgen en el espacio europeo en el Neolítico Pleno. Otros motivos conmemorativos añaden los numerosos santuarios tribales de comunidades célticas, cuya forma se originó sin duda en tiempos muy anteriores. De la cualidad de cohesionar en una misma veneración a variados grupos dispersos participarían también los muchos santuarios rupestres²¹ que atestiguan su frecuentación a través de los tiempos, baste recordar el alpino de Valcamónica, una reiteración compartida con los círculos cúllicos como el paradigmático de Stonehenge que prolonga hasta hoy su valor sacro. Especulando más, aventuremos que la comunidad de creencias que manifiesta la concurrencia en un lugar sagrado pudo incluir bajo su égida a grupos enfrentados, mutuos referentes de alteridad. A la reconocida continuidad del culto en estos monumentos, se puede añadir la reocupación simbólica y cúllica en tumbas singulares desde el Neolítico Final, datos que afirman la certeza de la *memoria social* en la prehistoria.

Resumiendo: Sin considerar la conciencia perdida de nuestros protagonistas y sólo como tipología para la investigación, se pueden sugerir diversas identidades reflejadas en lo arqueológico, en apariencia, más aceptables las formas colectivas; la identidad individual parece expresada en nociones impregnadas de consideración social (jefe, sacerdote, guerrero, ofi-

cios...) y por tanto también de reconocimiento colectivo. Algunas formas de identidad, tienen más opciones para su manifestación material:

-*doctrinal o sacerdotal* (colectivos amplios o restringidos), expresada en templos y recintos cúllicos, en depósitos y ofrendas,

-*política*, expresada en obras públicas, y depósitos de cofradías o *evergetes*,

-*económica*, expresada en cualquier forma de vida y como trasfondo de la intención,

-*esotérica*, sabiduría pre-científica, expresada en círculos “astronómicos” y ciertos hallazgos singulares. Magia y actividades ocultas, pertenencia y afiliación expresada en simbolismos de significado secreto sólo para iniciados.

-*locativa*, expresada en asentamientos, necrópolis, tumbas onfálicas...

-*tecnológica*, expresada en las diferencias técnicas, estilo, arte, etc., base de la diferenciación “clásica” de las culturas. La maestría y los oficios, expresados en los depósitos de algunas tumbas.

Es sólo una enumeración de posibilidades; cada oficio, cada actividad puede incluirse en uno o varios de estos grupos. La identidad puede brotar del espejismo de los datos a los que la investigación se aferra en su deseo de explicación que a veces deriva en generalizaciones engañosas: la pertenencia a un grupo (guerreros, seguidores religiosos...), los límites espaciales diferenciadores de grupos, las representaciones simbólicas o la función cohesionadora inter-comunitaria de las estructuras de culto... Muchas huellas nos sugieren religiones, grupos sociales o actividades relativas a la identidad, pero no conoceremos el número ni entidad de sus seguidores ni las normas exigidas para la aceptación o el rechazo. Los sentimientos colectivos de la identidad pudieron vivirse con conciencia voluntaria y libre por los partícipes o ser asumidos como obligación impuesta por medios coercitivos.

Con el progreso económico y tecnológico se incrementa la complejidad social e ideológica; pero como con las creencias, la autoconciencia anterior no desaparece sino que se acumula y sincretiza con las sucesivas; a más especialización más factores identitarios se añaden a los que llamaríamos “naturales”, capas superpuestas a la simplicidad primigenia, en el interior del grupo y del grupo frente a los demás grupos. Cualquier clasificación de las infinitas posibles nos servirá a nosotros, sin que los prehistóricos hayan sido

20 Véase al respecto: M. A. Rojo Guerra y otros (2008): *Paisajes de la memoria: Asentamientos del Neolítico Antiguo en el Valle de Ambrona (Soria, España)* (Instituto Arqueológico Alemán y Universidad de Valladolid).

21 No es inadecuado incluir los “santuarios” rupestres paleolíticos, con casos tan intrigantes como el de Gargas, con sus manos misteriosas que, al margen de las hipótesis emitidas para su explicación, contienen una fuerte evocación de identidad en la plasmación de la huella más personal y humana.

conscientes de ninguna de las variantes de identidad que definimos.

Estas reflexiones no nos proveen de soluciones sino de hipótesis. La pertenencia a un grupo es inevitable: la más elemental diferencia (como el género o la edad) crea conciencia de grupo y asigna a los ajenos estereotipos opuestos a él; la cuestión es si hecho tan evidente fue asumido sin resistencia ni necesidad de razonamiento, o si esas diferencias generaron conciencia activa de “clase” o pertenencia a un grupo por encima de la idea de individuo; la lealtad que todo grupo exige a sus miembros puede chocar con la que le debe al resto de la sociedad; incluso hoy, que somos bien conscientes del valor de la individualidad como esencia de libertad, reconocemos que la autonomía absoluta es patrimonio de la soledad, y continuamente negociamos la cesión de partes de ese albedrío en pro de asociaciones acumulativas, desde el dúo al infinito; aunque sin duda nos reconocemos como individuos, la identidad que nos importa es siempre compartida.

Aunque ilegible, no cabe duda de que en la prehistoria se concibió el sentimiento que llamamos identidad desde diferentes planos de asociación e individualismo, el esquema de A. Hernando (identidad relacional, negación del individualismo e identificación con el territorio) es el enunciado de todos los etnólogos; sirva de ejemplo y síntesis la opinión de P. Clastres (1996: 201-202) sobre la sociedad primitiva que define como *indivisa* en su ser, concepto que reconoce surgido de la alteridad etnográfica de esta sociedad respecto a sus observadores occidentales que ven un mundo sin jerarquía, indiferente a la riqueza, con jefes que no mandan, sin pobres ni ricos, explotadores y explotados etc. Como grupo local, “*la comunidad primitiva es a la vez totalidad y unidad*”. El principio de su unidad no le es exterior “no permite que ninguna figura de lo Uno se separe del cuerpo social para representarla... en la sociedad primitiva, el jefe es el encargado de *hablar en nombre de la sociedad*”. El dominio de su territorio es la garantía de su indivisión. “La dimensión territorial incluye desde el comienzo el vínculo político, en tanto es exclusión del Otro. Es justamente este Otro, considerado como un espejo –los grupos vecinos–, el que devuelve a la comunidad la imagen de su unidad y su totalidad”. Un enunciado conveniente a grupos típicamente *primitivos*, pero que como “modelo” no se ajusta bien a las más desarrolladas y complejas culturas europeas, al menos a las de la prehistoria reciente.

Datos materiales y sugerencias de identidad. Algunos ejemplos

Los datos arqueológicos en combinación con los conceptos pueden expresar algunas fórmulas heterogéneas para la identidad. El concepto de *cultura* que

concibió Gordon Childe encierra de suyo el de identificación, pues comprende los rasgos materiales distintivos entre una de ellas y las demás; el énfasis en lo ideológico y en el uso del término *tradición* implica ya la intención de reproducir los esquemas culturales del grupo, lo que equivale a identificarse frente otros; la sustitución de ambos conceptos por el de *identidad*, al basar su rastreo en datos arqueológicos, desemboca en la inevitable *identificación* de la correspondiente cultura material; buen ejemplo de círculo vicioso del que hay que ser conscientes.

La “reconstrucción” posible y razonada de todo rasgo social o cognitivo radica en la calidad del análisis empírico del que se derive. Llevar el concepto de identidad a la prehistoria requiere un estudio crítico de la diferente implicación de los restos arqueológicos con el subsistema ideológico; para ello, además de los generales de entidad y coherencia de los datos, uno de los criterios más relevantes y no siempre tenido en cuenta, es la funcionalidad; hay que discriminar realizaciones que son fruto de la necesidad o la simple adaptación, de otras innecesarias, aleatorias o superestructurales, indicio de superación de la supervivencia, complejidad suficiente de la sociedad y mayor implicación con la ideología. La tarea no puede ser sino una aproximación relativa, pues no se trata de un parámetro reductible a porcentajes matemáticos; todas las categorías de datos arqueológicos en los que nos podemos centrar, en una global clasificación (funcional, por cierto): hábitat, sepulturas, depósitos y símbolos, poseen el componente social e ideológico y en algún grado, lo reflejan. Para nuestro propósito, el análisis tecnológico o económico de la base infraestructural, es prescindible, por necesariamente previo y conocido, pues del interés económico procede toda adaptación, origen de la relación social y su deriva ideológica. Los distintos estilos de vida nómada o la estabilidad en sus diferentes grados de previsión de permanencia y obtención de excedentes, son cruciales en el cambio de las mentalidades de las culturas; y es teoría razonable aceptar que las huellas materiales (hasta las “rituales”, como expresión de la ideología) cambian cuando cambian las bases estructurales del grupo.

Datos habitacionales.- Su sola presencia significa identidad: los que viven juntos de alguna forma se reconocen parte de un colectivo, pero las formas de asentamiento son tan diversas y tan parcialmente conocidas que bastará con la breve alusión a algunos rasgos relevantes respecto a la identidad, entre ellos, estabilidad, especialización, adaptación... son conceptos maestros. Suponemos que a mayor énfasis en delimitar el hábitat (como con potentes murallas) es más fuerte la conciencia identitaria; una peligrosa generalización si se valora sólo como obra *colectiva*, pues a

mayor complejidad del grupo más elementos ideológicos se desarrollan; ya advirtió J. Neustupny (1977) que las murallas no son sólo para protegerse del enemigo (hoy diríamos prueba del sentido de alteridad) sino manifestación de prestigio, función quizá alusiva a la individualidad de un jefe o una elite aristocrática con poder represivo: una muralla impuesta; la comunidad pudo sentirse orgullosa y participar del espíritu de identidad locativa, o ser indiferente, o estar sometida. Muchos lugares cobran importancia con la metalurgia desde el Calcolítico, notables residencias fuertes para el control de las localizadas minas; pero no necesariamente fueron signo de identidad para el colectivo, pues hasta el final de la prehistoria, en la Edad del Hierro, algunas de estas “ciudades” no son sino la residencia del jefe. Aunque la metalurgia cambia la mentalidad económica de sus controladores, no podemos adivinar una sustitución de la identidad tribal o de sangre por la residencial, o de la individualidad por la estirpe, formas, por cierto, compatibles y variables coyunturalmente en su protagonismo²².

En lugares bien conservados, además de estructuras delimitadoras otros indicios hablan de identidad y alteridad, así, las destrucciones de causalidad intencionada o accidental por agentes propios o ajenos; alguna pista ofrece saber si tras el percance continúa la habitación o sucede un abandono, el lapso que media entre este y la reocupación, y si con ella se mantiene el estilo de la anterior cultura material o sucede un drástico cambio en la misma, como en el balcánico Karanovo evidencia el nivel superior del *tell*, asignado a la “cultura de Ezero”, mejor reflejo de sustitución cultural, o incluso poblacional, que del regreso de los anteriores poseedores.

Abandono forzado, colapso demográfico o eliminación de los habitantes vivos, pueden indicar los enterramientos en silos en habitats del Neolítico y el Bronce, quizá depósitos provisionales previos al enterramiento definitivo; acontecimientos anómalos que pueden estar también detrás de muchas necrópolis primarias que nos han llegado del Neolítico europeo, pues haciendo interpretación ideológica debe reconocerse como comportamiento universalmente extraño que una sociedad abandone a sus muertos si se traslada en condiciones normales y previstas; estos casos sugieren, o una ocupación prolongada que llegara a producir el olvido de enterramientos muy anteriores

(que en los casos conocidos no confirman los datos), o bien la deportación o eliminación de los pobladores. El análisis particular de los casos decidirá entre ruptura o continuidad asociable a la conciencia de identidad del grupo, que convive y se relaciona con grupos ajenos, potenciales y coyunturales enemigos, y hoy, sujetos mutuos de alteridad.

Datos funerarios.- Cualquier ritual funerario normalizado, diferenciado, consciente y reiterado, es marchio de identidad social y religiosa que, como tal, puede alcanzar gran extensión espacial en su práctica, marcando sin embargo diferencias locales de matiz en el tratamiento diverso, por ejemplo, entre sexos, edades, orientaciones, etc., diferencias que revelarían la identidad propia del grupo añadida a la supra-local de una religión común. Estos distingos siempre los ha tenido en cuenta la investigación, diferenciándolos como “culturas”, así como la individualidad ha sido igualmente estimada en varios tipos sepulcrales. Por estas y muchas razones son las tumbas la tradicional huella arqueológica para detectar lo sacro-ritual e ideológico, observando reutilizaciones, destrucciones, clausuras, elementos de culto, grabados simbólicos, abandono de los restos, necrópolis organizadas, enterramientos selectivos, sacrificios, etc. De todas estas realizaciones se puede inferir, comparativamente, como variación espacio-temporal, la captación de alguna de las expresiones de la identidad.

Reocupación simbólica.- Un testimonio de identidad, tanto individual como colectiva, es la reocupación simbólica de sepulcros preexistentes; fue enunciada para casos de la cuenca del Ebro (ANDRÉS 1989-90: 20 y 1997: 443). Expresada entonces como reivindicación de la posesión territorial, hoy podría entenderse, según el nuevo enfoque, con los mismos datos y mayor propiedad que otros ejemplos que se aducen, como gesto intencionado que exalta la identidad individual del enterrado, y quizá también la social, representada por el especial personaje, que incluso podría haber sido sacrificado. Esta reocupación por sepulturas singulares campaniformes de algunos túmulos dolménicos en la cuenca del Ebro, es por ahora el más antiguo documento arqueológico de legitimación por la memoria y uso político de la identidad del antepasado. Como más arriba citaba, la primera formulación de este “modelo”, que ha pasado más o menos desapercibida, se la debemos a A. Snodgrass (1982: 107-119)

²² Hoy abundan los análisis de datos habitacionales vertidos a una lectura social e ideológica como antes sólo se aplicó a las tumbas, también espacios humanos, iniciales atractivos de la investigación; una consecuencia simple de su mejor conocimiento arqueológico, lento y trabajoso; ejemplo del interés y posibilidades actuales es la obra editada por A. Jones (2008), que abunda en referencias a la memoria, la

construcción del paisaje, de la identidad, el espacio social, el simbolismo de la casa, la intención y otros conceptos cognitivos derivados, que para los asentamientos sólo es viable dirimir en casos como el balcánico, lugares en los que es dominante la entidad del poblado, otros intentos no pueden evitar el recurso a los datos funerarios para estas cuestiones.

que la enunció para la reutilización de culto de las tumbas micénicas. En convergencia de razonamiento, K. Kristiansen ha notado que las comunidades vikingas de los siglos IX a XI reutilizaban de forma consciente los túmulos de la Edad del Bronce como resistencia frente a la presión cristianizadora y reafirmación de sus creencias ancestrales²³.

Consagración de la identidad ancestral. Clausuras.- Votemos también por la certeza de la intención en las clausuras dolménicas; hace unos decenios ausentes de la literatura científica, disfrazadas de abandonos, destrucciones o deterioros y hoy incontestablemente evidentes, fueron primero reconocidas en varios sepulcros en galería franceses. Uno de los ejemplos más contundentes es cercano: el sepulcro de Tres Montes (ANDRÉS, GARCÍA y SESMA, 2002), en las Bardenas Reales, e igualmente probable clausura es la supuesta ruina de dólmenes (ANDRÉS 1989-90, 2000), como el alavés de San Martín (también el más claro ejemplo de reocupación simbólica). Una clausura, si como tal la detecta la técnica arqueológica (recordemos la relación directa entre calidad en la obtención de los datos y las posibilidades para la explicación ideológica), es irrefutablemente intencionada, pero su significado, no unívoco, opta entre dos extremos posibles: o precede al abandono forzoso del lugar y busca la protección de los restos o del recinto vetando ulteriores usos, o expresa el inicio de un nuevo ciclo y el cambio funcional del sepulcro que pasa a ser un lugar de culto, lo que en Grecia sería la tumba del héroe que subyace a los santuarios de época histórica; en cada caso la opción podrá ser iluminada por el contexto temporal, espacial y cultural. La tumba clausurada pudo quedar constituida como santuario de los ancestros o del personaje-heroico-protector, y ser consagrada como el emblema de la identidad del grupo.

Sustitución de la identidad. Destrucción.- De todas las estructuras y elementos destruidos, son los de culto o funerarios los que sugieren una intención de sustituir o eliminar anteriores identidades mediante la anulación de sus símbolos; el caso del menhir de Locmariaquer, roto y en parte reutilizado en un dolmen,

es el más conocido pero no el único; otros símbolos sacros sufrieron la misma suerte en Bretaña y en otros lugares, como el dolmen onubense de Soto, donde un ortostato con iconografía antropomorfa se colocó en posición invertida. Roturas e inversiones son alegoría de castigo o sustitución, pero admiten razones alternativas y más simples como el reciclado de materiales preexistentes con total indiferencia por su significado anterior, opción ésta que habría de ser explicada como prueba de una cesura en la continuidad cultural y el consecuente olvido de los antiguos ocupantes del lugar; no descartemos que acciones que suponemos profundamente implicadas en lo social ritualizado pudieron ser indiferentes a ese respecto para sus actores. También en dólmenes se aprecia a veces una destrucción, como la que ejemplifica el alavés de Kurtzebide (VEGAS, 1981), tan sistemática, que no ofrece muchas pistas respecto a su intención ni consecuencias.

Del Neolítico Final/Calcolítico y su apreciable carga de transformación social e ideológica es el impresionante ejemplo de los dólmenes de la suiza Sion y del valle de Aosta²⁴, con huellas de *damnatio memoriae* en las estelas, posible eliminación de creencias anteriores o, al contrario, de recuperación al reutilizarlas; dramáticas y directas huellas alusivas a "identidades", en lugares sagrados y *onfálicos* que implicaron a diversas comunidades en proceso de cambio, o bien sólo el lugar secreto de cofradías o élites representadas en las estelas y en sus tumbas.

La eliminación del otro.- Las tumbas de matanza nos hablan de alteridad (antes enfrentamientos). Es singular y notable el caso de la cuenca del Ebro, vía secularmente transitada, que concentra, a pesar de lo aleatorio de los hallazgos, un buen número de sepulcros con enterramientos múltiples simultáneos (ANDRÉS 1989-1990), tipo "fosa común", huella inequívoca de anormalidad, a los que en años recientes se ha añadido algún ejemplo en Cataluña, enlace con el sur de Francia donde son conocidos varios casos de aprovechamiento de estructuras funerarias preexistentes para estos depósitos anómalos, fruto

23 Recojo este dato de la mención de L. García Sanjuán en su recensión de *TP 65*, de una obra colectiva de 2007, editada por S. Kohring y S. Wynne-Jones: *Socialising Complexity: Structure, Interaction and Power in Archaeological Discourse*. Esta referencia de Kristiansen será sin duda tenida en cuenta y este modelo conocerá ahora amplia aceptación; el medio se convierte en el mensaje y ahora el medio es la publicación en inglés (aun a costa de nuestra identidad).

24 Lugares cuyos hallazgos han conocido numerosos estudios, varios -sobre Sion- de A. Gallay (2004), el pionero, con útil comentario cuasi historiográfico, reivindicando la validez de los datos tipológicos en tiempo y espacio (imprescindible

base positivista, hoy tontamente despreciada), bien diferenciados de las explicaciones de rango elevado que se puedan construir sobre ellos. Entre otros trabajos recientes citaré el de Saulieu (2004) y las revisiones de Heyd y Harrison (2007), y Harrison y Heyd (2007) autores que aprecian ocho fases en el complejo desarrollo de estos santuarios, afectadas por el impacto de nuevas ideologías, entre ellas el ideal guerrero, a veces con cambios en la población o destrucciones; el preciso análisis no utiliza el concepto de identidad al describir estos cambios pero no cabe duda de que estamos ante los casos más idóneos de la arqueología prehistórica europea para inducir la existencia de este sentimiento.

cierto de matanzas. En lapso breve a escala arqueológica coinciden con el Neolítico Final-Calcolítico, y siguen una ruta que desde la Europa transpirenaica no sabemos donde empieza pero que, de momento, parece alcanzar el Ebro como meta de su recorrido, trasgrediéndolo en el Bajo Aragón; no se puede determinar si es una penetración de poblaciones ajenas a la zona o un crecimiento endógeno que provoca rivalidad por la posesión de la tierra; ni si la causa es meramente económica o encierra un consciente sentido étnico de superioridad de lo propio y desprecio de lo ajeno. Respuesta de su raigambre dará en el futuro la Antropología Física; por ahora, es seguro que se trata de grupos enfrentados y por tanto conscientes de su diferencia.

La identidad de un colectivo elitista parece trascender de los abundantes y ricos ajuares de los dólmenes tardíos portugueses (*tholoi* e hipogeos), y algo parecido se observa, con menos elementos pero semejante significado, en la necrópolis de Los Millares, donde los propios sepulcros por su arquitectura y ubicación apuntan a un grupo selecto de usuarios de elite y su posible pertenencia a linajes familiares. Un estatus diferente al que evidencian muchos de los dólmenes más antiguos, que aportan modestos y exigüos restos, llamativa escasez que se suele achacar a alteraciones posteriores pero que en todo caso inducen a pensar que los enterrados en ellos, si representaban una identidad, debió ser la colectiva, y si fueron individuos especialmente venerados su identidad sería representación de la comunidad; eso parece lo lógico ante la modestia, indiferencia o ausencia de los ajuares en los depósitos de estas tumbas, en las que es la monumentalidad lo que las hace visibles y venerables para todos, y así, representación de la identidad religiosa y política del grupo.

La individualidad de las elites: jefes, guerreros y sacerdotes.- Con más probabilidad que para los anteriores, la tumba excepcional de un individuo pudo honrar su personalidad real y única, pero también al personaje, encarnación del colectivo (jefes) o de grupos de función específica y especialmente considerada (guerreros, sacerdotes...). Aunque en toda sociedad de dos o más individuos hay un "jefe", no se hace arqueológicamente visible hasta que apreciamos un gasto especial en los depósitos funerarios o, mejor, ciertos elementos que suponemos emblemas de poder, como las hachas de piedra perforadas de las tumbas de la cerámica de cuerdas, quizá la primera muestra de jerarquía extra-balcánica, zona que las precede en más de un milenio en lugares como Varna; estas hachas mantienen este simbolismo en representaciones esteliformes, y en tumbas monumentales y

singulares de la Edad del Bronce, convertidas en verdaderos cetros.

La gradación de las tumbas de *jefes* es amplia y varía con la coyuntura, con apreciables picos de jerarquización, más que en el contenido del sepulcro en su monumentalidad externa, verdadera medida de la consideración colectiva -o colectivizada- voluntaria u obligada. Contenido y forma del sepulcro han sido los recursos tradicionales, simples y eficaces, para inducir el estatus especial del enterrado, pero sin determinar las razones de tal consideración social, nunca evidente: poder familiar, liderazgo político, carácter sagrado, o todos en uno. Pero hay un grupo de sepulcros que dentro de la ambigüedad de la jefatura participa de un claro carácter especializado:

La identidad del guerrero.- Los datos más claros son de la prehistoria avanzada, aunque la identidad del guerrero sin duda existió socialmente diferenciada en comunidades depredadoras. La fuerza y la violencia, necesarias desde el principio humano frente a la naturaleza, necesitan a su vez ser reguladas para que no se vuelvan contra el propio grupo; la competición por la supervivencia genera este proceso elemental que, convertido en poder controlado y regulado, será factor de prestigio máximo, forjador de una particular conciencia entre los componentes del grupo especializado, pues ser guerrero es un hecho individual y colectivo.

La identidad del guerrero es sentida desde la prehistoria hasta los marines contemporáneos, pasando por los samurais, la mejor encarnación de una conciencia de identidad más valiosa que vida; los códigos estrictos de estos grupos históricos sólo podemos intuirlos para la prehistoria, en la que su concepto queda limitado a representaciones alusivas; R. Harrison percibe las estelas extremeñas del Bronce Final como expresión visual de "un lenguaje icónico del poder" que se materializa en una selección de motivos -y no otra- de entre muchos posibles para ser elegidos de su contexto cultural; sugiere elementos de distinción entre ideología social-militar y religiosa estricta; composiciones que se conciben como permanentes e inalterables y en las estelas extremeñas se refieren a la masculinidad y las cualidades marciales, un "código estructurado" guerrero. (HARRISON 2004: 52 y ss., 74-75). En esta misma línea se explicarían los ejemplos de destrucción de las armas en las tumbas de guerrero, un sacrificio quizá para evitar que nadie más asuma la identidad del difunto.

La identidad del guerrero se hace visible desde el Neolítico Final en las tumbas de las hachas de combate (¿identidad colectiva de elite guerrera?), se juzga individualizada con el campaniforme tardío (¿jefatura personal?) y resulta singularmente notable en el Bronce Final asociada al ritual incinerador. Respecto a esta

fase, H. Vandkilde (2007: 157 y ss.) rechaza la diferente naturaleza atribuida a la actividad bélica del Bronce Inicial y Medio (social y ritual) y la supuesta a las comunidades de los CC.UU., necesitadas de una organización militar dado su frecuente antagonismo. Opina Vandkilde que esta distinción (guerra social frente a guerra *genuina*) no está basada en datos reales, pues tanto la guerra como la paz son propias de todo el Bronce. En efecto, toda guerra es social y es genuina; lo que cabría definir es lo que entendemos por guerra.

La guerra, otro invento prehistórico, es la máxima expresión de la alteridad, y no es igual que reyerta, asalto, escaramuza y demás grados de enfrentamiento que, aun llegando a un acuerdo en su definición, tampoco nos permitirían diferenciar sus huellas. Hoy distinguimos la guerra como un acto político, por tanto, un requisito necesario es que sea declarada, hecho que no deja rastro. Tampoco las huellas materiales de cualquier escaramuza suelen ser visibles, incluso de algunas importantes batallas históricas faltan los vestigios. El reflejo de la guerra es indirecto, sobre todo funerario, en tumbas de matanza y en los visibles elementos bélicos relacionados con quienes se supone la practicaban o mantenían una disposición vigilante que merecía la consideración social.

El equipamiento uniforme e inequívocamente bélico de tumbas del Bronce Final tampoco nos asegura una práctica *profesional* de la guerra (recordemos que se ha sugerido para este grupo el modelo hoplita); el concepto de *guerrero* no equivale al de *soldado*, no es extensible la posesión de tan ricos elementos a capas amplias de la población; las espadas son objetos valiosos, apreciados por su calidad, de la que dependía la vida de sus dueños, bautizadas y envueltas en leyendas, no parece viable que estuvieran al alcance de muchos, y menos que los sobrevivientes del “soldado” se desprendieran de ella en su tumba. Lo que estos depósitos transmiten es la relevancia social de unos personajes que cifran su prestigio en el manejo de las armas, una aristocracia dirigente de una tropa de subordinados, si fue el caso, o amantes de esas prácticas que pudieron ser en ocasiones (rituales o habituales) expresadas en combates singulares, como ilustran las imágenes en el respaldo del sofá de bronce de Hochdorf.

La identidad del príncipe.- Las ricas tumbas de guerrero coinciden con la etapa “hallstática”, del final del Bronce (Ha A y B), prolongada con semejanza inequívoca en el inicio de la Edad del Hierro (Ha C), fase de sedimentación y grandes asentamientos fortificados, sucesiva a la difusión de los CCUU, muy parcos o nulos en signos jerárquicos; la conflictividad genera-

da por esta expansión pudo originar el prestigio del guerrero y el apogeo de las elites “hallstáticas” destacadas en estas lides y reconocidas por la sociedad por su valor manifiesto y capacidad organizativa. Es posible que a pesar de la apariencia de estabilidad y auge fuera necesario mantener una disposición belicosa. Estas tumbas de guerrero inequívocamente aristocrático reflejan una sociedad dominada por pequeños príncipes, jefes de categoría semejante, entre los que alguno pudo ser reconocido coyunturalmente como *primus inter pares*. La coincidencia con el resurgir de potentes asentamientos fortificados quizá indica que estos poseedores de la riqueza y las armas referían su linaje a la radicación y el dominio en un lugar, más que a los ancestrales lazos tribales, que a estas alturas se subordinarían al provecho político de alianzas y tratados con otras comunidades, en ocasiones rivales o aliadas; este panorama de complejidad creciente admite la posibilidad de una clientela vasalla entre la población, que pudo sentir la subordinación a un jefe como timbre de identidad. Aquí encajan los mitos de los héroes griegos, siempre regresando a su patria, siempre invocando su descendencia de los antiguos reyes y pobladores; un mito del origen que afecta a toda la comunidad pero se individualiza en un personaje heroizado, el “santo patrón” del lugar.

La identidad sacerdotal.- Aunque no tan evidente como la elite guerrera, en el Bronce Final, en buena lógica con la complejidad social, debió reconocerse una identidad religiosa con sus sacerdotes y acólitos. Si bien más equívocos, hay restos anteriores a esta fase que indican veneración —o conocimiento— astral, además de sistemas simbólicos y mitogramas alusivos a religiones sin duda reguladas, que insinúan una especialización diferenciada de otras ramas del poder, de individuos que llamaremos genéricamente sacerdotes, personajes sin duda venerados por su sabiduría esotérica y probablemente muy conscientes de su identidad. Aún no distinguimos para ellos un ajuar funerario peculiar, y no es descabellado pensar que por su categoría espiritual merecieran un ritual distintivo, quizá radicalmente destructivo, o anónimo u oculto; algunas piezas singulares, como los excepcionales conos de oro —o “sombreros de copa”—, de los que en algún caso se ha comprobado su cuidadoso enterramiento ritual, y otras conquiformes, pueden ser razonablemente interpretadas como tocados sacerdotales (Cfr. ANDRÉS 2007-2008). Al respecto interesa la identificación que propone F. Marco (en prensa: 7) de un sacerdocio celtibérico en los personajes tocados con gorro cónico de la cerámica numantina, “del que se ha dicho que es un elemento característico de ‘chama-

25 Esta cita de Cowan que recoge Marco hace notable el hecho de que algunos estudiosos de la antigüedad no remon-

ten nunca más allá de las menciones de los textos escritos la aparición de ciertos rasgos, sobre todo ideológicos, que

nismo' céltico (Cowan 1993, 64)²⁵, referencia que, con otros paralelos históricos, avalaría el atributo de tocados sacerdotales para estas piezas. La existencia de una identidad sacerdotal restringida a un grupo selecto, argumenta también otra colectiva, pues donde hay sacerdotes hay identidad religiosa.

La identidad del artesano.- La realidad de diversos "maestros" en oficios de prestigio social se deriva de la rara aparición en tumbas y depósitos de herramientas asociadas con su práctica; las más claras se relacionan con la actividad metalúrgica, quizá la más apreciada de la prehistoria reciente; sus huellas se hacen más visibles en fases tardías, con notables conjuntos en el Bronce Final, pero la aparición de modestas toberas de arcilla documentadas desde los inicios del trabajo del metal, basta para destacar socialmente la identidad artesanal del difunto, que la pudo percibir como individuo o por pertenencia a un grupo restringido, equivalente a lo que históricamente conocemos como cofradías o gremios, con sus maestros y aprendices.

Los depósitos metálicos.- Con la generalización de la metalurgia en la Edad del Bronce aparecen depósitos de piezas metálicas que responden a diversas causas, a veces indescifrables; aunque la mayoría son indiferentes para el señalamiento de identidades, hay algunas sugerencias. La consideración de riqueza "familiar" parece conveniente para los tesoros escondidos en el subsuelo de viviendas en asentamientos del área carpática; en el extremo opuesto, las supuestas ofrendas a divinidades, sobre todo acuáticas, sacrificio de objetos espléndidos que pueden estar mostrando la *identidad* de un colectivo oferente, o de una élite o un personaje rico y socialmente relevante, que hacen tal dispendio de sus bienes para congraciarse con sus paisanos, en una actitud precursora del "evergetismo". Los depósitos son a veces la colección de instrumentos de un oficio (más explícitos los de metalúrgico), o la ofrenda de algún que otro comerciante, sin duda interesado en afirmar su "identidad" en el contexto social en que se mueve; otros aludirían a una presencia o veneración sacralizada (los dichos enterramientos de conos de oro). Al margen de otras posibles relaciones con la identidad, no faltan los que parecen servir a intereses prácticos o económicos: los "depósitos de fundidor" con piezas normalmente rotas, o los que las acumulan nuevas, repetidas y abundantes, probable provisión para el futuro, o reserva de una riqueza premonetal o, como algunos piensan, intencionado

ocultamiento para retirar de la circulación cantidades importantes de metal y así evitar su abaratamiento. En su conjunto, los depósitos expresan el alto nivel de complejidad económica y social alcanzado por las sociedades europeas en los últimos milenios de la prehistoria.

Los símbolos.- Son datos que afectan sobre todo al nivel ideológico y cuya interpretación adquiere el máximo nivel especulativo. Los símbolos aparecen con el pensamiento humano, se expresan en cualquier tipo de soporte arqueológico visible y siguen siendo fundamentales hasta hoy. Actualmente es el auge de las "marcas", emblema de identidad como dice su propio nombre; hasta por razones comerciales en la sociedad de consumo se impone la pertenencia a un grupo; frente a esto, los que rechazan la uniformidad, "tunean" el producto con signos propios buscando la identificación personal; en todo caso, hay que identificarse como perteneciente a una "tribu" o como individuo irrepetible. El incremento de la tribalidad frente al racionalismo de otras épocas es una actitud social que prima sentimientos y emociones, y manejada como arma política facilita la manipulación de la voluntad, ¿fue esta la función de los símbolos en la prehistoria?

Ernst Cassirer (1874-1945), que se preocupó por la naturaleza del lenguaje y la función de la mente humana, define el símbolo como una categoría cultural que diferencia a los hombres de los animales, adaptados directamente al medio; los humanos, interponen un "universo simbólico formado por el lenguaje, el mito, el arte y la religión"²⁶. Podríamos decir que el símbolo se sitúa al otro extremo de la naturaleza y, en cuanto a las actitudes humanas, es opuesto al instinto. Así surge lo que creo se podría llamar la paradoja del símbolo, pues si parece razonable ver una "categoría cultural" como distinta y distante de las reacciones instintivas, sin embargo, una vez conocido el significado del símbolo, su sola captación sensorial desencadena en el sujeto conocedor el instinto asociado con ese significado, con más inmediatez que cualquier otra expresión cultural o razonamiento explícito.

El símbolo habla de forma directa a la totalidad del intelecto; el reconocimiento es instantáneo o no lo es en absoluto; el símbolo, como los buenos chistes, no se explica, se capta, se posee, se asimila. Aunque analizamos una época ágrafa de la humanidad las palabras deben ser tenidas en cuenta, y tan perdidas como las palabras dichas están las claves de los símbolos. No creo que una imagen valga más que mil palabras,

según su relato parecen surgir de la nada a partir de ellas, siendo en realidad más antiguos y bien documentados arqueológicamente; así sucede con el simbolismo solar o respecto a los precedentes prehistóricos de las divinidades grie-

gas, y tantas otras realizaciones que aparentan no haber existido hasta que una sociedad letrada les dio nombre.

26 Referencia y cita recogidas de J. Vallverdú 2008: 14.

y no sólo porque haya imágenes tan vacuas como algunos discursos, sino porque las palabras, habladas o escritas, son es sí mismas símbolos convencionales creados para representar algo: cosa, acción, sentimiento..., a veces más directamente expresivas que los símbolos gráficos: la palabra *mesa* nos evoca no ya una mesa sino *toda mesa* posible. Señala Hernando (2002: 129) que las sociedades orales (ágrafas) no distinguen entre palabra, acto y cosa, ni entre palabra y pensamiento, todo son formas de la manifestación del ser, el nombre del objeto no se visualiza, se hace una representación metonímica del mismo. Añade, aludiendo a comunidades alfabetizadas: “el desarrollo de la individualidad es correlativo al de representaciones metafóricas de la realidad”. Otro alegato subjetivo para negar la individualidad en la prehistoria, cuando desconocemos si los símbolos que nos ha legado representaban metáforas, sonidos alfabéticos incluso, y no sólo, como suponemos, metonimias. Para el prehistoriador es un solo y único problema, pues para comprender el símbolo, sea iconográfico, hablado o escrito, el “lector” ha de conocer la convención que le dotó de significado, esotérico o público, y este conocimiento es un sello de identidad para el sujeto que lo posee. Aunque sin determinar su alcance, la sola presencia de los símbolos afirma que existe conciencia de identidad.

No es este el lugar para profundizar en los problemas de captación del significado de los símbolos, ni de sus formas y clasificación, que cuentan con abundante literatura desde hace varios siglos. En el campo de la Antropología, se ha destacado la dificultad de enfrentar el vacío o ‘disyunción’ entre la expresión abierta y superficial de la acción y su significado subyacente²⁷. Suficiente expresión del problema: el vacío, que si es una llamada a la prudencia para los etnólogos, que acceden a testigos vivos de los hechos, es aviso de grave peligro para los optimistas prehistoriadores de los conceptos: el vacío desconecta la realidad material arqueológica del pensamiento de sus realizadores.

Recoge Vallverdú (2008: 18) de S.F. Nadel (1903-1956), su distinción de los símbolos: los signos o símbolos *naturales* (cuando hay correspondencia entre símbolo y significado), y los artificiales o símbolos *reales* (cuando son arbitrarios y puramente convencionales). Es apreciable el paralelismo entre estas dos “formas” de entender los símbolos y los conceptos de metonimia y metáfora. Esto posibilita que, aun siendo inviable la lectura exacta de los símbolos prehistóricos, algunos signos sean explícitos al menos en parte de su

significado, como la cruz inscrita en un círculo, inicialmente, posible representación de los extremos solsticiales del orto y ocaso del sol y la luna en latitudes medias de 45°, como Europa. La apariencia formal de los elementos iconográficos es nuestra única base para especular sobre su función y significado, y el mayor riesgo es la esquematización de las representaciones, que desde un supuesto realismo inicial puede producir confluencia de forma en signos antes muy distintos. La esquematización produce los símbolos por elisión de lo aleatorio, concreto o casuístico; reducido a sus elementos esenciales, el icono se convierte en el genotipo del elemento tangible inicial o en la metonimia de la idea; igual que la escritura nace de la abstracción de sonidos a partir de una representación. La forma, cuanto más simple más polisémica, el punto es la síntesis de todo.

La complejidad de los signos se incrementa porque su significado es en cada momento el conocido por el sujeto que los considera, tres parámetros: significado, momento y sujeto, siempre variables. Con independencia de nuestras clasificaciones, los signos serán símbolos naturales o reales, convencionales, funcionales o sólo descriptivos, según su significado para el sujeto. Un ejemplo simple lo aporta la expresión “1X2”: sus elementos son convencionales en matemáticas, en la quiniela de fútbol y en religiones, con un significado “subyacente”; pero añadamos la lectura descriptiva que en tiempos ofrecía Casto Sendra (el humorista *Cassen*) que, representando a un analfabeto, los enunciaba como “palote, palote cruzao, buusanito”; más allá de esta expresión superficial y descriptiva, entender estos grafismos como símbolos convencionales, y más si los suponemos de significado trascendente o metafísico, requiere conocer previamente su clave de referencia; igual que un analfabeto frente a cualquier texto escrito que no puede descifrar, es nuestra situación frente a los signos de la prehistoria.

Rastrear la identidad por los símbolos incluiría infinitas opciones, no sabemos qué elementos contienen un significado no accesible de inmediato, evidente o metonímico; aunque estructuras y objetos funcionales o utilitarios son portadores también de significados supra-funcionales, convencionalmente reducimos el campo simbólico a las expresiones no inherentes a un interés o necesidad práctica, plasmadas sobre diferentes soportes, muebles o inmuebles. Desde los signos del arte rupestre paleolítico, las representaciones que suponemos religiosas, los mitogramas, parecen seña-

27 De Vallverdú (2008: 9-10) refiriéndose a Raymond Firth. Suelen los especialistas definir las diferencias entre símbolo, signo o señal, distinción poco relevante para el propósito “identitario”, pero sí de interés; sobre esto pueden verse las

opiniones de Vallverdú (2008: 15) o Chevalier y Gheerbrant (1988: 19), que a su vez recogen las de otros autores, y parece que no todos los estudiosos coinciden en el término utilizado para cada uno de los conceptos.

larnos con mayor claridad una conciencia de identidad, al menos en el ámbito de las creencias. Y sea como marcas de identidad o metáforas de una religión, el acceso a su código sería patrimonio de los partícipes de un grupo, abierto o restringido. Por el contexto vislumbramos a veces religiones comunes, a veces elitistas y esotéricas que sin duda generaron en los adscritos fuertes lazos de identidad y quizás de dominio y poder: las mencionadas *clases* sacerdotal, de sabios, guerrera... Los propios símbolos tienen identidad que apreciamos a veces intencionalmente tergiversada y alterada: espadas dobladas, destrucciones, *damnatio memoriae*, superposiciones, etc.

El enfoque cognitivo vuelve a la interpretación de los símbolos retomando viejas hipótesis que con intuición y lógica asignaron a estos emblemas razonables significados religiosos; con los antiguos enunciados retorna la denostada difusión –constante mecanismo culturizador–, la relación entre los pueblos por comparación de sus elementos distintivos. Y es precisamente en la iconografía simbólica donde mejor se evidencia la difusión y el contacto, pues la comunidad en la comprensión de los símbolos es un fuerte lazo para reconocerse integrante de una comunidad humana, otro sería el idioma, que no ha dejado huella. Cierto que la explicación actual no invoca la movilidad de las gentes (a veces incontrolable) para razonar semejanzas culturales, no se implica en este mecanismo ni lo generaliza, pero hubiera o no contacto étnico relevante, los rastros de religiones y su simbolismo superestructural, son el mejor indicio de las oscilaciones entre la comunicación o el aislamiento, entre indigenismo o difusión.

La identidad religiosa en la prehistoria reciente. La religión es la máxima ley de las sociedades ágrafas, obligaciones y prohibiciones se expresan como preceptos religiosos. Cada religión estructura una visión particular del mundo, las religiones se crean para diferenciarse, reclaman una cohesión colectiva, los dogmas y las herejías las diversifican con esa intención, si no, habría bastado con una sola, y así se pretenden las más importantes religiones históricas: únicas y verdaderas (*religiones*, no *creencias* metafísicas o trascendentes de cualquier tipo²⁸).

El pensamiento religioso es indisociable del político y de la conveniencia social, las funciones jerárquicas –sagradas, políticas o económicas– las suponemos a veces asumidas por un mismo personaje. Tampoco parece haber diferencia en el ámbito de plasmación, rupestre o mueble, del simbolismo religioso, los obje-

tos que lo portan, depositados en lugares sagrados, casuales escondrijos o tumbas, ostentan una iconografía semejante; no se aprecia distinción entre una normativa religiosa y política, la misma religión parece impregnar todos los ámbitos de la práctica social. La homogeneidad iconográfica que parece unificar en una “identidad religiosa” común a todos los creyentes, no contradice la autonomía de las estructuras físicas de culto –lugares y formas que a veces indican una actividad sacerdotal quizá con poder político–, ni el diverso entendimiento de la religión por distintos grupos, que pudieron adaptar la común identidad religiosa a su práctica particular; son los contextos, las estructuras, los soportes, y su expresión –funeraria, votiva, sacerdotal...–, los que marcan las diferencias de la realidad social, más que la religión y sus símbolos.

Sin especular en exceso sobre significados, rastreamos algunos conjuntos de signos que juzguemos asociables al sentimiento de identidad religiosa. Un sondeo ni extensivo ni intensivo, sólo esbozo de creencias diferentes que, como identidades y según circunstancias y manipulación, pudieron estar en conflicto o bien acumularse en sincretismos y acomodaciones sucesivas hasta que la tradición mítica y los primeros escritos nos ofrezcan de ellas algún vislumbre. Es en la Prehistoria Reciente cuando percibimos con mediana coherencia expresiones materiales de distintos niveles de identidad religiosa superpuestos a formas del más primitivo –y sin duda persistente– animismo. Sospechamos también profundos cambios en conceptos de relación entre lo trascendente y la realidad humana: el antropomorfismo frente a la abstracción y la idea, lo masculino frente a lo femenino, la religión que acoge a todas las comunidades (círculos abiertos), frente a la elitista (guerreros); la diversidad de las manifestaciones religiosas es notable.

Desde el más antiguo Neolítico la riqueza iconográfica balcánica, con sus abundantes figurillas, sugiere creencias y cultos de carácter doméstico o de ámbito vecinal expresados en posibles recintos sacros y en las tumbas; el aspecto es familiar e íntimo (el “pensador”, mujeres amamantando...), sin agresividad, crueldad o belicismo. Con distinto grado de realismo, estilo “decorativo” y formas, tanto si son divinidades, exvotos o juguetes, se aprecia la diferencia de cada círculo cultural (como en la decoración vascular) que se puede aceptar como reflejo consciente de la diversidad de cada comunidad, aunque se trate de la misma religión. Y si, como se ha apuntado, las a veces muy rei-

28 Decía Frankowski (1989: 41) sobre la relación entre la religión “oficial” y las creencias que las gentes ‘cultas’ llaman con desprecio supersticiones: “Los símbolos, como tales, son las

obras de las religiones desarrolladas o decadentes en las cuales la clase sacerdotal, y no el pueblo creador, determina y constituye las normas de las creencias y de la religión”.

teradas representaciones fueran exvotos de los oferentes, nos aportarían cierta prueba de individualismo.

La extensión neolítica por Europa, sea en versión centroeuropea de la LBK o en la mediterránea de la cerámica impresa, aporta signos menos evidentes, menos realistas, en escasas vasijas cerámicas decoradas con motivos abstractos y la figura del “orante”; si este exiguo muestrario simbólico encarna una identidad religiosa, su expresión sigue pareciendo intimista y particularizada en estos elementos funcionales aunque probablemente de uso ritual. La simbolización religiosa parece haberse reducido, el variado panteón balcánico de diosas y dioses (si lo fueron), ha desaparecido. Un cambio quizá ineludible, adaptado al evento expansivo, poco propicio para expresar la ancestral y especializada religiosidad que, aun así, más austera, podría haberse mantenido; parece que no ocurrió así, pues es tan llamativa la ausencia del anterior antropomorfismo que casi aparenta una prohibición expresa; sin embargo, no hay razón bastante para afirmar un salto ideológico como el que supondría la concepción de una divinidad nueva —y quizá suprema— que no puede ser representada, “el dios innominado” del que mucho más tarde hablarán los textos escritos²⁹, porque el surgir de la idea de un dios sin nombre y sin imagen, justo por eso, nunca podrá ser ubicada en el tiempo ni el espacio.

Faltan también lugares de culto como los conocidos en los duraderos poblados balcánicos; pero el panorama cambia en el Neolítico Pleno con los “recintos de calzadas” localizados en varios puntos de Europa (también en la Península Ibérica), lugares de reunión y culto polifuncionales que hablan de lazos religiosos entre comunidades dispersas, una identidad que excede el límite de la aldea o el poblado al aglutinar a varios grupos, partícipes no sólo de una religión común sino también quizá de ancestrales lazos de linaje, dispersados por crecimiento poblacional, que mediante el común lugar de culto perpetúan su identidad. Estos recintos aluden a creencias ligadas con el culto astral que se hace importante con la implantación de la economía productora, estricta observante de los ciclos estacionales y cada vez más compleja y especializada. Al mismo tiempo, surgen los dólmenes en los extremos de la expansión neolítica, también con clara

referencia astral en sus orientaciones y un trasfondo de religión organizada evidente en la costosa arquitectura, morada final de los ancestros, ónfalos del territorio, síntesis del más allá y del origen instituidos como centro de culto. Los grabados dolméticos (de cronología variada), son abstractos, lejos del realismo balcánico, o alusivos a creencias ctónicas (serpientes) o símbolos de poder (hachas) o son imagen del infinito, del más allá (laberinto)³⁰. En cada lugar, la idea dolménica se adapta a la necesidad y creencias locales, pero su simbolismo hermético no directamente descifrable, induce la necesidad de intérpretes, quizá una elegida clase sacerdotal, que parece inevitable en “santuarios” como New Grange o Gavrinis.

Hay dos momentos en los que, sin apenas resquicio para la duda, notamos la expansión de un pensamiento religioso paneuropeo cuyo simbolismo, por su difusión y abundancia, alude a religiones reglamentadas que aunque recojan creencias anteriores parece nuevas, al menos en su plasmación gráfica; ambos coinciden con aparentes crisis demográficas: el Neolítico Final-Calcolítico y el final de la Edad del Bronce. Aunque el último se ha reivindicado como la primera unificación cultural de Europa, por la dispersión de elementos comunes, la primera *koiné* apreciable arqueológicamente ocurrió en el Neolítico Final-Calcolítico, y además de elementos materiales difundió un simbolismo de singular iconografía, nada casual, elemental o instintiva, en la que trasciende el respaldo de un esquema intelectual, un mito que la explica y se superpone a las diversas economías y culturas que la acogen. Ambos momentos muestran signos de religiones estructuradas e independientes, no sólo ligadas a un posible interés económico o político sino a un mundo metafísico. Parece inexorable que creencias de tan alto nivel de abstracción se sostengan por un sacerdocio especializado; desde el Calcolítico, la sospecha de un mundo religioso autónomo respecto a otros poderes es ya firme, clara deriva hacia diferentes identidades.

La primera *koiné*, del Neolítico Final/Calcolítico, se plasma en dos iconos básicos, “mitogramas” abstractos o metonímicos: los *ojos de lechuza* y el *ancoriforme* invertido que forma la parte superior de un rostro misterioso (rostro en T); ambos iconos aparecen a

29 Tómese esta idea a modo de posibilidad o curiosidad pues el concepto de dios innominado que Estrabón aplica a alguno de los venerados por pueblos peninsulares parece se debe a la forma como los griegos describen las divinidades ajenas, refiriéndolas a su propio panteón, y merece una detenida exégesis (Ver al respecto SOPEÑA 1995: 29-42, “La importancia de un dios sin nombre”).

30 Todo el mundo de las figuraciones simbólicas tiene hoy abundante literatura científica, desde las representaciones dolméticas o parietales, las estelas o el soporte mueble, destacando la intensa tarea respecto a los soportes mencionados de P. Bueno y R. Balbín, con numerosas publicaciones entre las que es difícil hacer una selección, tanto en el campo de la recopilación de datos y su análisis como en la interpretación de los significados.

veces combinados en la misma representación, y con diferentes preferencias asociativas cubren toda Europa, desde Dinamarca hasta Andalucía y hasta la fachada levantina del Mediterráneo³¹, en objetos muebles, representaciones rupestres o esteliformes, como los asombrosos ejemplares alpinos de ricos vestidos y abundante armamento en las que el esquema en T sirve para figurar el rostro con claro desprecio de su realismo, estelas que con diferentes grados de esquematismo o simplificación representan la misma idea desde el Cáucaso a Portugal. Un conjunto icónico que, sin desdeñar del todo el antropomorfismo, parece esquematizar y abstraer la plasmación de ideas o potencias: la sabiduría, la fuerza, el poder..., más que de personas concretas, humanas o divinas. Las creencias toman una opción más intelectual si se quiere, la ausencia de preocupación por el rostro y el sexo, la presencia de armas, ojos radiantes, etc. ¿son una metonimia o una metáfora?, ¿se representa un guerrero o la idea de la fuerza, la virilidad en sí misma, el poder, el prestigio?, ¿se trata de una imagen nocturna —el sacerdote de la muerte— o bien el símbolo de la sabiduría omnisciente: noche-luna-luz reflejada?, ¿es quizá el demiurgo, se trata de la idea del dios supremo?, ¿es una sola divinidad con distintas expresiones o divinidades diferenciadas por sus atributos de fuerza y sabiduría, como claro precedente de las históricas? La alternativa de que las figuras esteliformes y parietales, con ricas vestiduras y abundantes armas, representaran guerreros heroizados nos llevaría, en cambio, a la afirmación de una identidad personal, pero excepcional y venerada (no el dios supremo sino el santo patrón). Pero de esta misteriosa religión paneuropea, que indudablemente marcó con sello de identidad a sus seguidores, lo más asombroso es que desapareció sin dejar rastro en la Edad del Bronce.

El antropomorfismo.- Precisar lo respecto a la representación de divinidades no es tarea simple pues ignoramos si las imágenes humanas de cualquier época prehistórica lo son de dioses, semidioses, genios, héroes o individuos oferentes. Pero en el

Calcolítico observamos las notables novedades comentadas. Dar forma humana a la idea de divinidad es un hecho trascendente en la teogonía si la referimos a un dios supremo, no a la multitud de dioses menores o protectores locales, genios o patrones próximos a lo humano cotidiano, y humanizados con naturalidad e inmediatez. Es la inaprensible idea de una divinidad superior la que plantea el problema; quizá la primera deidad suprema figurada fue la omnividente del calcolítico, plasmada como potencia o idea, pues el atrevimiento de la representación debía limitarse a sus cualidades o atributos. Si el abundante antropomorfismo anterior del círculo balcánico se refiriera a divinidades, estaría más cerca del desconsiderado y casi soez de la Grecia histórica; la imagen de los dioses que desde Homero se nos trasmite es muy distinta a la del simbolismo abstracto calcolítico. También se mueve en los límites de un posible tabú o elevada intención intelectual de simbolizar una idea o un mito, la iconografía de la Edad del Bronce, distinta a la calcolítica pero aún más alejada del antropomorfismo: se universaliza en el Bronce Final otro mitograma radicalmente diferente que combina signos astrales, aves acuáticas, barcas y carros; no hay divinidades con forma humana en esta religión, nueva en su estructuración y normativa, pero muy antigua en lo que parece su idea dominante: un dios supremo cuya cualidad uránica, evidente en sus símbolos, inunda toda Europa. Y sobre el tema de nuestro interés, los símbolos religiosos del Calcolítico y el Bronce parecen aportar una idea de la divinidad alejada del individualismo, apuntando más a una religión o idea ecuménica, respecto a lo sugerido por la proliferación variada de otras representaciones de posibles divinidades menores, sin duda persistentes como religiones, con rasgos de individualización y autonomía, sea de nivel local, doméstico e incluso personal.

Lo masculino y lo femenino.- Como reflejo de la práctica social, sobre la religión del Calcolítico se suele afirmar un tópico, quizá no falto de base real: la aparente sustitución en las representaciones de la "identi-

31 Es imposible citar una lista exhaustiva, pero no algunos ejemplos: ojos radiantes en vasijas de Los Millares e "ídolos-cilindro", huesos del Almizaraque, placas de esquisto portuguesas; también en cerámica de Peu-Richard, Charente, donde hay en dólmenes imágenes ancoriformes; también en osarios de cerámica de Palestina y vasos de la TRBK (Sophus Müller señaló conexiones entre la Península Ibérica y Dinamarca por los vasos oculados de los dólmenes y el ámbar en Los Millares) combinados con ancoriforme o exentos; escasas referencias sexuales como la del vaso de Aljustrel, femenina. Las más realistas figuritas de marfil del sur peninsular, masculinas y femeninas, como algunas imágenes vasculares o de los "ídolos-cilindro" añaden, se dice, tatuajes infraoculares, como adorno sagrado, también posible

atributo sacerdotal. De estos iconogramas simbólicos anotemos la opinión de V.S. Gonçalves (1999: 127): "Aislados,... los ojos solares funcionan como mitograma y despertarían referencias precisas e inconfundibles para los que compartían una superestructura común. Muy probablemente, la presencia misteriosa de la epifanía. Pero si eventualmente el triángulo caracterizaría el sexo femenino de cualquier divinidad femenina, los ojos solares simbolizarían la presencia radiante de una precisa y única Divinidad" (cursivas del autor). Añade también que la Diosa de los Ojos de Sol es la diosa de los metalúrgicos del cobre, y se pregunta ¿ojos de sol u ojos de fuego, o ambas cosas? Estos iconos son también abundantes en el arte rupestre: estrecho de Santonja, Despeñaperros o Valonsadero, entre otros.

dad” femenina por la masculina. Pero es una observación parcial pues la notable diferencia respecto al Neolítico anterior, cuyas religiones se aceptan basadas en la primacía femenina, sólo se refiere al conjunto balcánico, siempre un mundo aparte en el que, aunque no exclusivas, dominan las representaciones femeninas; sin embargo, en el resto de Europa no hay precedentes en suficiente número para afirmar cambios en este sentido. Más que en las representaciones, que al fin no sabemos si son divinidades o estereotipos humanos votivos, oferentes o sacralizados, sería el desempeño de las funciones de relación con la divinidad (sacerdocio) el que nos daría la clave del supuesto deslizamiento hacia la preeminencia masculina. La sabiduría astral, mostrada en los círculos y antes en la gestión dolménica, ignoramos en qué manos estaba; el aparente auge del principio masculino en detrimento del femenino parece más notable en el Bronce Final, y referido al desempeño de ciertas funciones sociales como la del “guerrero”, suposición razonable pero en teoría indeterminada al coincidir su evidencia funeraria con el destructivo ritual incinerador.

Es fácil aceptar religiones diferenciadas en los principios femenino y masculino, ambos imprescindibles, complementándose o pugnando en la Naturaleza, diversificándose en su colaboración tanto como en su enfrentamiento y conscientes de su autonomía. Lo discutible en este contexto es entender el hecho como una *transición*, o sustitución; nada desaparece, se trataría más bien de una acumulación, o un desplazamiento impuesto en la preeminencia religiosa. Sobre este aparente cambio hay más intuición y criterios de autoridad que restos materiales, muchos famosos autores de diversos campos se han ocupado del atractivo asunto: una religión masculina, guerrera, parece sustituir a otra femenina en la prehistoria reciente: el Neolítico es femenino, el Bronce masculino; los seguidores de la madre, en su faceta oscura, se hacen clandestinos y perseveran en cultos terribles en los tiempos greco romanos, y en la magia y brujería de después, mientras que su faceta benigna de maternidad es asumida y respetada por las diferentes religiones oficiales, pero siempre y desde entonces aceptada por conveniencia masculina. Si tal pugna existió, expresada con diferentes grados de virulencia, sin duda tuvo repercusión social en la percepción de la identidad por el sexo, pues todavía en eso estamos, pero por indescribible dejémoslo ahí.

Abundando en el simbolismo del Bronce Final (Cfr. ANDRÉS 2007-2008: 891-892), que sugiere un sustancial cambio religioso intuido tras el radical cambio funerario representado por los CC.UU., su asociación arqueológica apunta al entendimiento de identidades concretas como la guerrera o aristocrática, y la sacer-

dotal, y a una ideología religiosa quizá de carácter restrictivo, distintiva de un grupo de creyentes. La divinización de los astros es un hecho elemental pero la aparente asociación de su movimiento al ciclo de la vida y muerte humanas es asunto intelectualmente complejo. Frente al comportamiento funerario, simple e inmediato de la inhumación, el elaborado y caro ritual incinerador, verdadera metonimia de la asunción del difunto por las divinidades celestes, traduce una religión de fuertes dogmas. Como ritual normalizado, surgió en ciertas culturas del Bronce Húngaro, posible privilegio inicial de ciertos individuos o de sacrificios. La difusión de esta religión uránica pudo suponer una auténtica revolución espiritual y social, acompañada de la valoración de la función guerrera que domina la estructura aristocrática de la Edad del Bronce, pero revela también, con más intensidad que en la fase calcolítica, el poder de la religión, quizá imbricada profundamente con el ejercicio del poder político. La religión astral impregna el ritual funerario guerrero con tan relevante sacrificio en la amortización de apreciados objetos de metal, que casi parecen estos guerreros los cofrades de una religión, como prematuros caballeros del Temple; el ritual crematorio es destrucción y sacrificio; el simbolismo adoptado, con el viaje solar como metáfora del tránsito vital, pudo significar una privilegiada esperanza para estos guerreros de elite y la más fuerte esperanza de identidad en el otro mundo y en la memoria de los vivos.

Aun así, la religión uránica no parece monopolio de los estamentos elevados de la sociedad, aunque la aristocracia guerrera la exprese con especial énfasis y sea asociable a un posible sacerdocio mediante los conos de oro y solideos que ostentan la misma iconografía; muchas tumbas villanovianas, carentes de armamento, tienen más modestos contenedores de cerámica con los mismos símbolos astrales, probando la participación en esta ideología de otras capas de la población: artesanos, gente común. Es aceptable que este mundo parece privilegiar la identidad masculina, pero entenderlo como regresión de la femenina —en términos de influencia social— es sólo una sospecha; bajo esta nueva religión común, super-estructural, cada grupo social en su contexto obedecería a su práctica religiosa natural, que es la que conforma su identidad más próxima.

Entre todas las creencias y prácticas religiosas de la prehistoria reciente, tres destacan por su huella visible sobre la que asentar una opinión razonable. En la “religión dolménica”, los ancestros, acumulados en un punto tienen en este ónfalos su destino final, el más allá hecho lugar de culto y síntesis de la identidad colectiva. El calcolítico valora la individualidad, quizá imbricada en el colectivo social y también como ele-

mento de cohesión, su “divinidad” parece guerrera y alardea de su fuerza, pero también de su riqueza o su sabiduría; tal vez su paraíso favorezca a los guerreros. En el Bronce final parece mantenerse la preeminencia del oficio bélico, no sólo individualizado en el personaje *heroico* sino extendido a la noción de sacrificio, su simbolismo favorece la idea de eliminación en el seno de un más allá indescriptible resumido en el éter donde vuelan las aves, donde se mueve el sol y al que asciende el humo de la pira.

Un símbolo de poder.- El cetro, si podemos aceptar su presencia, es un indudable símbolo de identidad. Muchas estelas calcolíticas, entre hachas y puñales abundantes ostentan un especial objeto enmangado; mucho antes, algunos personajes enterrados en Varna, entre exuberante abundancia de armas y adornos de cobre y oro tienen una singular hacha de piedra perforada, enmangada como un cetro junto a su cabeza. Sin duda es un símbolo de poder que remite a tiempos pasados, no significa riqueza o prestigio por su material, sino el valor simbólico de una tradición, reflejada también en la “maza” del mucho más tardío Bush Barrow. Lo que hoy entendemos como cetro es justamente el enmangue, mientras que la pieza que lo remata (hacha o maza) tiene la connotación de poder guerrero o violento que en el símbolo de los reyes de época histórica se atenúa, subsumida en un engrosamiento que remata el extremo distal de la pieza; casi todos los cetros conservan reminiscencias de esa arma de ataque que en otras jerarquías supeditadas se reduce al mango, convertido en “vara de autoridad”, recordatorio también de su poder coercitivo. No extraña que esta simbolización del poder (de este tipo de poder) aparezca primero en los Balcanes y después, desde el Neolítico Final, se asocie al indudable auge de las jerarquías, no ajeno a la metalurgia; la sociedad se complica y a las comunidades más complejas no les basta con el prestigio del sabio, se indica ya la gloria del guerrero y otras funciones específicas de la autoridad, se acabó la sociedad indivisa que definió Clastres. La maza, como las “hachas de combate”, simbolizan el inicio de un poder personalizado en la Europa prehistórica, más allá del prestigio o el respeto religioso, un poder “político” que debe ser conseguido y cuyo recuerdo conservan las leyendas y mitos

medievales, como el artúrico que habla de la maza del rey Arcas, o el martillo de Tor³².

Otros símbolos de identidad susceptibles de dejar huella, nunca tan evidentes como los descritos y entre muchos que ni siquiera adivinamos, podrían valorarse. Los animales totémicos del clan o la tribu, aunque es suposición apoyada en datos etnográficos de pueblos de muy diferente latitud, clima, ecosistema y nivel tecnológico de los europeos prehistóricos, podría convenir a los cazadores-recolectores como teoría general, además, es cierta la pervivencia de creencias y tradiciones en sociedades más avanzadas, y el totemismo lo documentan en la segunda Edad del Hierro datos literarios y representaciones de “animales sagrados” de las tribus. Pero fuera del arte paleolítico, en la prehistoria reciente, son muy escasas estas imágenes, salvo en el arte postpaleolítico ibérico y otros santuarios rupestres en lugares concretos y que suelen representar especies de indudable valor económico; hasta el caballo de Trundholm no reaparecen animales sagrados u ocasionalmente sacralizados: caballo, jabalí, aves carroñeras y aves migratorias, figuras expresadas en soportes muebles y esteliformes. Estas representaciones, al generalizarse por todo el espacio europeo, difícilmente podrán identificarse con grupos étnicos concretos, pareciendo más bien la huella de religiones ya comentadas, y por tanto, indicio de identificación “supranacional”.

Es ilustrativa la opinión de Marvin Harris (2006: 48) del significado de los tabúes y costumbres alimentarias sobre los animales, que considera manipulables como signo de identidad; según Harris, no se puede afirmar que todas las prácticas alimenticias sancionadas por la religión tienen explicaciones ecológicas: “Los tabúes cumplen también funciones sociales, como ayudar a la gente a considerarse una comunidad distintiva”. Palabras de un etnólogo que difícilmente encontrarán correlato arqueológico, pues aunque una preferencia en el consumo pueda rastrearse analíticamente, no podría ser interpretada como vestigio del alimento tabú con el que la comunidad quiere significar su identidad ya que ese sería el alimento prohibido y por tanto ausente del registro; pero esta objeción no es generalizable, pues los tabúes se impregnan también del interés económico de algunas especies que pueden ser

32 Recordemos otro significado del cetro: R. Sánchez Ferlosio (ABC, 3-12-2004) en su artículo “Un escrito sobre la guerra”, citando a Marcel Detienne (*Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*) dice: “En las asambleas militares, el uso de la palabra obedece a reglas definidas que confieren a las deliberaciones de la Iliada una forma institucional muy acentuada. Tomar la palabra conlleva dos comportamientos gestuales: avanzar hacia el centro por una parte, y por otra ‘tomar

el cetro en la mano’... Las afinidades entre el cetro y el punto central son esenciales; en efecto, mucho más que una ‘emanación del poder real’, el cetro parece simbolizar, en esta costumbre, la soberanía impersonal del grupo“. Parece otra manifestación del más básico pensamiento organizativo social: el punto central, el ónfalos, a todas luces necesario como primer amarre de la idea del tiempo y el espacio, y núcleo de la identidad del grupo.

especialmente veneradas y respetadas como protectoras, y símbolo de identidad del grupo, sin que tal consideración impida su consumo, como es el caso del cerdo para los celtas.

No iré más acá en el tiempo relacionando simbolismo e identidades, que perviven en la Edad del Hierro, y ya en el dominio de los textos escritos, más explícitos a veces en estas cuestiones; la pretensión era buscar la elocuencia para expresar la identidad de los datos propios, los arqueológicos, que en muchos lugares y símbolos prolongan hasta hoy esta función. Sin escritura inteligible no podemos determinar identidades y menos su carácter, salvo que las asimilemos con culturas arqueológicas. Las anteriores reflexiones dejan una sensación de inutilidad e inoperancia de este nuevo enfoque para resolver los problemas. Se trata de una sustitución de términos, de la pérdida de significado de los nombres por su abuso; como sucedió con el término *cultura*, de por sí general y por tanto útil, cuyo atractivo para los *mass media* se convirtió en comodín: todo es ahora cultura, desde el "pelotazo" a la depresión; ¿es esta la razón del actual avance de la *identidad*? si es así habría que reconocerlo: cultura ha perdido su significado, aceptemos otro concepto que a pesar de ser un sentimiento, resulta más concreto para delimitar las diferencias entre los pueblos que estudiamos: su

cultura de antes es ahora su identidad; pero por esa equivalencia, quedan sin sentido los estudios que, pretendidamente nuevos por introducir ese concepto, no hacen sino reiterar lo ya conocido. Esto en cuanto a la aplicación práctica; en cuanto a su análisis teórico, se puede concluir que los datos materiales, a pesar del escepticismo que mantenemos sobre su potencial para derivar estos asuntos, nos afirman la viabilidad de que la identidad fuera percibida, tanto la colectiva y participativa como la individual. El sentimiento de identidad es instintivo en el humano; aunque no podamos concretar su casuística, reducir su percepción en la prehistoria sólo a las expresiones colectivas es una clara simplificación; los grados de relación en la comunidades prehistóricas son variados y complejos, sobre todo desde el Neolítico, y casi siempre inadecuados los paralelos etnográficos que se invocan para comprenderlos, razonados sobre sociedades ágrafas de tiempos "históricos" de ambientes y formas de vida muy diferentes, y en apariencia más simples que las prehistóricas europeas. Hablaremos de identidad si ha de hacerse, pero desde las posibilidades reales que ofrecen para su determinación los restos arqueológicos y juzgando críticamente los apriorismos deductivos de hipótesis proyectadas sobre nuestro objeto y que no cambian la realidad del pasado.

Bibliografía

- ANDRÉS, M.T. (1988): Megalitismo en Aragón, *El Misterio de las grandes piedras (El megalitismo en los países de la Corona de Aragón)*. Colección: La Corona de Aragón T.I, 40-99, Barcelona-Zaragoza.
- ANDRÉS, M.T. (1989-1990): Sepulturas calcolíticas de inhumación múltiple simultánea en la Cuenca Media del Ebro, *Caesaraugusta* 66-67: 13-27.
- ANDRÉS, M.T. (1990): El fenómeno dolménico en el País Vasco, *Munibe* 42 (Homenaje a D. J.M. de Barandiarán), 141-152.
- ANDRÉS, M.T. (1997): Fases de implantación y uso dolménico en la Cuenca Alta y Media del Ebro, en *O Neolítico Atlántico e as orixes do Megalitismo. Coloquio Internacional, Santiago de Compostela 1996*: 431-444.
- ANDRÉS, M.T. (1998): *Colectivismo funerario neo-eneolítico. aproximación metodológica sobre datos de la cuenca alta y media del Ebro* (Institución "Fernando el Católico"), Zaragoza.
- ANDRÉS, M.T. (2000): El espacio funerario dolménico: abandono y clausura. *Salduie I*: 59-76.
- ANDRÉS, M.T. (2005): *Concepto y análisis del cambio cultural* (Depto de Ciencias de la Antigüedad, Universidad de Zaragoza), Zaragoza.
- ANDRÉS, M.T. (2007-2008): Semblanza cosmográfica de los "cuencos" de Axtroki, *Veleia* 24-25. *Homenaje a Ignacio Barandiarán Maestu II*: 879-894.
- ANDRÉS, M.T.; GARCÍA, M.L.; SESMA, J. (2002): Una tumba destruida por el fuego. El sepulcro campaniforme de Tres Montes, en Las Bardenas Reales, Navarra. *Sobre el significado del fuego en los rituales Funerarios del Neolítico (Studia Archaeologica 91)*: 191-218.
- BÉRARD, C. (1982): Recuperer la mort du prince: Heroïsation et formation de la cité, GNOLI, G.; VERNAN, J.P. (Eds.): 107-119 GNOLI, G., VERNANT, J.P. (Eds.): *La Mort, les morts dans les Sociétés anciennes*: 89-105, Cambridge-Paris.
- BURILLO, F. (1995): *Celtíberos: concepto e identidad étnica* (Consejo Universitario de Teruel. Universidad de Zaragoza).
- CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. (1988) *Diccionario de los Símbolos*, (ed. Herder), Barcelona.
- CLASTRES, P. (1996) (original de 1980): *Investigaciones en antropología política* (Gedisa), Barcelona.
- CUNLIFFE, Barry (2008): *Europe Between the Oceans. Themes and Variations: 9000 BC-1000 AD* (Yale University Press) New Haven and London.
- FRANKOWSKI, Eugeniusz (1989): *Estelas discoideas de la Península Ibérica* (Editorial Istmo), Madrid (facsimil de la edición original de 1920).
- GALLAY, A. (2004): A propos du status épistémologique des travaux publiés sur la nécropole du Petit-Chasseur à Sion (Valais, Suisse), en M. Besse y J. Desideri (eds): *Graves and Funerary Rituals during the Late Neolithic and the Early Bronze Age in Europe (2700-2000 BC). Proceedings of the International Conference held at the Cantonal Archaeological Museum, Sion (Switzerland), October 200*. Bar International Series 1284: 79-97.
- GONÇALVES, V.S. (1999): *Reguengos de Monsaraz. Territórios megalíticos* (Lisboa).
- HARRIS, M. (2006) (1ª ed. 1980): *Vacas, cerdos, guerras y brujas* (Alianza Editorial), Madrid.
- HARRISON, R. (2004): *Symbols and Warriors. Images of the European Bronze Age* (Western Academic and Specialist Press Limited), Bristol.
- HARRISON, R.; HEYD, V. (2007): The Transformation of Europe in the Third Milenium BC: the example of 'Le Petit-Chasseur I + III' (Sion, Valais, Switzerland), *Praeistorische Zeitschrift* 82. 2: 129-214.
- HARTOG, F., (1982): La mort de l'autre: les funéraires des rois scythes, en GNOLI, G.; VERNANT, J.P. (Eds.) *La Mort, les morts dans les Sociétés anciennes*: 143-154, Cambridge-Paris.
- HERNÁNDO, A. (2002): *Arqueología de la identidad*, (Akal) Madrid.
- HEYD, V.; HARRISON, R. (2007): Sion, Aosta e le trasformazioni nell'Europa del terzo millenio a. C., *Le pietre degli dei. Statue-stele dell'età del rame in Europa. Lo stato della ricerca. Atti del Congresso Internazionale Brescia, 16-18 settembre 2004*: 143-172 (Cívico Museo Archeologico, Bergamo).
- JONES, A. (Ed.) (2008): *Prehistoric Europe. Theory and Practice* (Wiley-Blackwell), Malden USA, Oxford UK.
- JOUSSAUME, R. (1985): *Des dolmens pour les morts. Les mégalithismes à travers le monde* (Hachette), Paris.
- JUARISTI, J. (1997): *El bucle melancólico. Historias de Nacionalistas Vascos* (Espasa), Madrid.
- JUARISTI, J. (2001): *El bosque originario. Genealogías míticas de los pueblos de Europa* (Santillana Ediciones, S.A.), Madrid.
- KRISTIANSEN, K., T.B. LARSSON, 2006): *La emergencia de la sociedad del Bronce. Viajes, transmisiones y transformaciones* (Bellaterra S.A.), Barcelona. (El capítulo primero de esta obra es polémico y útil para discusión teórica y crítica metodológica de la pretensión de averiguaciones relativas a la identidad entre otros aspectos cognitivos).
- LILLIOS, K.T. (2008): *Heraldry for the Dead. Memory, Identity, and the Engraved Stone Plaques of Neolithic Iberia* (University of Texas), Austin.
- MARCO, F. (2000): "Velut ver sacrum". La luventus céltica y la mística del centro. MYRO, Mª.M. y otros (Eds.): *Las edades de la dependencia* (Ediciones Clásicas), Madrid: 349-362.
- MARCO, F. (en prensa): Dioses, espacios sacros y sacerdotes, *VI Simposio sobre los Celtíberos, Ritos y Mito, Daroca, 27 a 29 de noviembre de 2008*.
- NEUSTUPNY, J. (1977): The time of the hill-forts en MARKOTIC, V. (ed.): *Ancient Europe and the Mediterranean*, pp. 135-139, Warminster.
- RENFREW, C. (1990): *Arqueología y lenguaje. La cuestión de los orígenes indoeuropeos* (Editorial Crítica), Barcelona (pp. 180, anteriores y siguientes; percepción nativa de la identidad: 182; concepto subjetivo, el concepto de celtas).
- SAULIEU, G. de (2004): *Art rupestre et statues-menhirs dans les Alpes (3000-2000 av. .J.-C.)* (Ed. Errance), Paris.
- SOPEÑA, G. (1995): *Ética y Ritual: Aproximación al estudio de la Religiosidad de los Pueblos Celtibéricos*. (Institución "Fernando el Católico" y Universidad de Zaragoza), Zaragoza.
- SNODGRASS, A. (1982): Les origines du culte des héros dans la Grèce antique, en GNOLI, G.; VERNAN, J.P. (Eds.): 107-119 GNOLI, G., VERNANT, J.P. (Eds.) (1982): *La Mort, les morts dans les Sociétés anciennes*, Cambridge-Paris.
- VALLVERDÚ, J. (2008): *Antropología simbólica. Teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual* (Editorial UOC), Barcelona.
- VANDKILDE, H. (2007): *Culture and Change in Central European Prehistory* (Aarhus University Press), Aarhus.
- VEGAS, J.I. (1981): Túmulo-dolmen de Kurtzebide en Letona. Memoria de excavación, *Estudios de Arqueología Alavesa* 10: 19-66.