

ArkeoGazte

Revista de arqueología - Arkeologia aldizkaria



Monográfico:
Teoría y praxis arqueológica

Monografikoa:
Teoria eta praxi arkeologikoa



REVISTA ARKEOGAZTE/ARKEOGAZTE ALDIZKARIA

N.º 2, año 2012. urtea 2.zbk.

Monográfico: Teoría y praxis arqueológica

Monografikoa: Teoria eta praxi arkeologikoa

CONSEJO DE REDACCIÓN/ERREDAKZIO BATZORDEA

Carlos Duarte Simões (*Arqueólogo profesional*)
Marta Fernández Corral (*Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea*)
Maite Iris García Collado (*Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea*)
Begoña Hernández Beloqui (*Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea*)
Clara Hernando Álvarez (*Universidad de Salamanca*)
Alejandro Prieto de Dios (*Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea*)
Aitor Sánchez López de Lafuente (*Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea*)
Carlos Tejerizo García (*Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea*)

COMITÉ CIENTÍFICO/BATZORDE ZIENTIFIKOA

Belén Bengoetxea Rementeria (*Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea*)
Javier Fernández Eraso (*Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea*)
Margarita Fernández Mier (*Universidad de León*)
Juan Antonio Quirós Castillo (*Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea*)
Manuel Santonja Gómez (*CENIEH Burgos*)
Alfonso Vigil-Escalera Guirado (*Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea*)
Lydia Zapata Peña (*Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea*)

TRADUCCIÓN/ITZULPENA

Marta Fernández Corral
Maite Iris García Collado
Naroa García Ibaibarriaga
Carlos Duarte Simões
Begoña Hernández Beloqui

MAQUETACIÓN Y DISEÑO/MAKETAZIOA ETA DISEINUA

Clara Hernando Álvarez
Alejandro Prieto de Dios
Alain Sanz Pascal
Carlos Tejerizo García

REVISTA ARKEOGAZTE es una revista científica de ARQUEOLOGÍA, editada por ARKEOGAZTE: ASOCIACIÓN DE JÓVENES INVESTIGADORES EN ARQUEOLOGÍA PREHISTÓRICA E HISTÓRICA con periodicidad anual y en la que los originales recibidos son evaluados por revisores externos mediante el sistema conocido como el de doble ciego. Se compone de las siguientes secciones: MONOGRÁFICO, VARIA, ENTREVISTA, RECENSIONES y publica trabajos originales de investigación en torno a una temática definida, trabajos originales de temática arqueológica libre, notas críticas de trabajos arqueológicos actuales o entrevistas a personalidades científicas de la Arqueología. Los originales se publican en castellano, euskera e inglés. El Consejo de Redacción puede admitir originales remitidos en italiano, portugués, francés, gallego y catalán.

ARKEOGAZTE ALDIZKARIA, ARKEOLOGIA aldizkari zientifikoa da, ARKEOGAZTE: HISTORIAURREKO ETA GARAI HISTORIKOKO ARKEOLOGIA IKERTZAILE GAZTEEN ELKARTEAK argitaratua eta urtean behin kaleratzen dena. Jasotako originalak kanpoko zuzentzaileen bidez ebaluatzen dira bikun itsua deritzon sistemari jarraituz. Aldizkaria hurrengo atalek osatzen dute: MONOGRAFIKOA, VARIA, ELKARRIZKETA, AIPAMENAK, hau da, zehaztutako gai baten inguruko ikerketa lan originalak, edozein gai arkeologikoari buruzko lan originalak, egungo lan arkeologikoen nota kritikoak edo Arkeologiaren munduko pertsona zientifikoei egindako elkarrizketak argitaratuko dira. Originalak gazteleraz, euskaraz eta ingelesez argitaratuko dira. Erredakzio Batzordeak italieraz, portugaldarrez, frantsesez, galizieraz eta katalunieraz idatzitako originalak onar ditzake.

DIRECCIÓN/HELBIDEA

Taller y depósito de materiales de arqueología (UPV/EHU), c/Fco. Tomás y Valiente, s/n, 01006 Vitoria-Gasteiz. arkeogazterevisa@gmail.com.

PÁGINA WEB/WEB ORRIALDEA

www.arkeogazte.org/arkeogazterevisa



[Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

REVISTA ARKEOGAZTE/ARKEOGAZTE ALDIZKARIA

N.º 2, año 2012. urtea 2.zbk.

Monográfico: Teoría y praxis arqueológica

Monografikoa: Teoria eta praxi arkeologikoa

ÍNDICE

EDITORIAL.....	7-9
EDITORIALA.....	11-13

MONOGRÁFICO: TEORÍA Y PRAXIS ARQUEOLÓGICA

Cada vez más islas ALFREDO GONZÁLEZ RUIBAL.....	17-19
El cuerpo y la persona. Una propuesta arqueo-lógica LUCÍA MORAGÓN MARTÍNEZ.....	21-32
Teoría y método: Arqueología de mujeres y las relaciones de género en la Edad del Bronce del sureste de la Península Ibérica EVA ALARCÓN GARCÍA.....	33-55
Aventuras y desventuras de la arqueología poscolonial. Revisión crítica de las principales aportaciones teóricas y el caso de la expansión colonial fenicia en la Península Ibérica PAU SUREDA TORRES.....	57-71
Depósitos de cerámicas, molinos y elementos de hoz: una propuesta de la Edad del Bronce del interior peninsular desde la arqueología posprocesual ALEJANDRA SÁNCHEZ POLO.....	73-93
Neo-procesualismo como renovación crítica, un ejemplo desde el paisaje JESÚS GARCÍA SÁNCHEZ.....	95-112
Por una arqueología materialista, por una arqueología histórica GERARD CANTONI GÓMEZ.....	113-127

ENTREVISTA

Teoría y praxis en la Arqueología Contemporánea: entrevista con Margarita Díaz Andreu.....	131-136
--	---------

VARIA

Multidisciplinary approach to the study of the rock art: a case of study from Susa Valley, Italy ALICE MICAELA TOSO.....	139-157
¿Prospectando los documentos? El análisis del territorio andalusí y la documentación escrita. Problemas, límites y propuestas a partir de tres casos de estudio GUILLERMO GARCÍA-CONTRERAS RUIZ; LUIS MARTÍNEZ VÁZQUEZ Y SONIA VILLAR MAÑAS.....	159-183
Poblamiento previo y posterior a la construcción de la muralla medieval de Salvatierra-Agurain. Intervención arqueológica en C/Zapatari nº 35 de Salvatierra-Agurain (Álava) (solar antigua biblioteca) MIGUEL LOZA URIARTE Y JAVIER NISO LORENZO.....	185-207

RECENSIONES

Revisando los clásicos: "El hombre primitivo en el País Vasco" de D. José Miguel de Barandiarán AITOR SÁNCHEZ LÓPEZ DE LAFUENTE Y MAITE IRIS GARCÍA COLLADO.....	211-217
"Arqueomanía o la manía por la arqueología" JAIME ALMANSA SÁNCHEZ.....	219-222
"El futuro de la arqueología en España" de Jaime Almansa (Ed.) MARTA FERNÁNDEZ CORRAL.....	223-224
"La gran aventura de los primeros hombres europeos" de Henry de Lumley ALEJANDRO PRIETO DE DIOS.....	225-228
"Paisajes históricos y Arqueología medieval" de Miguel Jiménez y Guillermo García-Contreras (Ed.) CARLOS TEJERIZO GARCÍA.....	229-232



Monográfico
Teoría y praxis arqueológica

Monografikoa:
Teoria eta praxi arkeologikoa



Revista Arkeogazte

Nº2, pp. 21-32, año 2012

Recepción: 9-IV-2012; Revisión: 19-VI-2012; Aceptación: 01-VII-2012

ISSN: 2174-856X

EL CUERPO Y LA PERSONA. UNA PROPUESTA ARQUEO-LÓGICA

The body and the person. An archaeo-logical proposal

Gorputza eta pertsona. Proposamen Arkeo-logiko bat

Lucía Moragón Martínez (*)

Resumen:

Este texto es la versión desarrollada de una comunicación presentada en 2010 en el XVII Congreso Nacional de Arqueología Argentina. En ella se plantea una propuesta interpretativa que toma el cuerpo como herramienta heurística para poder acceder a los modos de ser persona del pasado. Esa propuesta nace bajo el convencimiento de que es metodológica y epistemológicamente imposible trasladar nuestro modelo de racionalidad como base sobre la que construir nuevas hipótesis, e invita a pensar en el pasado y en los modos en los que nos asomamos a ese pasado bajo alternativas positivas. Al final del artículo se abre una discusión, fruto de un trabajo autorreflexivo, después de dos años de latencia. En ella la autocrítica vuelve a lanzar una llamada de atención sobre los discursos que manejamos en Arqueología y los modelos que seguimos para abordar el análisis de las realidades sociales e identitarias en el pasado.

Palabras clave:

Teoría Arqueológica, Cuerpo, Identidad, Persona, Discurso.

Summary:

This text is the developed version of a paper presented in 2010 at the XVII Congreso Nacional de Arqueología Argentina. It presents an interpretative proposal that takes the body as a heuristic tool in order to approach personhood in the past. This proposal takes as its starting point the assumption that is methodologically and epistemologically impossible to transfer our model of rationality as the basis on which to build new hypotheses, and invites us to think about the past and the ways in which we look at the past under positive alternatives. At the end of the article there is a discussion which results from self-reflection, following a two-year period of latency. In this discussion, self-criticism calls our attention to the discourse we use in Archaeology and the models we still follow to deal with the analysis of social realities and identities in the past.

Key words:

Archaeological Theory, Body, Identity, Person, Discourse.

*Instituto de Ciencias del Patrimonio (Incipit) - Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC)

Rúa San Roque, 2. 15704 Santiago de Compostela

lucia.moragon@incipit.csic.es

Este trabajo está enmarcado dentro del Proyecto I+D+I financiado por el MICINN: Comportamiento Funerario y Construcción Social de la Identidad en la Prehistoria Peninsular (Ref. HAR2009-08666)

Laburpena

Textu hau 2010an XVII Congreso Nacional de Arqueología Argentina delakoan Nacionalean aurkeztutako komunikazioaren garapena da. Iraganean pertsona izateko moduetara iristeko gorputza herraminta heuristikotzat hartzen duen proposamen interpretatiboa aurkezten da. Proposamen honen abiapuntua zera da, bai metodologikoki, bai epistemologikoki, ezinezkoa dela gure arrazionaltasun eredu hipotesi berrien euskarri bezala erabiltzea eta era berean, iraganean eta honi alternatiba positiboen bitartez nola gerturatzen garen pentsatzeko gonbidapen bat da. Artikuluaren amaieran, bere sorretarik bi urte pasa ondoren eta gogoeta lan baten ondorioz sortutako eztabaida aurkeztuko da. Bertan, autokritikaren bitartez, Arkeologian erabiltzen ditugun diskurtsoen eta iraganeko errealitate sozialen eta identitarioen analisiari ekiteko erabiltzen ditugun erudetan jarriko dugu arreta.

Hitz Gakoak

Teoria Arkeologikoa, Gorputza, Nortasuna, Pertsona, Diskurtsoa.

El estudio de los productos materiales de una determinada cultura es una labor que exige una fuerte carga interpretativa. Tomar como punto de partida las subjetividades y lógicas que funcionaron en el pasado puede resultar una alternativa válida en tanto que prevé y contempla los principales obstáculos que acompañan a la interpretación: por un lado, la separación entre nosotros, sujetos del presente, y las personas del pasado, en términos de racionalidad y emocionalidad. Y por el otro, la tendencia a proyectar nuestros propios modelos subjetivos a los que pudieron existir en el pasado, como una manera errónea de acercarse horizontes. Si el estructuralismo nos ofreció la clave para establecer relaciones efectivas entre un registro material mudo y escaso, y los mecanismos de racionalidad que predominaron en un momento determinado de la historia, el post-estructuralismo ha sabido superar las razonables deficiencias del primer planteamiento y acercarse a la verdadera complejidad de cada contexto cultural. Pero es importante no perder de vista la materialidad de la cultura y no dejarse llevar por discursos vacíos sobre sujetos abstractos e identidades difusas. Es por ello que considero el cuerpo como un magnífico punto de partida, ya que es en sí mismo un escenario de acción, una entidad cargada de significado y un lenguaje que expresa materialmente los principios que dan forma a una sociedad y a una cultura particulares. Esto significa que si aceptamos que los modelos de racionalidad han ido variando a lo largo del tiempo, también habremos de reco-

nocer que el cuerpo no siempre se ha entendido de la misma manera. En mi objetivo de profundizar en los modos de ser persona en el pasado, propongo desarrollar una metodología que aúne la búsqueda de una coherencia formal entre diferentes escenarios en los que el cuerpo tenga un papel predominante (registro funerario, hábitat, espacio, adorno personal, etc.) y la ilustración de los resultados a través de trabajos etnográficos sobre sociedades orales.

1. Los muebles que no paramos de desplazar

La disciplina arqueológica tiene como objeto formal los restos materiales de los grupos humanos del pasado, esto nadie lo duda. El problema quizá está en definir cuáles son sus objetivos (qué es aquello que pretende sacar de ese objeto, qué es lo que pretende conocer) y de qué medios disponemos para elaborar juicios sintéticos contrastables a la luz del registro. En las últimas décadas, a raíz del cuestionamiento de las pretensiones 'cientifistas' y positivistas que todavía inundan el panorama de las ciencias humanas, los objetivos de esta disciplina se diversificaron enormemente: por un lado, el estudio de la acción humana dejó de tener como resultado una serie concatenada de 'culturas arqueológicas' definidas tipológicamente o, en el mejor de los casos, reconstrucciones o modelos socio-culturales generales de tinte marcadamente presentista. Por otro lado, la Arqueología pudo abrir sus puer-

tas a corrientes teóricas que criticaron las bases epistemológicas seguidas hasta el momento en la investigación.

Todo esto ha tenido unas consecuencias especialmente buenas, como la diversificación de los enfoques de la disciplina y su apertura a otros horizontes de investigación, muchas veces rozando el límite de lo 'tradicionalmente' arqueo-lógico: es el caso de la Arqueología Poscolonial, la Arqueología Simétrica, la Etnoarqueología o la Arqueología del Presente. Pero el abandono de una Arqueología aparentemente unificada en método y forma también ha tenido consecuencias no tan buenas: una vía libre a la multivocalidad ha llevado, en la mayor parte de los casos, a la proliferación de trabajos basados en puntos de vista locales, altamente subjetivos y poco o nada contrastados. Si la crisis del positivismo nos mostró que en el estudio de las Ciencias Humanas no caben los juicios explicativos sino únicamente la interpretación, con la carga de relatividad que eso conlleva, el objetivo ahora es limitar la práctica hermenéutica en la medida de lo posible para que el resultado no se sea un barullo de múltiples voces, cada cual con sus propias inferencias subjetivas.

Sabiendo que nuestra 'ciencia arqueo-lógica' pertenece al campo de las Ciencias del Espíritu, quizá tengamos que abrazar definitivamente al monstruo de la interpretación y abandonar pretensiones que sólo se queden en la explicación. Pero en Arqueología los problemas que plantea la labor hermenéutica han llevado a pensar que llegar a un conocimiento sólo aproximado (nunca completo) de la realidad social pretérita pasa inexorablemente por el desarrollo de narrativas que en la mayoría de los casos no encuentran un final satisfactorio. De ahí esta extraña sensación de crisis que parece sobrevolar a la teoría arqueo-lógica y que, como ya comienza a presentirse, quizá no haya sido más que el ruido que acompaña a la tormenta. Lo cierto es que de todas partes surgen llamadas a la cautela y, aunque pueda sonar paradójico, también a la razón. Una de estas llamadas podría encontrarse en un método que contase con un método riguroso que desde la subjetividad tienda a la objetividad (es decir,

que sea positivo) y no siga cayendo en el error de considerar que sólo la subjetividad constituye la razón (CRIADO-BOADO, *e.p.*).

2. Propuesta desde una razón subjetiva

La primera condición al aceptar esta invitación es la de ser conscientes, por un lado, del horizonte espacio-temporal-subjetivo en el que la práctica arqueo-lógica se mueve y, por el otro, de los límites con los que habremos de encontrarnos a la hora de interpretar. En concreto, hay que contar con la distancia real que separa al sujeto que actúa y el producto material de su acción. Pero trabajando con sujetos del pasado, hay además que añadir la distancia que existe entre dicho producto y el horizonte de subjetividad actual desde el que se interpreta, y entre el horizonte subjetivo, presente y pretérito, que participan en ese "diálogo" interpretativo. En síntesis, son dos los elementos que constituyen las bases sobre las que habrá de moverse la interpretación una vez fijado el objeto formal con el que se cuenta: el contexto subjetivo pretérito y el actual. Se concatenan así varias hermenéuticas que habrían de superarse para acceder al sentido último de la acción pasada; unos obstáculos difíciles de esquivar sin, al menos, una auto-reflexión crítica por parte del investigador (CRIADO-BOADO, 2012: 204-206).

Concienciarse de estos límites interpretativos exige una reformulación metodológica profunda que tiene como aliciente la redefinición de objetivos, lo que significa: nuevas preguntas y nuevos horizontes que explorar. Esta propuesta arqueo-lógica¹ pretende comenzar a construir la

1 El posicionamiento teórico general que subyace a estos planteamientos está tomado principalmente del trabajo de Felipe Criado-Boado (1999 y 2012) y Almudena Hernández (2002), centrados en la búsqueda de los sentidos que funcionaron en el pasado a través de una inteligencia arqueo-lógica, es decir, a través de la correspondencia entre los códigos que configuran las distintas realidades sociales y su producción material. La propuesta de Criado parte de la alternativa que supuso el estructuralismo antropológico de Lévi-Strauss (1995 [1974]) y la renovación del post-estructuralismo (TILLEY, 1990); en concreto, el

casa por sus cimientos: llegar a los principios de ordenación de la realidad que funcionaron en el pasado, entendiendo que en base a esos principios se pensó no sólo la persona y el cuerpo, que es en lo que quisiera centrar este texto, sino todo el universo alrededor. Para poder acceder a los procesos que configuraron la realidad social del pasado a través de los productos de su acción, que es en definitiva la única realidad fenoménica con la que podemos tratar, se parten de varios supuestos:

En primer lugar, se entiende que la cultura se construye significativamente y que, por tanto, las relaciones sociales quedan atravesadas por un sentido, llamémosle código, que las ordena como si se tratase de un lenguaje compartido por sus interlocutores.

De esto se deriva, en segundo lugar, que cada contexto socio-cultural funcionará bajo un sistema de orden específico y que, por tanto, las comparaciones directas entre contextos particulares, presentes o pasados, no son posibles si no es para tratar de ilustrar interpretaciones fundadas. Llegar a este grado de especificidad es imposible porque se tendría que contar con cada una de las formas concretas de cada cultura, lo que también imposibilitaría establecer cualquier tipo de comparación directa entre contextos particulares, presentes o pasados. En este sentido, lo que se propone es acceder al sistema de orden común

o patrón de racionalidad que subyace por debajo de cada forma específica y que tiene que ver con el grado de complejidad socio-económica que se posea, entendiendo que el grado de control material sobre el mundo determinará el modo de percepción de la realidad (HERNANDO, 2002). Es decir, defendemos que el sistema de orden no es específico, sino común a culturas con grados semejantes de complejidad socio-económica. Lo que sí es específico es el contenido de las variables de ese sistema, la forma concreta que adoptan los elementos que lo componen. Esta es exactamente la distinción que realiza Criado-Boado (2012: 249) entre el patrón de subjetividad o racionalidad (thought), que es “el horizonte intersubjetivo, el mínimo común denominador de todos los individuos y segmentos de una sociedad, aquello que posibilita la intercomunicación y el establecimiento de consensos supraindividuales” y el pensamiento específico, “resultado de aplicar un modo de pensar a un contexto concreto”. Esta propuesta propone trabajar sobre el primero de esos dos niveles. Para ello es especialmente útil acercarse a otros horizontes de subjetividad tomados de la Antropología Social, lo que ha servido para establecer una primera aproximación interpretativa a ciertas prácticas funerarias en las que una concepción especial del cuerpo y la persona constituye un eje primordial en su funcionamiento.

En tercer lugar, se considera que las relaciones sociales desarrolladas en un determinado contexto socio-cultural se traducen en acciones que tienen como resultado, al menos en parte, productos materiales. Esos productos, que reconocemos como cultura material, son los que tras su ordenación y categorización (bajo nuestros parámetros subjetivos), constituyen el registro arqueológico.

Se entiende, en cuarto lugar, que este registro es producto de una interpretación social de la realidad en un contexto particular, es decir, que es coherente con un sistema simbólico concreto. Este sistema es el que, en definitiva, esta propuesta aqueo-lógica pretende reconocer.

trabajo de Foucault en torno al sujeto, los sistemas de saber-poder, la racionalidad y la Historia. Tal y como Criado apunta, su investigación combina la labor ‘de-constructiva’, ‘re-constructiva’ y finalmente, ‘constructiva’ que trasciende a la práctica arqueológica en tanto que legitimadora de discursos presentes, reconocedora de procesos de larga duración y fuente de propuestas de práctica pública y acción social (CRIADO-BOADO, 2012: 22). Por otro lado, la Arqueología de la Identidad establece una lógica entre las condiciones de vida de los grupos sociales que estudiamos y su percepción de la realidad. De este modo ofrece un ‘marco de comprensión global’ sobre el que situar y pensar estas comunidades huyendo de posiciones actualistas o subjetivas, y justifica así mismo, la posibilidad de contar con trabajos antropológicos para poder ‘conocer la modelación básica que adquiere la conciencia subjetiva en cada grupo cultural’ (HERNANDO, 2002: 46).

En quinto lugar, se puede concluir con la consecuencia lógica que deriva de todos los supuestos anteriores: todos los productos culturales que deriven de un mismo contexto social y cultural, estarán pensados bajo unos mismos parámetros de sentido que les hace coherentes entre sí en términos estructurales. Esto significa que podrán ser relacionados y comparados para poder descifrar una misma lógica compartida.

Tomando todas estas ideas en consideración se propone la puesta en marcha de una metodología que, a partir del registro arqueológico, sea capaz de acercarse a los patrones de pensamiento pretéritos. Para ello es necesario traducir las lógicas que subyacen a las formas en rasgos particulares del contexto social y cultural al que pretendemos acceder. Hemos de ser conscientes de que a medida que nos vayamos alejando del registro concreto, nuestro conocimiento será cada vez más teórico e hipotético, pero no por ello menos acertado.

2.1. Arqueo-lógicas del cuerpo

El cuerpo es sin duda alguna un elemento que juega un papel esencial en nuestra manera de pensar el mundo, a nosotros mismos y a los demás. Todas las actividades que giren en torno al cuerpo son un reflejo directo de la concepción que cada sociedad tenga de lo que es la persona, y así se traduce en numerosos trabajos antropológicos y sociológicos. Combinando las ideas de Mauss (1950) y Hérítier (2002 [1996]) sobre una antropología simbólica del cuerpo, con el concepto de *habitus* de Bourdieu (2003 [1977]), Descola (2003: 75-76) reflexiona sobre cómo cada sociedad ha diseñado sus propios mecanismos para pensar el mundo y cómo esos esquemas mentales determinan tres disposiciones fundamentales: (1) cómo se estructura lo percibido, (2) cómo se organiza la actividad práctica y las expresiones visibles de esas prácticas mentales, y (3) cómo se establece un marco de comunicación en el seno de la comunidad que sea comprensible para todos sus miembros. El primer punto de manera indirecta y el segundo y tercer puntos de manera directa, todos están relacionados con

el cuerpo y las actividades que rodean al mismo. Se deduce de esto que el cuerpo es un punto central para el estudio sobre cómo cada sociedad ha diseñado sus propias estrategias de orden para la vida y el mundo simbólico.

Mi propuesta es, a través de los vestigios materiales presentes en el registro, tomar aquellos que en alguna medida puedan darnos información sobre los usos y costumbres asociados al cuerpo para tratar de obtener una idea lo más cercana posible a cómo pudo entenderse el mundo y la persona en el pasado. Entiendo, por tanto, que un cambio en alguno de esos usos, como es el tratamiento de los muertos, es reflejo directo de una transformación en la lógica de pensamiento, y que ambos procesos están unidos bajo una misma relación estructural.

3. Cambios sociales e identitarios a lo largo del cuarto y tercer milenio ANE

En mi caso concreto de estudio, estoy interesada en ilustrar los cambios identitarios que se producen en las sociedades campesinas durante el cuarto y tercer milenio ANE en Europa. Uno de los rasgos más característicos de este momento a nivel del registro es la sustitución de los sepulcros colectivos monumentales de finales del Neolítico y del Calcolítico por enterramientos cada vez más individualizados. Un cambio que, en rasgos generales, no sólo podría interpretarse como un cambio en las costumbres sino una transformación profunda en los modos de entender la realidad social y simbólica. Esta transformación en los patrones de enterramiento se ha explicado bajo diferentes perspectivas; especialmente bajo una perspectiva económica y social: la monumentalización de la muerte en los momentos finales del Neolítico coincide con la intensificación de la producción agraria que implica la necesidad de apropiación patrimonial de la tierra (VICENT GARCÍA, 1998: 329). Esta estrategia restrictiva tendría como uno de sus principales medios de control ideológico la vinculación de los miembros del grupo a un pasado o a una tradición ancestral que se materializaría, en este caso, en una tumba. Los vínculos comunales y espacios

de agregación cobran importancia en un momento inmediatamente previo a la desestructuración total, como si se tratase de un último esfuerzo de conservación del orden "natural" (CRIADO-BOADO, 1989: 91-92). Como una continuación de este proceso de cambio, la consolidación de una economía campesina conllevaría la sustitución paulatina de un modelo social basado en una reciprocidad generalizada por otro en el que el acceso a los recursos comenzaría a estar limitado a los miembros de un linaje. Esto supondría el desarrollo de un marco de exclusión a unos recursos anteriormente compartidos y, por lo tanto, las primeras relaciones de desigualdad. Sin romper la estructura de las relaciones de parentesco, el beneficiario de estas estrategias de apropiación serían grupos reducidos e incluso personas individuales, lo que explicaría un tratamiento diferenciado de sus restos en el momento de su muerte. Pero bajo los supuestos que he descrito anteriormente quizá se podría ahondar más en los mecanismos profundos que acompañaron este cambio en las estrategias funerarias. ¿A qué tipo de cambios estructurales podrían responder estas transformaciones en la acción social? Un cambio en los modelos sociales exige una mutación en los modos de ser persona, ¿puede ser el cuerpo una herramienta útil para el estudio de la identidad en el pasado?

Desde el quinto milenio y a lo largo del cuarto y tercer milenio ANE gran parte de la fachada occidental europea se llena de estructuras megalíticas; buena parte de ellas son cámaras funerarias. Estas construcciones rompen con una tradición anterior que se había caracterizado por la ocultación de la muerte y además, comienzan a dibujar en el paisaje por primera vez, formas que proyectan una nueva concepción del espacio y del medio. Aunque siguen una tipología muy variada, la gran mayoría se caracteriza por contar con una cámara de piedra, que suele contener los restos de múltiples individuos, y un túmulo de grandes dimensiones que la cubre. Del mismo modo que la muerte se monumentaliza, la presencia individual de cada cuerpo que contiene la tumba se diluye y se oculta bajo diferentes estrategias: por un lado, es frecuente poder documentar la circulación y manipulación de los

restos una vez descarnados (*cfr.* THOMAS, 2005: 109-110), ya que en algunos casos los cuerpos están incompletos, reagrupados o amontonados siguiendo patrones especiales, como por ejemplo, agrupando los huesos largos o los cráneos y separándolos del resto (*cfr.* ROJO GUERRA *et al.*, 2005: 19-20). Estos monumentos debían ser visitados recurrentemente actuando como lugares de tránsito, ya que es habitual encontrar huesos que han sido manipulados y tallados, para después volver a ser devueltos de nuevo a su lugar original (THOMAS, 2000: 659). Por otro lado, los ajuares que se depositan en estas tumbas no suelen asociarse a ningún individuo en particular sino que su disposición es tan difusa como difusos son los límites entre unos restos humanos y otros. Parecen más que ajuares, exvotos u ofrendas que quizá no estuvieran asociadas con un episodio funerario concreto sino con la circulación reiterada de la que hablábamos anteriormente. El énfasis no se sitúa, por tanto, en el tratamiento de cada individuo sino en la tumba como espacio único. En algunos casos, este tipo de rituales de integración colectiva se hacen aún más evidentes en el momento de la clausura del monumento, a veces desmontando la cámara y reconstruyéndola a un lado o encima de la anterior, ocultando un túmulo bajo otro túmulo (MAÑANA BORRAZÁS, 2003) e incluso quemando intencionadamente el sepulcro (ROJO GUERRA *et al.*, 2010).

A medida que avanza el tercer milenio estas prácticas comienzan a desarrollarse paralelamente a la proliferación de enterramientos individualizados hasta su total sustitución. Este tipo de inhumaciones se realizaron en contextos habituales de enterramiento colectivo, a veces reutilizando los mismos espacios. A diferencia del patrón anterior, en este caso el cuerpo tiene un tratamiento singularizado (BARRETT, 1990: 183) y queda integrado en la tumba sin que sufra tratamientos secundarios posteriores. Así, aunque existan enterramientos múltiples, cada uno de ellos representa un episodio singular y cerrado en sí mismo. Por otro lado, la importancia de la tumba monumental como espacio único visible se traslada al cuerpo y al ajuar. Este último se estandariza y revaloriza en lo que tradicionalmente se ha considerado como un conjunto de 'bienes de prestigio' por su valor

real y simbólico. Todo viene a constatar el desplazamiento del carácter comunitario hacia la adopción consciente de un estilo diferenciado; algo que se ha interpretado como un signo de incipiente diferenciación social.

4. Repensar lo que ya está dicho: el caso de Fussell's Lodge

En términos identitarios, ¿qué se podría deducir de esta transformación en los usos corporales? ¿qué lógicas están cambiando? ¿qué más se podría decir?

En el artículo que Michael Shanks y Christopher Tilley publican en 1982 hacen una interpretación muy interesante sobre las prácticas funerarias del yacimiento neolítico de Fussell's Lodge, estableciendo similitudes entre el tratamiento del cuerpo físico y su correlato en el cuerpo social²: la transformación del estado natural de los cuerpos en un nuevo producto cultural a través de la manipulación, desarticulación y reorganización de sus restos es una estrategia que niega cualquier tipo de diferenciación entre sus miembros. Los autores diferencian entre un cuerpo natural, simétrico en la ordenación de sus partes, y un cuerpo desnaturalizado producto de la acción cultural. La reorganización de los restos imitando un nuevo orden natural se trataría de una estrategia de inhibición de la asimetría social incipiente.

Me gustaría, a partir de algunos trabajos antropológicos dedicados al estudio del cuerpo en sociedades de escasa complejidad socio-económica, reflexionar sobre la ambigüedad con la que

se entiende esta estrategia social y en concreto, poner en duda los conceptos 'natural' y 'cultural' que se asocian con la idea de cuerpo en este tipo de sociedades. Aunque muy censurable, el estudio realizado por Lévy-Bruhl (1985 [1927]) sobre la mentalidad de los pueblos considerados "primitivos" introduce una idea de vital importancia que luego desarrollarían otros autores como Leenhardt: la idea de participación. En el estudio que realiza sobre las lenguas melanesias (LÉVY-BRUHL, 1914) insiste en la idea de que las partes del cuerpo sólo pueden expresarse junto a sufijos de posesión y que por tanto, no pueden pensarse como entidades en sí mismas si no participan de un cuerpo que les dé sentido: Mi cabeza, uluqu, no es sólo 'mi cabeza' sino que esta cabeza es mía en tanto que forma parte de mí, es yo misma (LÉVY-BRUHL, 1914: 99). Del mismo modo, una persona no puede concebirse a sí misma sin ser relacionada con el grupo o la familia a la que está vinculada. Sobre esta idea, Leenhardt (1997 [1947]: 106-109) añade un aspecto importante: el canaco ignora su cuerpo como soporte identitario porque sólo llega hasta él por la relación que mantiene con el resto del grupo con el que se identifica. La persona, por tanto, no se entiende como una entidad singular sino como una parte de ese conjunto de relaciones.

La alusión a aspectos relacionales en la construcción de identidades en sociedades cazadoras-recolectoras también se repite en los estudios realizados sobre grupos amerindios del Amazonas: en el estudio que Viveiros de Castro (1979) realizó sobre la sociedad Xinguana, el autor insiste en la idea de que el cuerpo no puede entenderse como una entidad cerrada, ni siquiera en términos fisiológicos, sino que necesita de una fabricación constante y activa a lo largo del ciclo vital. La naturaleza humana se convierte literalmente en producto de la cultura. Esto mismo parece suceder con los Wari' (CONKLIN y MORGAN, 1996), que igualmente desarrollan un tipo de identidad y corporalidad relacional a través un proceso constante de intercambio de sustancias y fluidos entre los miembros del grupo. Este tipo de sociedades han sido identificadas a partir del término de 'comunidades de sustancia', en las que la acción social se define principalmente a partir de actuaciones

² Este tipo de aproximación proviene, sin duda, de ideas tomadas del campo de la Antropología y la Sociología. Un recurso útil, como ya defendimos más arriba, para repensar los modos en los que la Arqueología se asoma al registro. Tomar el cuerpo como reflejo de prácticas sociales aprendidas bajo contextos históricos y culturales concretos, fue una idea que comenzó desarrollando Marcel Mauss (1950) y que constituye una de las bases sobre las que Mary Douglas (1988 [1973]) desarrolló buena parte de su trabajo: la relación de mutua correspondencia entre el cuerpo físico (biológico, individual) y el cuerpo social (la sociedad).

ceremoniales sobre la carne, antes que por categorías abstractas como serían derechos y deberes (SEEGER *et al.*, 1979). A la luz de estos estudios y muchos otros³ podría decirse que cuanto menor es el nivel de complejidad socio-económica, en términos de desigualdad social y división de funciones, la identidad de las personas tiende a construirse a partir del vínculo que les une al grupo y no a partir de la diferencia, como correspondería a un tipo de identidad individualizada (HERNANDO, 2002). Al mismo tiempo podríamos decir que a una identidad relacional cabría atribuírsele una concepción del cuerpo abierta y fluida, en contraposición con el cuerpo cerrado que correspondería con un tipo de identidad individualizada. En definitiva, tanto el cuerpo como la persona parecen sostenerse bajo principios de relación (son en relación a, participan de, están compuestos por), algo que puede asociarse con otras características como la fluidez o la carencia de límites y fronteras que aparecen en la bibliografía acerca de estos grupos.

Volviendo a la situación descrita por Shanks y Tilley en el interior de la cámara megalítica de Fussell's Lodge: poner el énfasis precisamente en los vínculos grupales a través de la representación de un cuerpo abierto podría estar efectivamente negando cualquier atisbo de transformación del orden tradicional en un contexto de cambio como el que describimos anteriormente. Ahora bien, tomando en consideración las referencias antropológicas respecto a la idea de participación y su correlato en el cuerpo y la identidad, la reorganización de los restos esqueléticos no debería entenderse entonces como producto de la acción cultural, sino como la reproducción del orden natural: identidad relacional-cuerpo abierto. La ambigüedad a la que se refieren los autores no sería tal ya que, al no existir una concepción del cuerpo (ni de la persona) como algo cerrado y perfectamente definido (lo que ellos consideran como natural), lo reproducido en el ritual funerario sería reflejo directo del sistema simbólico y conceptual predominante,

3 Como por ejemplo, los trabajos de Turner (1995) sobre los Kayapó, de LiPuma (1988) sobre la sociedad Maring y de Marilyn Strathern (1988) en Melanesia.

guardando así la coherencia estructural entre praxis y patrón de racionalidad subjetiva⁴.

5. Conclusiones en torno a los primeros rasgos de individualización

El abandono de este tipo de prácticas en momentos inmediatamente posteriores indica que estas bases de comprensión y ordenamiento de la realidad están siendo sustituidas por otras nuevas, y que, por tanto, los términos en los que el aparato social se reproduce están readaptándose a unas nuevas circunstancias. Estas nuevas circunstancias no pueden entenderse únicamente en términos sociales o económicos sino también identitarios, ya que una transformación en los términos en los que se piensa el mundo implica una actuación distinta sobre el mismo (HERNANDO, 2002: 50-51).

Se propone que este cambio en el uso simbólico del cuerpo podría estar asociado al desarrollo de los primeros rasgos de individualidad. Es decir, que el paso de una identidad relacional y colectiva a otra más individualizada pasaría no sólo por un cambio en la concepción de la persona, sino también por la transformación de los usos simbólicos del cuerpo. Esto debe entenderse dentro de un contexto particular en el que estarían actuando un conjunto de factores sin que uno predominase o antecediase a los demás: cambios económicos (inicio de una economía campesina, apropiación de los derechos sobre la tierra, reciprocidad restringida), sociales (inicio de sociedades de linaje, diferenciación entre sectores), identitarios (mayor control material sobre los fenómenos natura-

4 Creo que se podría hacer una reflexión parecida a la que defiende esta propuesta arqueológica con el artículo de J. Thomas y C. Tilley (1992): "The Axe and the Torso: symbolic structures in the Neolithic of Brittany". Bajo mi punto de vista, ambas interpretaciones parten del marco de subjetividad presente y dejan de lado el horizonte subjetivo pretérito. Por eso, aunque el análisis del registro sea exhaustivo, la parte interpretativa sigue lógicas de pensamiento presentistas que no contemplan la 'distancia' que existe entre los contextos subjetivos -pretérito y actual- de la que se habló en el segundo apartado del artículo.

les, aumento de la seguridad ontológica, mayor sensación de tiempo 'lineal', mayor sensación de diferencia en algunas personas frente al grupo), en el ritual funerario (enterramientos individualizados, tratamiento singular, espacio cerrado, ajuar diferenciado) y en la concepción del cuerpo (mayor 'conciencia corporal', centro de acción diferencial, cuerpo 'cerrado', singularizado).

Así por un lado, cuando las relaciones sociales se hacen más complejas, el cuerpo comienza a entenderse como algo representativo de la persona singular y viceversa. Es decir, se podría decir que el cuerpo comenzó a tomarse como algo importante y representativo de la persona cuando las relaciones sociales se hicieron más complejas o se desarrollaron un mayor número de variables y niveles de interacción dentro de la comunidad. Es curiosamente en este momento cuando el adorno, el vestido y otras técnicas corporales dejan de utilizarse como señas de identificación con la comunidad y se convierten en señas de diferenciación individual (TREHERNE, 1995).

Lo mismo sucedería en el escenario de la muerte, donde la persona necesita concretarse en un espacio singular y en un momento único. La tumba ya no representa a un conjunto indiferenciado de antepasados, sino a una persona particular. Finalmente, la coherencia estructural también tendría su reflejo en el cuerpo ya que podría decirse que la concepción del cuerpo como algo abierto y fluido da paso a un cuerpo cerrado.

6. Epílogo autocrítico: sobre cómo pensamos

Después de dos años de lecturas, el mensaje de esta comunicación me parece todavía pertinente y muy vivo. Releer y trabajar de nuevo con él me hace pensar en cómo manejamos la información y sobre todo, cómo la ordenamos. Una y otra vez me viene a la cabeza la idea de Wittgenstein⁵ acerca de cómo el lenguaje deter-

mina en todo momento la porción de realidad a la que podemos acceder; algo muy pertinente en un análisis que en parte despega de los bordes del Estructuralismo para pensar un pasado del que no tenemos lenguaje alguno. Al trabajar sobre el cuerpo y los modos de ser persona en la Prehistoria, me encuentro inevitablemente con la necesidad de lidiar con conceptos y categorías que no son susceptibles de ser pensadas, no sólo bajo nuestros discursos, entendidos como códigos ideológicos, sino bajo los lenguajes que conforman nuestra realidad. Tener conciencia de nuestros propios límites interpretativos no es algo nuevo, pero ¿qué hay de aquellos límites que nacen de las bases ontológicas que nos separan a unos y a otros? El análisis crítico del artículo de Shanks y Tilley es un intento por superar la trasposición de nuestra propia idea de lo que es el orden natural y el orden cultural, a realidades que seguramente no utilizasen este tipo de dicotomías cognitivas para ordenar el mundo (cfr. DESCOLA, 2003). En este sentido son cada vez más los trabajos que buscan alternativas a formulas dicotómicas tradicionales, partiendo a veces de aproximaciones abisales que dialogan con lo ontológico: lo que (creemos que) es el mundo (cfr. ALBERTI y MARSHALL 2009). Un buen ejemplo de ello es el aparato crítico de la Actor Network Theory y su 'doble insatisfacción' ante términos como actor, sistema, agencia y estructura (cfr. LATOUR 1999: 16). La incursión de la teoría de la complejidad y la filosofía deleuziana en el terreno de la Arqueología para tener en consideración realidades silenciadas o ausentes de nuestro discurso tales como individuo, sujeto o persona (cfr. HERNANDO y GONZÁLEZ-RUIBAL, 2011; ALONSO GONZÁLEZ, *e.p.*), me parece la imagen luminosa del futuro que espero para la disciplina: una Arqueología crítica consigo misma, comprometida, permanentemente actualizada a su tiempo, y consciente también de la complejidad inherente a cualquier fenómeno social que quiera ser analizado. Bajo esta perspectiva, tanto la estructura como los conceptos no pueden entenderse

⁵ Idea que deriva de sus primeros escritos (*Tractatus Logico-Philosophicus*, 1918) y que se reconoce como base de una filosofía del lenguaje que entiende el mundo y lo real

como un conjunto de hechos y cosas representados por el pensamiento: "Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo" (5.6).

como algo cerrado o estático, ni siquiera como objeto de análisis en sí mismos. Más bien habría que centrarse en su capacidad de transformación inmanente, en sus conexiones y relaciones, para escapar del estatismo heredado del lenguaje científico (*cfr.* WAGNER 1991: 166 en HERNANDO y GONZÁLEZ-RUIBAL: 14).

Pensar en otros modelos de corporalidad es, cada vez estoy más convencida de ello, renunciar a una única definición en cualquiera de los contextos que pretendamos estudiar, porque el propio signifiante 'cuerpo' encierra toda una variedad de relaciones, líneas y direcciones que actúan a distintos niveles al mismo tiempo. Esto intensifica la complejidad lateral de los conceptos sobre los que nos movemos y dificulta la posibilidad de encontrar absolutos, totalidades. Habría que dejar de pensar las realidades que estudiamos (ya sean prácticas, sujetos o contextos) como cápsulas cerradas, y abordarlas como gradientes o fractales, inmersos en un universo de conexiones y relaciones: optar por una ontología relacional frente a la ontología sustantivista cartesiana (ALBERTI y BRAY, 2009: 339, acerca del trabajo de Bruno Latour). La estructura, no sólo debe pensarse como 'principio de unificación', sino como un 'modulador de variación continua' (VIVEIROS DE CASTRO, 2010: 225).

Bajo estas ideas retomo el texto de esta comunicación y compruebo como, a fuerza de un trabajo de simplificación muy propio de la ciencia positiva, vuelvo a tomar las mismas categorías (orden natural, orden cultural, cuerpo abierto, cuerpo cerrado, diferenciación, identificación) como 'megaconceptos', es decir, absolutos sobre los que girar y a los que deconstruir o finalmente, desplazar (como aquellos 'muebles' a los que se refieren Deleuze y Guattari (1994 [1988]: 25)).

Es necesario, y soy la primera en comprometerme a abrazar esta idea, hacer apología de lo 'intermedio'. Sobre esta idea ya se ha trabajado en términos de identidad, donde se han establecido dos polos de orden: identidad relacional e identidad individual. Si bien es cierto que no es posible entender estos dos polos como dos extremos de una evolución lineal, o como dos úni-

cos tipos de identidad humana: sino como todo un abanico de posibilidades surgido a partir de múltiples tipos de combinaciones entre los dos. Esta variabilidad es tan amplia como numerosas son las distintas posiciones de poder en una sociedad dada (HERNANDO, 2002: 10-11). Aún sabiendo esto, y este texto es prueba de ello, creo que constantemente se están utilizando esos dos polos de orden como absolutos y no se tienen en cuenta las situaciones intermedias, los gradientes y el dinamismo intrínseco de cualquier fenómeno social⁶.

Es cierto que el registro arqueológico no da pie a lo intermedio y que llega hasta nosotros/as como un objeto mudo que es necesario situar de alguna manera dentro de una línea temporal (uno de nuestros parámetros de orden: de ahí los métodos tipológicos y taxonómicos...). Lo que quisiera defender aquí no es hacer de lo 'intermedio' otro punto en esa línea, sino entenderlo bajo la continuidad y dinamismo intrínseco que caracteriza a todo fenómeno social. Dirigir la atención a la relación, la transformación, el camino, la acción y el proceso creativo que deriva de la relación entre el ser humano y el mundo (material). Y seguir el hilo o el rastro de la acción humana, en la línea que defiende por ejemplo, Tim Ingold (2007), como opción metodológica.

Para ello la Antropología, entendida como la disciplina del ser humano, ha de servirnos de referente, lenguaje y horizonte sobre el que comenzar a pensar en otros modelos de racionalidad. Porque nos devuelve una imagen viva de la realidad social que a veces olvidamos en Arqueología (a pesar de ser nuestro eje), y que terminamos por categorizar, inmovilizar y ordenar como si fueran nuevas piezas en un museo.

6 El estudio que realizan Almudena Hernando y Alfredo González-Ruibal (2011) sobre los Awá en Brasil utilizando la Teoría de la Complejidad y un registro etnográfico vivo, es un buen ejemplo de las enormes posibilidades que esta apertura hacia otros parámetros analíticos, como el de la fractalidad, suponen para la Arqueología.

Bibliografía

- ALBERTI, B. y BRAY, T. L. (2009): "Introduction. Animating Archaeology: of Subjects, Objects and Alternative Ontologies". *Cambridge Archaeological Journal*, 19 (3): 337-343.
- ALBERTI, B. y MARSHALL, Y. (2009): "Animating archaeology: local theories and conceptually open-ended methodologies". *Cambridge Archaeological Journal*, 19 (3): 344-356.
- ALONSO GONZÁLEZ, P. (e.p.): "Flanqueando el procesualismo y post-procesualismo: Arqueología, teoría de la complejidad y la filosofía de Gilles Deleuze". *Complutum*.
- BARRETT, J. C. (1990): "The monumentality of death: The character of Early Bronze Age mortuary mounds in southern Britain". *World Archaeology*, 22 (2): 180-189.
- BOURDIEU, P. (2003 [1977]): *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press. Cambridge.
- CONKLIN, B. A. y MORGAN, L. M. (1996): "Babies, bodies, and the production of personhood in North America and a native Amazonian society". *Ethos*, 24 (4): 657-694.
- CRIADO-BOADO, F. (1989): "Megalitos, espacio, pensamiento". *Trabajos de Prehistoria*, 46: 75-98.
- CRIADO-BOADO, F. (1999): *Del Terreno al Espacio: Planteamientos y Perspectivas para la Arqueología del Paisaje*. CAPA (Criterios y Convenciones en Arqueología del Paisaje) 6. Laboratorio de Arqueología e Formas Culturais. Santiago de Compostela.
- CRIADO-BOADO, F. (2012): *Arqueológicas. La Razon Perdida*. Bellaterra Arqueología. Barcelona.
- CRIADO-BOADO, F. (e.p.): "La Producción de Sentido en la Modernidad IIIC". En QUIRÓS, J.A. (Ed.), *El Fin de la Arqueología*. Siglo XXI. Madrid.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1994 [1988]): *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Pre-textos. Valencia.
- DESCOLA, P. (2003): *Antropología de la Naturaleza*. Instituto Francés de Estudios Andinos/Lluvia Editores. Lima.
- DOUGLAS, M. (1988 [1973]): *Símbolos Naturales. Exploraciones en Cosmología*. Alianza. Madrid.
- HÉRITIER, F. (2002 [1996]): *Masculino/Femenino: El Pensamiento de la Diferencia*. Ariel. Barcelona.
- HERNANDO, A. (2002): *Arqueología de la Identidad*. Akal. Madrid.
- HERNANDO, A. y GONZÁLEZ-RUIBAL, A. (2011): "Fractalidad, Materialidad y Cultura. Un Estudio Etnoarqueológico de los Awá-Guajá de Maranhão (Brasil)". *Revista Chilena de Arqueología*, 24 (2º Semestre): 9-61.
- INGOLD, T., (2007): *Lines: a Brief History*. Routledge. London.
- LATOUR, B. (1999): "On recalling ANT". En LAW, J. y HASSARD, J. (Eds.), *Actor Network Theory and After*. Blackwell. Oxford: 15-25.
- LÉVY-BRUHL, L. (1914): "L'expression de la possession dans les langues mélanésiennes". *Mémoire de la Société de Linguistique de Paris*, 19: 96-104.
- LÉVY-BRUHL, L. (1985 [1927]): *El Alma Primitiva*. Ediciones Península. Barcelona.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1995 [1974]): *Antropología Estructural*. Paidós. Barcelona.
- LIPUMA, E. (1988): *The Gift of Kinship. Structure and Practice in Maring Social Organization*. Cambridge University Press. Cambridge.
- MAÑANA BORRÁZAS, P. (2003): "Vida y muerte de los megalitos. ¿Se abandonan los túmulos?". *Era Arqueología*, 5: 164-177.
- MAUSS, M. (1950): *Les Techniques du Corps*. Presses Universitaires de France, Paris.
- ROJO GUERRA, M. A.; GARRIDO PENA, R.; GARCÍA MARTÍNEZ DE LAGRÁN I. y KUNST, M. (2005): "Del enterramiento colectivo a la tumba individual: el sepulcro monumental de La Sima en Miño de Medinaceli, Soria, España". *BSAA Arqueología*, LXXI: 11-42.
- ROJO GUERRA, M. A.; GARRIDO PENA, R. y GARCÍA MARTÍNEZ DE LAGRÁN, I. (2010): "Tombs for the dead, monuments to eternity: the deliberate destruction of megalithic graves by fire in the interior highlands

- of Iberia (Soria province, Spain)". Oxford *Journal of Archaeology*, 29 (3): 253-75.
- SEEGER, A.; DA MATTA, R. y VIVEIROS DE CASTRO, E. (1979): "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional. Antropologia*, 32: 2-19.
- SHANKS, M. y TILLEY, C. (1982): "Ideology, symbolic power and ritual communication: a reinterpretation of Neolithic mortuary practices". En HODDER, I. (Ed.), *Symbolic and Structural Archaeology*. Cambridge University Press. Cambridge: 109-153.
- STRATHERN, M. (1988): *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. University of California Press. Berkeley.
- THOMAS, J. (2000): "Death, identity and the body in Neolithic Britain". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6 (4): 653-668.
- THOMAS, J. (2005): "¿Ceremonias de los Jinetes? De las tumbas megalíticas a los enterramientos campaniformes en la Europa prehistórica". En ROJO GUERRA, M. A.; GARRIDO PENA, R. y GARCÍA MARTÍNEZ DE LAGRÁN, I. (Eds.), *El Campaniforme en la Península Ibérica y su Contexto Europeo*. Universidad de Valladolid. Valladolid: 107-121.
- THOMAS, J. y TILLEY, C. (1992): "The Axe and the Torso: symbolic structures in the Neolithic of Brittany". En TILLEY, C. (Ed.), *Interpretative Archaeology*. Berg. Oxford: 225-324.
- TILLEY, C. (Ed.) (1990): *Reading Material Culture. Structuralism, Hermeneutics and Post-Structuralism*. Basil Blackwell. Oxford.
- TURNER, T. (1995): "Social body and embodied subject: Bodiliness, subjectivity and sociality among the Kayapo". *Cultural Anthropology*, 10 (2): 143-70.
- VICENT GARCÍA, J. M. (1998): "La prehistoria del modo tributario de producción". *Hispania*, LVIII/3 (200): 823-839.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1979): "A fabricação do corpo na sociedade Xinguana". *Boletim do Museu Nacional. Antropologia*, 32: 40-9.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2010): *Metafísicas Caníbales*. Katz Editores. Buenos Aires.
- WAGNER, R. (1991): "The fractal person". En GODELIER, M. y STRATHERN, M. (Eds.), *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge University Press. Cambridge: 159-173.
- WITTGENSTEIN, L. (1957 [1918]): *Tractatus Logico-Philosophicus*. Traducción de Enrique Tierno Galván. Revista de Occidente. Madrid.