

## Sobre Identidad y Prehistoria

Almudena Hernando Gonzalo  
Departamento de Prehistoria  
Facultad de Geografía e Historia  
Universidad Complutense, Madrid.

### RESUMEN

En este trabajo se defiende la necesidad de atender a las culturas de la Prehistoria en sus aspectos cognitivos. Se argumenta que tanto la Historia como la Prehistoria han tenido como objetivo fundamental legitimar el presente moderno-occidental, lo que ha hecho que prestáramos atención sólo a aquellos rasgos que definen a nuestra cultura y que pueden rastrearse desde su aparición. De esa manera, hemos desarrollado un esquema evolucionista y teleológico dentro del cual nosotros constituimos la referencia y nos situamos en el lugar de llegada y madurez, quedando situadas las demás culturas en una posición de insuficiencia o inmadurez siempre. Eso nos ha impedido comprender la extrema complejidad y la verdadera sofisticación en su relación con el mundo de los grupos de la Prehistoria.

### ABSTRACT

*The claim of this article is the need to attend the cognitive aspects of prehistoric cultures. It is argued that the main goal of History and Prehistory has been to legitimize our present, what has had a very important consequence: we have only paid attention to those cultural features characteristic of our culture, which could be studied since their appearance in the archaeological record. Therefore, we have developed an evolutionist and teleologic scheme, where we are the arrival point and all the rest of the cultures are in process. That has biased our studies and has prevented us from understanding the full complexity of prehistoric cultures.*

### INTRODUCCIÓN

Dicen los psicólogos que el movimiento psíquico humano está organizado por dos principios esenciales: el amor y el miedo. El primero sostiene la búsqueda de placer, mientras que el miedo impulsa a la fuga de lo considerado peligroso o displacentero (Bleichmar, 1988: 92, nota 24). De esta manera, el ser humano consigue generar una sensación de equilibrio y satisfacción, de gratificación emocional, de seguridad y protección, de deseo de vivir. Aunque los psicólogos estudian, como es obvio, a los individuos del mundo moderno occidental, creo que podríamos asumir esa afirmación en términos mucho más amplios para comprender el modo en que los distintos seres humanos enfrentan las condiciones en que les toca vivir. Ese modo

depende, en términos cognitivos, de la modelación concreta de esos afectos y de los objetos a los que los seres humanos se vinculan a través de ellos.

Porque, obviamente, dependiendo del control material de las condiciones de vida de cada grupo humano, los miedos y la necesidad de búsqueda de placer compensatorio se modelarán de forma distinta. A menor control, será mayor el miedo que los dinámicos y poderosos fenómenos de la naturaleza inspirarán a los grupos humanos que la habitan. Y esa percepción de la amenaza del mundo establecerá pautas diferentes de vinculación con otros seres humanos y no-humanos para compensar la sensación de desprotección e impotencia, de displacer. De esta forma, el mundo se valorará de forma distinta, de lo que resultará que la sociedad de teñirá de emociones que, siendo siempre las mismas, se manifestarán sobre espacios y con intensidades tan distintas, que darán lugar a mundos vividos, verdaderamente, de otra manera.

Mi propia reflexión sobre estos temas parte de la experiencia vivida con un grupo de agricultores de roza, los Q'eqchi' de Guatemala, con quienes tuve el placer de convivir con ocasión de un proyecto de investigación etnoarqueológica (PR19/94-5375/94). Yo intentaba obtener conclusiones referidas a las pautas y ritmos de desplazamiento por el territorio de este grupo humano, para poder ensayar acercamientos más realistas al modo en que los primeros agricultores de la Península Ibérica se habían relacionado con sus propios espacios. Sin embargo, al poco de llegar, se me hizo evidente la falacia de los presupuestos con los que operamos en Prehistoria, el error básico de nuestras aproximaciones al pasado: no había nada que pudiera medir porque los Q'eqchi' no tenían nuestro mismo concepto de espacio, no le daban el significado a la naturaleza inmóvil que nosotros le damos, no lo concebían como una dimensión plana y abstracta cuyo contenido pudiera diseñarse o transformarse a voluntad por el grupo que lo habita. Por el contrario, a los Q'eqchi' las montañas y los ríos les hablaban, y todo suceso natural era un signo de significado profundo, poderoso y con lenguaje humano. Yo estaba ante sus mismas montañas, y cruzaba sus ríos, y veía sus milpas crecer, pero a mí no me decía nada su naturaleza. No me hablaba, o al menos yo no entendía lo que me decía. ¿En qué consistía que les hablara a ellos? ¿Por qué ellos entendían su lenguaje y yo no? Es más: en Chahal, el municipio central a la zona de trabajo, había una escuela creada por los Misioneros del Sagrado Corazón, en donde internaban a los niños de las aldeas par enseñarles a leer y escribir. Y en el momento en que aprendían a hacerlo, es decir, en el momento en que el mundo les hablaba a través de las palabras escritas, de los signos y las matemáticas, las montañas les dejaban de hablar... ¿Qué relación había entre ambas cosas, y sobre todo, qué significaba esto a efectos de la relación que pudieron tener con el mundo los grupos de la Prehistoria que por pura definición, no tenían escritura?

Al mismo tiempo, iba tomando conciencia de otra serie de diferencias en la relación con el mundo entre su cultura y la nuestra. Por ejemplo, me daba cuenta de que su capacidad de transformar materialmente el mundo en el que vivían era ostensiblemente menor que la nuestra, de lo que cabría esperar que el miedo y la angustia que sintieran por la impotencia que les definía fuera muy

superior a los que nosotros sentimos. El mismo Freud señalaba que “la medida en que se sentirá angustia en una situación dada depende en buena medida del “conocimiento y sensación de poder de una persona respecto al mundo externo”” (en Giddens, 1997: 61), por lo que parece obvio que cuando el conocimiento científico de ese “mundo externo” es menor, la angustia debería aumentar correlativamente. Y sin embargo, la realidad era la opuesta: ellos se sentían tan seguros (o más) en el mundo que nosotros, y de hecho, el miedo es un afecto mucho más consciente y presente en nuestro grupo que en el suyo. Pero ¿cómo podría ser esto? Si los dos tuviéramos en cuenta los mismos fenómenos de la naturaleza, nosotros tendríamos la sensación de que los controlamos mucho más que ellos, o lo que es lo mismo, ellos tendrían la sensación de que los “conocen” y controlan en muy escasa medida, de lo que se derivaría que su sensación de inseguridad sería muy superior a la nuestra. Y sin embargo, el hecho paradójico es que cuanto menor es la complejidad socio-económica de un grupo humano, mayor suele ser la sensación de sentirse protegidos, seguros en el mundo.

Esto me parecía importante para una reflexión sobre la Prehistoria, porque la conclusión es que quizá eso significa que no todos los grupos humanos estamos teniendo en cuenta los mismos fenómenos, no estamos enfrentándonos a la misma realidad. De hecho, la realidad, entendida como la totalidad de los fenómenos de la naturaleza humana y no-humana y de las dinámicas en las que se insertan, es tan inabarcable y compleja, que si los seres humanos tuviéramos presente TODOS los fenómenos de la realidad se bloquearía nuestra capacidad de acción, porque la angustia que generaría nuestra impotencia nos impediría creer que podemos controlar el mundo en alguna medida, y en consecuencia, desarrollar iniciativas encaminadas a dicho fin. Como Elías (1990 a: 69) decía en relación a su típico ejemplo de los “pescadores del Mäelstrom”, “la incapacidad de adquirir dominio suele comportar una mayor intervención de las emociones en el pensar y el actuar; y esto, a su vez, reduce la posibilidad de dominar los peligros”. Lo que me enseñaron los Q’eqchi’ es que los grupos humanos diseñamos estrategias cognitivas frente al mundo para tener siempre la sensación, independientemente de la capacidad material real que tengamos de transformar y dominar ese mundo, de que lo podemos hacer en medida suficiente. El secreto reside en que no todos percibimos el mismo mundo. Mi propuesta es que *cada grupo humano construye el mundo a la medida de su capacidad de controlarlo, y que esto se hace a través de los mecanismos de la identidad* (Hernando, 1997; 1999; 2000; e.p.).

Entenderé por identidad la idea de cada ser humano tiene de cómo es él y cómo son las relaciones que establece, cuál es el vínculo que le une a la naturaleza humana y no-humana y cuáles son, en fin, los límites y las dimensiones del universo en el que se inserta. En consecuencia, considero que la identidad es un proceso dinámico y negociado (Jenkins, 1996), que ha ido cambiando a medida que lo ha hecho la capacidad de control material de las condiciones de vida de los grupos humanos. Ahora bien, no debe entenderse por esto una relación causal en ningún sentido: la identidad no cambia por efecto de la transformación material de las condiciones de vida, ni viceversa.

Por el contrario, se trata, a mi juicio, de una relación estructural, como ya he tenido ocasión de sostener en múltiples ocasiones (Hernando, 1997; 1999; 2000), según la cual cada modo de actuación material sobre el mundo debe corresponderse con una forma de entender ese mundo para que la supervivencia sea eficaz. Es decir, la transformación de la relación material con el mundo implica una transformación simultánea de la forma en que se entiende, y a la vez, cuando se va cambiando la forma en que se comprende el mundo, se va transformando la relación material que se sostiene con él.

Pero ¿cómo pueden construirse mundos distintos? ¿Cómo se construyen identidades diferentes? Como también he tenido ocasión de tratar otras veces y, por lo tanto, no voy a entrar a profundizar ahora, los seres humanos sólo consideramos como real, como parte del mundo en el que vivimos, aquel conjunto de fenómenos de la naturaleza que hemos ordenado a través de los parámetros espacio y tiempo (Elías, 1992). El primero ordena los fenómenos desordenados de la naturaleza mediante el mecanismo de ponerlos en relación con elementos fijos: esto está delante o detrás o arriba o abajo respecto a esta referencia de espacio. El segundo lo hace respecto a referencias móviles, pero de movimiento recurrente, de forma que también permiten ordenar hechos desordenados: esto sucedió antes o después de la salida o la puesta de sol, una marea marítima, una floración estacional o una determinada posición de las manecillas de un reloj. Pues bien, los seres humanos sólo creemos que existe el mundo que resulta ordenado de esa manera, ya que el resto, al no estar ordenado y ser caótico, no puede ser entendido por nuestras mentes; no puede pensarse, imaginarse, ni por tanto habitarse o afectar a nuestras vidas. Piénsese, por ejemplo, en cómo el mundo moderno-occidental habla de los "límites de nuestro universo", y no puede pensar en lo que hay más allá de lo que hemos ordenado, más allá "del universo". No podemos construir una imagen de ello, ni representarla, ni verbalizarla... Nuestro mundo acaba donde acaba lo que está comprendido, es decir, ordenado en un esquema organizado que nos permite representarlo en una imagen coherente. Esto es lo que nos sucede a todos los grupos humanos. La diferencia entre éstos es que ordenaremos tantos más fenómenos de la realidad cuanto mayor sea el nivel de complejidad socio-económica, es decir, cuanto mayor sea la capacidad de control de sus dinámicas, porque iremos utilizando sistemas de representación que nos permitan introducir más y más fenómenos dentro del esquema de ordenación. Por ello, un punto de inflexión fundamental en la percepción del mundo se produce con la aparición de la escritura (Olson, 1994), porque ésta permite representar fenómenos que no están presentes y los signos matemáticos imaginar modelos de comportamiento de la naturaleza que se ajusten a lo que realmente sucede y permitan preverlo. De esta forma se consigue entender cada fenómeno como expresión de una dinámica abstracta regida por pautas distintas a las del comportamiento humano y de aplicación universal, lo que nos lleva a poder introducir todos los fenómenos explicados por esa representación en nuestro esquema de orden, independientemente del tiempo o del lugar donde se hayan producido.

Todo esto significa que cazadores-recolectores, campesinos o post-industriales, vivimos en mundos diferentes. Pero además, que la cualidad emocional de nuestros mundos es también distinta, puesto que, dado que todos los seres humanos tenemos las mismas capacidades intelectuales y afectivas, decir que la relación con el mundo cambia significa decir que la modelación de esas capacidades cambia también, pues el conocimiento del mundo se construye de forma distinta y los afectos se establecen con intensidades y respecto a objetos diferentes (Hernando, 2000).

Sin embargo, en Prehistoria no hemos tenido en cuenta este punto fundamental. A mi juicio, podríamos comparar el carácter de nuestros estudios con el intento de reconstrucción de una obra teatral: en un primer momento, necesitábamos estructurar el guión, establecer los cortes de las escenas, el orden de las secuencias, por lo que nos bastaba con organizar espacial y temporalmente los hallazgos para conseguirlo. Una vez conseguido este objetivo, nos dedicamos a darle contenido a las escenas, a completar el decorado, los muebles, las conversaciones, la acción. Pero en ambos casos, y por lo tanto, a lo largo de toda la historia de nuestra investigación, seguimos dando por hecho que el escenario es el mismo, es el nuestro. Que todas las escenas transcurrieron en un mundo que tenía las mismas dimensiones que el nuestro, al que se entraba o salía por la misma puerta, donde el escenario tenía siempre la misma proporción y la intensidad emocional de las acciones también. No nos hemos planteado que quizá, parte del cambio de escena consistía en que el escenario era distinto, que el mundo era percibido de forma diferente por grupos que tenían desarrollos socio-económicos diferentes. No lo hemos hecho porque, hasta ahora, la Prehistoria y la Historia eran concebidas como una secuencia de escenas encaminadas todas a dar sentido y coherencia a la escena final, aquella que nosotros protagonizamos. Es decir, yo creo que los grupos de la Prehistoria no se han considerado nunca por sí mismos, no los hemos intentado comprender en toda su complejidad de forma autónoma a nuestra propia cultura, porque el objetivo último de nuestros estudios era legitimar nuestra situación presente, explicar las condiciones que nos han puesto en el punto donde estamos. Al tiempo, este sentido teleológico de la Historia y la Prehistoria tiene también, obviamente, una valoración moral, ya que los propios mecanismos de percepción del mundo de la Modernidad implican siempre, como veremos más abajo, una distinción entre “nosotros” y los demás, que traduce la dualidad “sujeto”/”objeto” en que se basa nuestro conocimiento, y que intenta objetivar al “otro” y detallar sus rasgos y dinámicas, tanto más cuanto más refuerzo de identidad necesita el sujeto (cfr. Hernando, 2001). El problema es que sólo nos consideramos “sujetos” a nosotros mismos, porque somos nosotros quienes emprendemos la acción de conocer, por lo que resulta claro que no situamos en posición de igualdad de categorías a los otros grupos que han protagonizado la historia.

Creo que ésta es la asignatura pendiente de la Prehistoria. Pero ¿cómo enfrentarnos a ella? ¿Cómo dar cuerpo a las otras culturas en términos de igualdad respecto de la nuestra? ¿Cómo comprender la enorme complejidad que caracteriza a todas y valorar los aspectos culturales en ésta se manifiesta en cada situación? Es precisamente la dificultad de la empresa lo que ha

impedido que la consideráramos parte de nuestros objetivos a lo largo de la historia de la investigación. Personalmente creo que la única manera posible de hacerlo es la definición de un modelo teórico que escape de aspectos particulares de la cultura para centrarse en factores estructurales que puedan aplicarse también a las culturas de la Prehistoria. Es decir, creo que este tipo de estudios sólo tendrá validez cuando escape del intento de definición de aquellos elementos que son particulares a cada cultura, para pasar a intentar definir los que son comunes a las que cumplan determinadas condiciones estructurales. Si conseguimos establecer un modelo así, las conclusiones que alcancemos serán de validez no sólo para las sociedades del presente que cumplan esos rasgos estructurales (lo que nos permitirá contrastar empíricamente el modelo), sino también para cualquiera otra que haya existido o pueda existir en las mismas condiciones. Y es ésta validez la que nos permitirá atribuir determinados rasgos a las culturas de la Prehistoria.

## **UN MODELO GENERAL DE CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD**

Ésa es la función que espero pueda cumplir el modelo general de relaciones estructurales que, a mi juicio, define la construcción de la identidad en los grupos humanos, y que ya he tenido ocasión de dar a conocer en distintos trabajos (cfr. Hernando, 2000; e.p.) (véase fig. 1). A través de él, intento argumentar que los grupos humanos hemos ido construyendo una idea del mundo y de nuestra propia posición en él que va variando entre dos polos extremos de un largo continuum. La posición que se ocupe entre esos dos polos dependerá del grado de control material sobre las condiciones de vida de cada grupo humano, ya que, como señalaba antes, tiene que existir una coherencia básica y estructural entre la idea que se tiene del mundo y el modo en que se opera dentro de él para que las acciones sean congruentes con la realidad y por tanto, eficaces.

Puesto que la argumentación que sirve de base al modelo está expuesta con detalle en otros lugares (Hernando, 2000; e.p.), voy a limitarme en esta ocasión a referirme a algunos de los aspectos más generales, menos fundamentales quizás, pero que pueden servir en el contexto de la discusión que estas jornadas plantean, para poner evidencia la necesidad de atender al modo en que los grupos de la Prehistoria contruyeron su identidad si queremos desarrollar aproximaciones al pasado más realistas que las actuales.

Comenzaré, por ello, por insistir en que los rasgos del segundo polo del par, que representa el modo de entender el mundo que caracteriza a la modernidad occidental, están determinados por el alto nivel de complejidad socio-económica que define a nuestra sociedad, esto es, por el elevado grado de división de funciones y especialización del trabajo. Como ya explicara N. Elías (1990 a y b; 1993) esto obliga a que cada persona del grupo social tenga que aprender a relacionarse en esferas y niveles de implicación emocional muy distintos dependiendo de cuál sea la función que en cada momento se cumpla: no es igual la relación emocional que se establece con la familia, que con los amigos, los profesores, los alumnos, los jefes, el dependiente de la tienda o el conductor del autobús. De esta forma, el desarrollo histórico de esa progresiva

multiplicación de funciones fue haciendo que cada persona del grupo social tuviera que aprender a calcular el alcance de sus emociones, la intensidad emocional que quería imprimir a cada una de sus relaciones para que su actuación social pudiera desarrollarse con un mínimo nivel de conflicto. Pero esto significa, entonces, que las emociones van reprimiéndose entre las personas de una forma correlativa al grado de división de funciones y especialización del trabajo, lo que lleva a su vez, a que cada una de ellas vaya sintiéndose alejada y distinta de las demás, y comience a percibir un núcleo interior de identidad, el “yo” con el que se identifica como el centro de su verdadera identidad. Es decir, la identidad va situándose progresivamente en lo que percibimos como el interior de las personas, lo que hace que se perciba una distancia entre ese núcleo interior y el conjunto de la realidad exterior. Esta percepción de uno mismo como alguien distinto y separado de los demás se expresa a través del concepto de “individuo”, que sólo comenzó a aplicarse a las personas a partir del siglo XVII (Elías, 1990b: 185), cuando la sociedad alcanzó un grado de complejidad socio-económica que implicaba semejante construcción de la identidad. Desde entonces, la sociedad está integrada por “individuos” que se creen aislados de la realidad que los rodea, es decir, creen que existe una distancia entre un núcleo interior de identidad y el resto de la realidad, lo que tiene otra transcendental implicación: esa distancia les permite observar con perspectiva, sin implicación emocional esa realidad e imaginar modelos de representación de sus dinámicas para conseguir explicar su funcionamiento, ya que, al ser fenómenos que ya no se consideran parte del yo, se creará que funcionan conforme a dinámicas distintas de las que definen el comportamiento humano. Por eso, la Modernidad se construye sobre dos categorías básicas: la individualidad y el conocimiento científico, o lo que es lo mismo, el Sujeto y la Razón.

Ahora bien, precisamente porque empiezan a desarrollarse modelos de representación del funcionamiento de los fenómenos de la naturaleza y a construirse la tecnología que permite contrastar esos modelos (gracias al progresivo aumento de la especialización del trabajo), el control material de las condiciones de vida es cada vez mayor. Ello lleva a que los cambios vayan resultando menos amenazantes cada vez y a que, por tanto, el tiempo –que es el parámetro dinámico de orden- vaya haciéndose cada vez más visible sobre el espacio como eje que permite ordenar una realidad progresivamente dinámica y cambiante.

De esta forma, los individuos comienzan a tener la sensación de que la supervivencia y el destino dependen de su propia capacidad de trabajo y de su capacidad de imaginar modelos de representación que permitan prever las dinámicas de la naturaleza. Por tanto, su sensación de seguridad deviene del hecho de ser los agentes de las acciones que emprenden, de colocarse en la posición de sujetos frente a ese mundo que objetivan. Ello implica, además, que a medida que estos rasgos van definiendo la manera de entender la vida, el mundo y la identidad de una cultura, la sensación de poder de quien los ostenta aumenta correlativamente. Por ello, dentro de un grupo de gran complejidad socio-económica, la intensidad con la que se encarnan estos rasgos de identidad depende de la posición de poder que se ocupe dentro de

él: el poder implica control sobre las condiciones de vida y además, la sensación de que los deseos de los demás son menos importantes que los propios, para lo que es necesario colocar a todos aquellos sobre los que se ejerce en una posición de objeto cuyo destino puede ser transformado por quien detenta el poder, único sujeto de la relación. La individualidad va definiéndose, además, a través de la conciencia de que se tienen deseos propios, particulares, que son precisamente los que nos diferencian de los demás y que, además, se pueden y se deben satisfacer a través de la capacidad de transformación de la propia vida. Obviamente, todo este modo de percibir el mundo está relacionado estructuralmente con el hecho de que es el capitalismo el modo económico que lo define; es decir, con el hecho de que el consumo debe ser estimulado a través del énfasis en la conciencia (o en la inducción) de los deseos y de la necesidad de satisfacerlos a través de su cumplimiento material.

Ahora bien: ¿qué sucede en aquellos grupos donde la división de funciones y la especialización del trabajo son muy reducidas, y donde, por lo tanto, no se ha desarrollado el mismo grado de control material de sus circunstancias de vida? En estos grupos (Hernando, 1999) el número de esferas y niveles de relación es menor, pues pueden no existir ámbitos de actuación diferenciados, salvo los determinados por el género. Esto significa que la diferenciación de comportamientos también es tanto menor cuanto menor sea esa complejidad, lo que nos lleva a poder afirmar que por un lado, en estos grupos existirá una mayor percepción de riesgo en la naturaleza no-humana, a la que no se controla, y por otro, una menor en la humana, pues la represión de emociones inter-personales es menor. Ambos factores contribuirán a que los miembros del grupo se identifiquen con el grupo al que pertenecen como fuente de protección y seguridad. Es decir, hasta alcanzar un cierto nivel de complejidad socio-económica o de poder dentro de un grupo con cierta complejidad, cada persona construirá su identidad en función de lo que le hace igual a los demás miembros de su propio grupo, y no de lo que le diferencia de ellos. Es por esto que la mayor parte de los grupos estudiados por los antropólogos adoptan una misma apariencia física y eligen siempre algún adorno corporal que les diferencie del resto de los grupos con los que se relacionan. Ellos sitúan en el grupo el valor de depositario de la identidad que nosotros depositamos en nuestro yo, por lo que no se conciben sin él. Sólo así se sienten suficientemente fuertes frente al mundo, y consiguen neutralizar la angustia que les podría generar la impotencia que podrían sentir respecto a sus múltiples y todopoderosas dinámicas.

Ahora bien, ¿qué significa que la identidad esté depositada en el grupo? Que la persona no se puede concebir fuera de las relaciones que establece. No es que no tenga un sentido del "yo" (todos lo tenemos, cfr. Mauss, 1991: 310; Elías, 1990b: 123; Lévy-Bruhl, 1985: 52), de sí mismo, de su cuerpo, sino que nada de esto tiene significado, en términos de identidad, si no es por la conexión que ese yo establece con lo que le rodea. Así, por ejemplo, Leenhardt (1997: 153-154) dice, hablando de la persona en Nueva Caledonia, que:

“su cuerpo (...) no es más que un soporte. Sólo se conoce por la relación que mantiene con los otros. Existe únicamente en la medida en que ejerce su función en el juego de las relaciones. No se sitúa sino por relación a ellas. Si se quiere indicar en un esquema, no sería un punto al que habría que señalar con *ego*, sino trazos diversos que marcaran relaciones *ab, ac, ad, ae, af*, etc.. Cada trazo correspondería a él y su padre, él y su tío, él y su mujer, él y su prima, él y su clan, etc. Y en el centro de estos rayos un vacío que se puede circunscribir con las *a* que marcan el punto de partida de las relaciones. Estas *a* son réplicas de su cuerpo. El lugar vacío es él y él es quien tiene un nombre. (...) Suprimamos, alrededor de esta *a* repetida, todas las relaciones que la aureolan como rayos, y todo hombre en *a* será incapaz de colocarse fuera de estas relaciones. No se podría, en este vacío circunscrito por las *a* –el cuerpo-, situar ningún *ego*; ningún miembro del grupo se mostraría capaz de aceptar ese lugar, de nombrarse, de decir, “yo soy”, “yo actúo””.

Es decir, en estos grupos no hay desarrollo de la individualidad, por lo que no se establece necesariamente la distinción entre naturaleza humana y no-humana, pues no se establece la distancia que el desarrollo de la individualidad crea. Y por la misma razón, no se han desarrollado modelos científicos que representen el comportamiento de la naturaleza no-humana conforme a dinámicas propias, distintas de la del comportamiento humano. Es decir, la naturaleza humana forma parte de la misma realidad que la no-humana. Ninguna se considera objeto de conocimiento, pues no se ha definido un sujeto que conoce como una entidad observadora de una realidad que le es ajena o exterior. Así pues, a la naturaleza no-humana se le atribuye el único comportamiento que se conoce, el humano; y esto es el mito. Por eso a los Q'eqchi' las montañas y los ríos les hablan hasta que aprenden a leer y a escribir, porque la alfabetización supone un modo de representación de la realidad a través de modelos abstractos que permiten explicar sus fenómenos conforme a dinámicas inventadas por los humanos. Por eso, los Q'eqchi' que se alfabetizan nunca vuelven a ver el mundo como sus abuelos; pierden la relación personal con los elementos de la naturaleza al tiempo que ganan sensación de control y poder sobre ellos. Por eso sus relaciones de amor y de miedo son distintas también.

Podríamos resumir los elementos estructurales de este modo de identidad de la siguiente manera: cuando no existe cierto nivel de división de funciones y especialización del trabajo, la identidad no es individualizada, sino relacional. En relación con ello, existe una ausencia de conocimiento de las dinámicas propias del funcionamiento de la Naturaleza no-humana, por lo que se la teme (ya que no se pueden prever sus fenómenos, mucho más poderosos que la acción humana). Sin embargo, no se teme a la naturaleza humana (por la escasa diferenciación de comportamientos). Ello implica una intensa conexión a muchos aspectos de la realidad, tanto de la naturaleza humana (con la que se identifican completamente si es parte del grupo y se alejan con la misma intensidad si no lo es) como de la no-humana (por el temor que inspira). Esto es lo mismo que decir que el mundo no se objetiva, o que se va objetivando sólo en la medida en que se van controlando sus fenómenos, y

esto es directamente proporcional al grado de complejidad socio-económica. Es decir, cuanto menor es la complejidad socio-económica, menor es la sensación de poder que sienten las personas frente al mundo en el que viven, y frente al resto de las personas de su propio grupo social. Además, cuanto menor es el grado de control sobre los fenómenos de la naturaleza mayor es la resistencia al cambio, pues se considera que puede ser un riesgo, y por tanto, el parámetro más visible de ordenación de la realidad no es el tiempo (que en estas sociedades ordena acontecimientos que se repiten, evitando el cambio), sino el espacio, el más estático de los dos. De hecho, el mito se construye sobre representaciones espaciales, y no temporales de la realidad e intenta transmitir una verdad que es fundamental para el grupo, que explica cómo éste llegó a existir, pero que es intemporal, derivando su valor, precisamente, de su permanencia a través del tiempo (Eliade, 1968).

Como podrá comprenderse, la confianza en la propia supervivencia y en lo que el destino depara ya no se deriva de la iniciativa y capacidad de trabajo de unos seres humanos que no sienten ningún poder o control sobre el mundo en el que viven, pero entonces, ¿cómo pueden sentirse seguros y confiar en que sobrevivirán en el futuro? A través de un mecanismo mucho más poderoso que el anterior: la confianza en que han sido “elegidos” por una instancia sagrada para darles a conocer, a través del mito, el verdadero orden del mundo. Todo el que cree en algún mito tiene la sensación de pertenecer al grupo de los “elegidos”, de los que conocen la verdad revelada, lo que constituye el mecanismo más potente que se pueda imaginar de sentir seguridad y orientación en el mundo, es decir, de identidad. De hecho, cuando el mito invade todos los aspectos de la relación con la realidad, los grupos se autodenominan siempre “los auténticos hombres”, “los seres humanos verdaderos” (Viveiros de Castro, 1996; Eliade, 1968). Pero no debe olvidarse que este mecanismo provee seguridad siempre que el ser humano atribuya a la instancia sagrada la capacidad de determinar su destino, es decir, siempre que asuma una relación dependiente y subordinada con ella, que adopte la posición de objeto (y no de sujeto) de las acciones en las que se ve inmerso. Por eso los ritos forman parte siempre de todos los mitos, como modo de reconocimiento de la sumisión humana a la instancia sagrada (Eliade, 1988: 99). Todo lo que suceda será interpretado como resultado de la voluntad divina, aunque sea la muerte, porque sólo esta entrega incondicional permite delegar la responsabilidad de la propia vida y sentirse parte de una consoladora y reforzadora comunidad de afectos con todos aquellos que participan de la misma percepción de las cosas. Este modo de identidad es muy impotente, pero al tiempo, mucho más gratificante en términos emocionales, porque carece de la ansiedad que implica el cambio constante y la responsabilidad de tomar decisiones y de asumir las frustraciones inherentes al modo individualizado. Por eso, los miembros de grupos con escasa división de funciones y especialización del trabajo no generan deseos particulares en la misma medida que en las sociedades individualizadas, pues ello marcaría diferencias con los otros miembros del grupo social, exige tener confianza en que se pueden satisfacer y una valoración positiva del cambio, condiciones estructurales que no se dan en este modo de identidad.

## CONCLUSIÓN

La Prehistoria no ha tenido en cuenta todas las dimensiones de las sociedades que estudia. Ha dedicado su investigación a reconstruir aquellos rasgos de sus culturas que podían considerarse precedentes de los detectables en la nuestra, de forma que ha construido un esquema evolucionista en el que sólo se destaca lo que tenemos en común, lo que obviamente, coloca a todas las demás culturas en una posición de inmadurez y crecimiento en proceso de transformación hacia nuestra privilegiada superioridad. Ha elegido los parámetros que definen a nuestra cultura como si fueran los parámetros que definen a la "cultura" en general, en una estrategia sesgada y tramposa que universaliza lo particular y pretende así que lo que no es la cultura de referencia no alcanza el mismo grado de desarrollo de esos criterios que se pretenden universales y que caracterizan sólo a la de referencia. Es una estrategia tramposa, insisto; es la estrategia del poder. Ha sido la misma estrategia mediante la que una sociedad regida por pautas patriarcales ha juzgado el comportamiento y las acciones de las mujeres, o la que sirve para juzgar a las sociedades orales respecto de las literarias (Cascajero, 1999).

Nos parece que sabemos tanto más de las culturas de la Prehistoria cuanto más materiales ordenamos o más relaciones entre sus partes somos capaces de descubrir. Pero lo seguimos haciendo desde la convicción de que sus sociedades obedecieron a nuestras mismas pautas de comportamiento, que las personas que las integraron eran "iguales" a nosotros, tenían los mismos deseos y expectativas, las mismas represiones y la misma modelación de sus afectos. Y yo creo que, sencillamente, eso no es verdad. Es innegable que todos los seres humanos tenemos las mismas capacidades y el mismo tipo de afectos, pero también lo es que los modelamos de forma distinta por efecto de la "identificación" que hacemos con nuestros progenitores y en general, con todo el grupo social, desde el momento en que nacemos. A través de esa identificación y de múltiples mecanismos psico-sociales que van reforzando las pautas que se transmiten (cfr. Hernando, 2000 b), nuestra mente empieza a ordenar temporal y espacialmente el mundo de una determinada manera, lo que nos permite tener determinadas experiencias y no otras, determinado sentido del pasado o del futuro, hablar con las montañas o pretender cartografiar las de espacios lejanos, dedicar nuestra vida a vivirla o a pensarla.

Existe mucho miedo a decir que no todos los grupos humanos percibimos igual el mundo o valoramos igual la vida, en un superficial y engañoso afán de pretendernos a todos iguales. Pero no se dan cuenta quienes así proceden que es precisamente esta falta de reconocimiento de las diferencias que existen en la modelación de las mismas capacidades lo que impide el reconocimiento de la igualdad entre los grupos humanos que habitan el planeta. No se dan cuenta de que, hasta que no se acepte esta diferencia, siempre se seguirá juzgando a los "otros" en función de lo que somos nosotros, y esta es la mayor desvalorización que se puede hacer de los demás, porque nadie más que nosotros mismos es como nosotros. Así que cuando elegimos el criterio productivo y material del desarrollo tecnológico o de la capacidad de

alteración de la naturaleza o de la multiplicación de las posiciones de poder, que es lo que hacemos en nuestras clasificaciones y secuencias de la Prehistoria, estamos juzgando a todas las demás culturas basándonos en un criterio que define básicamente a la nuestra, con lo que ponemos de manifiesto nuestra capacidad para haber ido más lejos, alcanzado mayores cotas, conseguido mayor control material del mundo que ningún otro grupo humano. Y con ello perdemos de vista que eso no es la cultura, sino una forma de modelarla, la que nos da más seguridad material, posiblemente, pero más inseguridad intra-psíquica, más conflicto social y personal, más dificultad para sentirnos parte de una comunidad de afectos gratificante y reforzadora, y por tanto, más soledad, más responsabilidad, más dificultad para encontrar ese sentido a una vida que cuanto más se piensa, menos se puede sentir.

No estoy pretendiendo idealizar sociedades con menor nivel de complejidad socio-económica. De hecho, las trayectorias históricas demuestran que, en la mayor parte de los casos, la transformación cultural se ha producido en el sentido de un aumento de esa complejidad. Como también señalara N. Elías (1990 a: 93), la sensación de seguridad que el aumento del control del mundo debe producir en los humanos ha debido compensar la pérdida de gratificación emocional que supone, la desmitificación del universo, la desantropomorfización de la naturaleza. Cada vez somos menos la medida de nada, los elegidos de nadie, los protegidos de ninguna instancia y a cambio, cada vez tenemos mayor poder de transformación del mundo. Y esto nos ha debido compensar, al margen de que existan factores como el crecimiento demográfico o la propia dinámica dialéctica de toda situación compleja que vayan haciendo irreversible el proceso.

Lo único que pretendo poner de manifiesto es que seguir juzgando a los demás grupos humanos en función de los criterios y valores que definen al nuestro no puede abocarnos sino a la incompreensión de las relaciones que sostuvieron y de la naturaleza compleja y sofisticada de sus mecanismos de supervivencia. No basta con analizar su instrumental material, sino que es necesario introducir éste en el contexto, mucho más amplio y rico, de los mecanismos cognitivos que les dieron sentido, y que, como he pretendido demostrar, estuvieron estructurados de forma diferente a los nuestros.

## **AGRADECIMIENTOS**

Deseo agradecer a Ana M<sup>a</sup> Mansilla y a los activos miembros de la U.C.A. la organización de estas jornadas, tan ajustadas, en mi opinión, a las necesidades y perspectivas de la Arqueología futura.

Este trabajo forma parte de la investigación realizada como parte del proyecto de investigación PB/97-0276 titulado "Estudio de la correlación entre construcción de la identidad y complejidad socio-económica de los grupos humanos", financiado por la DGES, del Ministerio de Educación y Cultura.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- BLEICHMAR, H. (1988): El narcisismo. Estudio sobre la enunciación y la gramática inconsciente. Nueva Visión. Buenos Aires.
- CASCAJERO, J. (1999): "Historia Antigua y Fuentes Orales". Gerión 17: 13-57.
- ELIADE, M. (1968): Mito y realidad. Labor, Barcelona.
- ELIADE, M. (1988)[1957]: Lo sagrado y lo profano. Labor/Punto Omega. Barcelona.
- ELÍAS, N. (1990 a): Compromiso y distanciamiento. Península. Barcelona.
- ELÍAS, N. (1990 b): La sociedad de los individuos. Península. Barcelona.
- ELÍAS, N. (1992): Time: an Essay. Basil Blackwell, Oxford.
- ELÍAS, N. (1993): El proceso de la civilización. Investigaciones psicogenéticas y sociogenéticas. Fondo de Cultura Económica. Madrid.
- GIDDENS, A. (1997): Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea. Península. Barcelona.
- HERNANDO, A. (1997): "Mitos, metáforas y miedos. Sobre la Prehistoria y sus habitantes". Complutum 8: 247-260. Madrid.
- HERNANDO, A. (1999): "Percepción de la realidad y Prehistoria. Relación entre la construcción de la identidad y la complejidad socio-económica en los grupos humanos". Trabajos de Prehistoria 56, 2: 19-35. Madrid.
- HERNANDO, A. (2000): "Factores estructurales asociados a la identidad de género femenina. La no-inocencia de una construcción socio-cultural". En A. Hernando (ed.) La construcción de la subjetividad femenina: 101-142. Instituto de Investigaciones Feministas, UCM, Asociación Cultural Al-Mudayna. Madrid.
- HERNANDO, A. (2000 b): "Hombres del Tiempo y Mujeres del Espacio". En P. González (ed.): Espacios de Género en Arqueología. Arqueología Espacial, 22: 23-44. Teruel.
- HERNANDO, A. (2001): "Sociedades del pasado y Prehistorias del presente. El caso del Calcolítico de la Península Ibérica". Complutum 12. En prensa.
- HERNANDO, A. (e.p.): Arqueología de la Identidad. Akal. Madrid.
- JENKINS, (1996): Social Identity. Routledge. New York and London.
- LEENHARDT, L. (1997)[1947]: Do kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio. Paidós. Barcelona.
- LÉVY-BRUHL, L. (1985)[1927]: El alma primitiva. Península. Barcelona.
- MAUSS, M. (1991)[1968]: "Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del 'yo'". En M. Mauss: Sociología y Antropología: 307-333. Tecnos. Madrid.
- OLSON, D.R. (1994): The world on paper. The conceptual and cognitive implication of writing and reading. Cambridge University Press. Cambridge.