

1.

INTRODUCCIÓN

1.1. IMPORTANCIA Y COGNOSCIBILIDAD DEL TEMA

A lo largo de los siglos, el ser humano se ha preocupado por intentar comprender por qué las estrellas se desplazaban de una u otra manera, o por qué unos animales volaban y otros habían de conformarse con arrastrarse sobre el suelo. No bastaba, no ha bastado nunca, con describir, sino que instintivamente buscamos averiguar el funcionamiento de los fenómenos que nos rodean, de los que somos testigos y, en cierta medida, partícipes. No sucede lo mismo, no obstante, con el poder.

Tradicionalmente, casi por definición, las relaciones de poder se describen, o cuando más se valoran desde un punto de vista moral, pero rara vez se han cuestionado sus fundamentos. Esta última afirmación, que M. Foucault (1994: 540-541) lanzaba a finales de los años setenta, sigue siendo hoy igual de válida que antaño. Con la excepción de un puñado de pensadores a lo largo de la historia, las estructuras de poder se han respetado o atacado, pero sus fundamentos simbólicos casi nunca han sido objetivados.

Y sin embargo, no lo olvidemos, las estructuras políticas son constructos sociales (Llull 2005: 16). Y, como tales, no se «muestran», no son elementos primordiales y pasivos, atemporales, que podemos limitarnos a observar y describir de manera abstracta, sino que se producen, se construyen y reconstruyen continuamente, adaptándose a las coyunturas históricas puntuales de cada momento y lugar, a las necesidades y anhelos de cada grupo humano. El historiador, por consiguiente, no debe limitarse a describir las jerarquías sociales, como tradicionalmente se viene haciendo, sino que debe estudiar las jerarquías en relación

con todo el contexto de creencias, imaginarios y principios simbólicos en el que funcionan y que les dan su sentido último (Hodder 1982 a). No basta con entender *cómo* funciona una jefatura, una monarquía o una república; sería fundamental comprender igualmente *por qué* estos sistemas funcionan, qué es lo que lleva a una población a aceptar la existencia de unas relaciones de poder desiguales en las que la mayoría de los individuos no son los más privilegiados (Clastres 1974).

Y ello es tanto más necesario, cuando que, a diferencia de los fenómenos naturales, y a diferencia de otros fenómenos sociales como el económico, las estructuras de poder (las actuales igual que las pretéritas) se envuelven en un entramado simbólico destinado específicamente a velar sus fundamentos últimos. La ideología, como señala S. Žižek (1992: 46-47), se caracteriza por definición por ocultar su funcionamiento a los individuos que participan de ella. Convertir la resultante proyección simbólica en una «constatación histórica» sin tratar de *deconstruirla*, por tanto, supone no solamente permanecer en un nivel superficial del análisis de las estructuras políticas de la sociedad estudiada, sino que en última instancia significa perpetuar el discurso ideológico construido desde dichas estructuras políticas y aceptar tácitamente las desigualdades sociales por ellas fomentadas (Cardete 2005: 46).

No en vano, tendemos a hablar en nuestros discursos de «aristocracia», «elite», «nobleza» o «clase alta», términos enormemente connotados en todas las lenguas modernas, sin reparar en la mayor parte de los casos en que su aplicabilidad a las diversas sociedades históricas es problemática, salvo que permanezcamos en un nivel muy superficial del análisis (Duploux 2006: 10). Y, sobre todo, empleamos construcciones como «compor-

tamientos de elite» o «prácticas aristocráticas» sin reparar en que semejantes adjetivaciones dan por sentada la existencia de una «elite» o una «aristocracia» radicalmente separada de quienes no forman parte de la misma, un grupo social con contornos precisos y evidentes que se perpetúa a través de las generaciones, con un comportamiento y unas prácticas sustancialmente diferentes (Duplouy 2006: 29).

Por el contrario, explorar concienzudamente las dinámicas internas de las estructuras de poder pretéritas, y sobre todo los discursos ideológicos que aquellas construyeron y difundieron para legitimarse, nos ayudará a comprender mejor no solo la sociedad analizada en cuestión sino también los fundamentos últimos del *poder* en las sociedades humanas, pretéritas y presentes.

Ello, sin embargo, no será nada fácil. En primer lugar porque, dado que los sistemas ideológicos pretenden por su propia naturaleza ocultar su misma existencia, analizar una ideología supone irremediablemente criticarla (Bernbeck y McGuire 2011: 3). Y criticarla, además, desde una ideología distinta, pues a pesar de todas las precauciones perspectivistas que pretendamos anteponer entre nosotros y nuestro objeto de estudio, nos encontramos irremediablemente inmersos en una sociedad concreta, producto de un momento histórico determinado, y por lo tanto participamos, de una manera más o menos consciente, de una determinada matriz epistemológica (y, por qué negarlo, de una determinada ideología: Žižek 2008: 20-21). La misma disciplina arqueológica, tal y como hoy la entendemos, participa intrínsecamente de los condicionamientos políticos actuales, y su método constituye un filtro acorde a estos condicionamientos para nuestro conocimiento de las sociedades pretéritas (Meskell 2002; Pynchman 2009). En consecuencia, toda la «objetividad» a la que podremos aspirar en nuestro intento de analizar los discursos ideológicos de las sociedades pretéritas no será sino, como en su momento señaló I. Wallerstein (1989: 16, cit. en Vicent 1991: 29), un discurso *honesto* dentro del marco referencial en el que nos movemos, esto es, una reconstrucción autoconsciente y *reflexiva* (Bourdieu 2001) coherente con los datos disponibles y con las limitaciones que acotan nuestra capacidad de conocimiento.

Al fin y al cabo, no lo olvidemos, si la historia que construimos no es autorreflexiva, no se erige de acuerdo a unos principios teóricos explícitos y coherentes, se convertirá, ella misma, en ideología (Bermejo Barrera 2004: 22-26).

Para el caso del mundo ibérico, además, un estudio como este se encontrará con un grave problema de fuentes. Y es que, sin entrar en detalles (pues tiempo habrá para ello a lo largo de las páginas sucesivas), el estudio de estos pueblos ha de partir fundamentalmente del re-

gistro arqueológico. Si bien los iberos emplearon la escritura, lo hicieron únicamente para unos fines concretos, y por el momento no somos capaces de interpretar sus exiguos textos, en tanto que las escasas referencias literarias que sobre estas gentes nos legaron los autores grecorromanos datan, en su mayoría, de época tardía, esto es, de un contexto bélico sin precedentes que habría alterado sustancialmente las estructuras ibéricas anteriores (Alvar 1990: 121), y en todo caso están mediatizadas por la perspectiva de un observador alóctono, interponiendo un filtro cultural añadido entre nosotros y nuestro objeto de conocimiento.

Es este un problema que es considerado insalvable por una parte sustancial de la historiografía. De hecho, cuando se ha tratado de llevar a cabo una «arqueología del poder», empleando el término propuesto por M. Menichetti (1994), en muchas ocasiones se han rastreado y descrito los artefactos, edificios e inscripciones que las sociedades antiguas supuestamente fabricaron y manipularon como emblemas legitimadores del poder, pero generalmente su interpretación ha partido de los *corpora* de informaciones que los autores clásicos nos ofrecen, empleándolos como clave explicativa del registro arqueológico. Desde este tipo de posicionamientos, los textos antiguos se convierten en la única clave para comprender el imaginario de las sociedades pretéritas, en tanto que el registro arqueológico, cuyo análisis rara vez va más allá de la descripción, se emplea como su ilustración verificadora.

Al margen de estas aproximaciones cercanas a la arqueología clásica tradicional, los partícipes de la Nueva Arqueología conceden al estudio del registro arqueológico una cierta capacidad para profundizar en un tema como el que nos ocupa, si bien limitada en su alcance. Efectivamente, el subsistema político es considerado por estos autores como uno más de los subsistemas que conforman el sistema sociocultural total, objeto último de conocimiento del análisis arqueológico. Ahora bien, este subsistema en concreto solo en ocasiones ha despertado el interés de los diferentes autores en lo referente a las sociedades no-estatales (Trigger 1974: 95-96), y cuando lo ha hecho generalmente ha sido abordado desde postulados ecológico-funcionalistas, a través del análisis de parámetros como la demografía, la distribución espacial de las sociedades o la variabilidad de las decoraciones de los artefactos producidos en su seno (Trigger 1974; Treuil 2011). Como consecuencia, la visión que estas lecturas ofrecen de las sociedades estudiadas es la de grupos estables, homoestáticos, perfectamente adaptados a su entorno y en los que no se producirán cambios salvo que sobre ellos actúen presiones externas o se modifiquen las condiciones ecológicas (Shanks y Tilley 1987: 143-165; Gilman 1997:

81-82); una visión que, en definitiva, a través de una perspectiva cientifista, sanciona de alguna manera las diferencias sociales existentes en estas comunidades al entenderlas como *naturales* y consecuencias adaptativas.

De hecho, el principio procesualista de ceñirse escrupulosamente al análisis empírico de los datos mensurables y escapar de toda lectura que se considere subjetiva, esto es, no refutable, ha propiciado que generalmente los estudios del subsistema político de los que acabo de hablar no presten atención alguna a los discursos ideológicos de los que se revisten las estructuras de poder analizadas. Y es que, una vez más, y de manera parecida a lo que sucedía con la arqueología tradicional, la arqueología procesual se reconoce incapaz para acceder a la esfera de las mentalidades sin el apoyo de los textos antiguos como clave explicativa, aduciendo el peligro de caer en narrativas subjetivas sin ningún valor histórico (Treuil 2011). En la ya tan manida pero aún citada escalera de la inferencia de C. Hawkes (1954), los aspectos materiales y económicos de las civilizaciones antiguas podían ser fácilmente estudiados desde la arqueología, en tanto que otros aspectos más «elevados» como las instituciones eran más difícilmente analizables, y los discursos ideológicos de los que estas se revestían constituían ya el estrato más difícilmente accesible para la investigación.

Ahora bien, comparto la opinión de C. González Wagner, D. Plácido y J. Alvar (1996: 139) de que son los documentos los que están al servicio de la investigación histórica y no al contrario, de modo que no debe haber aspecto histórico que no pueda investigarse debido a la escasez de los datos al respecto; es el alcance del intelecto de los investigadores y las limitaciones de su método las que imponen las barreras que eventualmente pueden impedir que, al menos, se elabore un sistema de explicación coherente con los datos disponibles.

En consecuencia, creo que el análisis de un tema como el que tenemos entre manos debe forzosamente escaparse del corsé funcionalista del procesualismo tradicional para asumir como propios algunos de los postulados y conceptos historiográficos y sociológicos desarrollados en el seno de otras tendencias, como las escuelas marxistas (fértiles en conceptos de gran utilidad para el análisis, que más tarde discutiré, pues no en vano han analizado críticamente durante décadas el fenómeno del *poder* y sus dinámicas internas a lo largo de la historia, no solo en lo tocante a sus mecanismos económicos sino también simbólicos: Llul 2005) y la arqueología postprocesual.

Acerca de esta última, creo que es de justicia reconocer que, tal y como se le lleva reprochando durante décadas, la arqueología postprocesual carece de un verdadero cuerpo teórico integrado y

homogéneo como el que los autores procesuales desarrollaron para la Nueva Arqueología (Yengoyan 1985; Earle y Preucel 1987; Ruiz Rodríguez, Chapa y Ruiz Zapatero 1988: 12; Kohl 1993: 13). Sin embargo, considero que muchas de sus críticas a la Nueva Arqueología son enormemente útiles para construir conocimiento más allá de las limitaciones que aquel paradigma imponía: la búsqueda de leyes generales de funcionamiento para las comunidades humanas, la consideración determinista-ambientalista de las sociedades y el consiguiente olvido de los grupos minoritarios, excluidos o dependientes suponen aspectos de la teoría procesual puestos de relevancia por los autores postprocesuales (*cf.*, por ejemplo, Shanks y Tilley 1987 a: 29-45; Hodder 1988: 32-49 y 176-202) enormemente relevantes para un estudio de los discursos ideológicos a partir de la arqueología como el que aquí planteo. E igualmente creo enriquecedor, por supuesto, su consideración de que el estudio contextual de los vestigios arqueológicos y la consideración de que estos están significativamente constituidos puede permitirnos acceder a esferas menos explícitas del registro y habitualmente obviadas por la arqueología, tales como el imaginario o la ideología.

En los siguientes capítulos, no obstante, he tratado de asumir y afrontar algunos de los problemas que, con justicia, se han achacado a la arqueología postmoderna. Así, en ocasiones se ha criticado que esta ha terminado siendo una «arqueología de ejemplos» (Ruiz Rodríguez, Chapa y Ruiz Zapatero 1988: 14), y efectivamente I. Hodder reconocía que los desarrollos de su Arqueología Contextual dependían de la disponibilidad de «buenos datos», esto es, de contextos ricos y bien documentados en los que la carga simbólica de los objetos fuera más o menos sugerente (Hodder 1987: 43). Desde luego, no creo que la articulación de un discurso explicativo a través de una sucesión de ejemplos sea una actitud perversa, sino más bien seguramente la única posible si se parte de la asunción de que es imposible explicar los comportamientos humanos a través de reglas generales; ahora bien, si la reconstrucción histórica se centra únicamente en los «buenos datos», no hará sino volver una y otra vez sobre un puñado de contextos bien conocidos, despreciando otros muchos, mayoritarios, entre los que de hecho se encontrarán los producidos por las actividades de los grupos desfavorecidos que en teoría constituyen uno de los objetivos principales de la arqueología postprocesual.

De igual manera, al aplicar varios de los principios de la arqueología postprocesual a un tema como el de los discursos ideológicos de las elites ibéricas del sureste, creo que igualmente sortearé la banalización del concepto de «problema» en el que, bien es cierto, en ocasiones han caído

este tipo de aproximaciones (Kohl 1993: 16), y, al tratar de analizar los fundamentos internos de la existencia de dichas elites a partir del análisis de sus estructuras simbólicas, intentaré que a la *deconstrucción* de los discursos anteriores se sume un parejo esfuerzo de *construcción* historiográfica, a diferencia de lo que en muchas ocasiones ha sucedido con los trabajos postprocesuales (Chipindale 1993: 32-33).

Finalmente, un estudio de los imaginarios antiguos difícilmente puede pretender ser *objetivo*, en el sentido más cientifista de este término, pues sus conclusiones no pueden ser *probadas*. Desde los trabajos de la Escuela de Frankfort y su desarrollo de la filosofía kantiana, creo que resulta difícil seguir presuponiendo la existencia de una razón autónoma, independiente, capaz de percibir la realidad objetiva del mundo sensible (*cf.* en último lugar Fernández Martínez 2006: 17). Pero ello no quiere decir que la única herramienta de la que dispongamos para enfrentarnos al estudio del pasado sea nuestra propia subjetividad, como a veces se le ha criticado a los autores postmodernos (Vicent 1991: 33). Aún reconociéndome incapaz de desgranar un discurso completamente objetivo sobre la Antigüedad, defiendiendo la posibilidad de construir una visión de la misma que aspire a ser la más coherente de entre las posibles según el conjunto de datos disponibles al efecto, con la única frontera ineludible de los límites de los esquemas lógicos de la sociedad occidental contemporánea.

1.2. HISTORIOGRAFÍA

Debido a todas estas dificultades metodológicas y epistemológicas, los fundamentos de las formaciones políticas ibéricas y la naturaleza de las relaciones de poder establecidas por ellas no han sido precisamente uno de los aspectos más analizados por la historiografía desde que comenzó a hablarse de los pueblos ibéricos prerromanos a finales del s. XIX. Así, generalmente se ha hablado de «jefes», «reyes», «aristócratas» o «nobles» ibéricos sin definir claramente a qué realidades sociopolíticas se estaba haciendo referencia, y desde luego sin analizar en qué se fundamentaban estas estructuras y por qué resultaron operativas a lo largo de un terminado período de tiempo.

Quizás el primer autor que se planteó explícitamente este tipo de cuestiones fue J. Costa, fuertemente influenciado por las nuevas corrientes historiográficas que comenzaban a circular por Europa, interesadas en la intersección entre los aspectos sociales, antropológicos y económicos de la Antigüedad, pero también partícipe de la imperante mentalidad romántica y reformista que pretendía regenerar la sociedad espa-

ñaola contemporánea a través del análisis de la historia pretérita (*cf.* Ruiz Rodríguez 2000: 11; Wulff 2002: 120; Aguilera 2011: 381-385; 2014: 419-426). Desde estos presupuestos, en sus *Estudios ibéricos* (lamentablemente inconclusos, y de cuya primera parte, titulada *La servidumbre entre los iberos*, tan solo nos han llegado desarrollados cinco de los setenta y dos temas que en su momento proyectó abordar), Costa se sirvió de un conocimiento erudito de las fuentes literarias y la epigrafía para hablar de una sociedad ibérica profundamente jerarquizada, en la que una nobleza dirigente, habitante de los grandes núcleos amurallados (Costa 1881-1885: LV-LXIII), mantenía sometida a una población mayoritariamente servil, a medio camino entre la libertad y la esclavitud (Costa 1881-1885: LXIX-LXXXII), que habitaría los núcleos rurales dispersos y que se dedicaría fundamentalmente a la ganadería, y cuyas condiciones de vida serían tan miserables que recurrirían a formas de resistencia soterrada tales como el bandolerismo institucionalizado (Costa 1881-1885: XXXIX-LIV) o, llegado el caso, la alianza con cartagineses y romanos frente a sus señores (Costa 1881-1885: LXIV-LXVII). La inclusión en la discusión sobre las estructuras político-económicas ibéricas de conceptos tales como las relaciones gentilicias, el colectivismo agrario, la lucha de clases o la dependencia colectiva por parte de J. Costa (*cf.* Aguilera 2014: 419-425) suponen una renovación de la perspectiva que no llegará a explotarse por completo hasta más de medio siglo después.

Así, en una línea similar a la de Costa, desarrollando los aspectos jurídicos de sus propuestas pero prestando una menor atención a las implicaciones sociales de los fenómenos analizados, F. Rodríguez Adrados (1946) y J.M. Ramos Loscertales (1948) analizarán la *fides* y la clientela ibéricas, en tanto que E. D'Ors (1953) volverá sobre el concepto de dependencia colectiva de los siervos iberos, comparándolos con los hilotas.

A pesar de estas voces puntuales, el análisis de las formas de poder ibéricas no avanzó mucho más durante los dos primeros tercios del s. XX. Frente a corrientes como la historiografía marxista o la Escuela de Annales que triunfaban en otros países europeos, los historiadores y arqueólogos españoles se centraron fundamentalmente en aspectos de la Historia política y económica más tradicionales, apegados a postulados más historicistas, quizás porque el contexto político español de mediados de siglo no se prestaba demasiado a la reflexión sobre la legitimación del poder y las construcciones ideológicas tendentes a construirlo y sustentarlo. Solamente en J. Maluquer se advierte un cierto interés por el tema, y de hecho sus conclusiones no son, desde mi punto de vista, tan estereotípicas como A. Ruiz (2000: 12) defendió en un trabajo al respecto. Maluquer

habla de la monarquía ibérica como una institución fuertemente influenciada por las corrientes culturales célticas, pero consecuencia directa de la disgregación del Imperio tartésico; cada uno de estos reyes gobernaría sobre varias ciudades, pero el alcance de su autoridad, aunque difícil de delimitar, parece circunscribirse a cuestiones militares, y de hecho el carácter hereditario de su preeminencia es discutible (Maluquer 1954: 319-320). Estos reyes estarían apoyados por una nobleza terrateniente de gran poder adquisitivo, que queda reflejada en las necrópolis, y a cuyo servicio trabajaban innumerables esclavos, cuyo origen debe situarse en las continuas guerras contra los celtas; ahora bien, entre la nobleza y los esclavos existiría toda una gama de grupos sociales que diferirían de unos territorios a otros, razón por la que las fuentes clásicas describen a pueblos enteros levantados en armas contra el invasor en el mundo levantino, mientras que los nobles del sur deben recurrir a mercenarios (Maluquer 1954: 322-323).

Poco de estos desarrollos teóricos caló, sin embargo, en las visiones tradicionales del mundo ibérico. Así, en la síntesis del mundo ibérico que redacta A. Arribas en 1965, estos temas son apenas tratados frente a otros más afines a la erudición anticuarista y a las consideraciones étnicas que dicho autor prodiga a lo largo de su texto.

En los años setenta, sin embargo, la investigación de los fundamentos de las formas del poder ibéricas da un nuevo paso adelante, coincidiendo en el tiempo con el despegue de la arqueología ibérica y también, y no menos importante, con los últimos años de la dictadura y los primeros de la Transición. Así, en 1971 J. Caro Baroja publica una influyente monografía sobre la realeza hispana, en la que intenta superar la exégesis tradicional de los textos clásicos incluyendo enfoques tomados de la antropología y el estructuralismo; el problema con su estudio es que obvia cualquier referencia a la arqueología, de modo que no termina de establecer una distinción epistemológica entre los «reyes míticos» tartésicos y los caudillos ibéricos que aparecen en las fuentes clásicas luchando contra Roma, dando por sentada la historicidad de ambos tipos de estructuras de poder (Caro 1971: 139-140). Ahora bien, la conclusión a la que este estudio llega resulta enormemente interesante, y alcanzará una gran influencia en los trabajos posteriores: tras defender que los pueblos peninsulares son «por antonomasia monárquicos», distingue sin embargo entre los monarcas ibéricos, que en realidad serían poco más que jefes militares, y los soberanos tartesios, protegidos por los dioses, benéficos y grandes legisladores (Caro 1971: 157).

Poco después, M. Vigil daría a conocer a su vez una obra de síntesis en la que, recogiendo varias de las ideas planteadas por J. Maluquer y J. Caro,

defendía que el régimen político predominante a lo largo de toda la antigüedad hispana había sido la monarquía, y la ciudad-estado su forma de organización fundamental. Cada rey podía llegar a gobernar sobre varias ciudades, aunque compartiría su autoridad con consejos, asambleas populares y magistrados, cuyas atribuciones y parcelas de poder en realidad desconocemos, pero que según el autor se verían reforzadas en época ibero-romana gracias a la progresiva desaparición de la institución monárquica (Vigil 1973: 252-253). En todo caso, Vigil hablará para el mundo ibérico de ciudades propiamente dichas, una organización estatal desarrollada y una sociedad de clases organizada en torno al poder de los reyes (Vigil 1973: 253).

Por su parte, A. Balil publica en esa época un ensayo en el que habla ya del conglomerado social ibérico como una sociedad caballeresca, cuyas elites gobernantes, que demuestran su *status* mediante la posesión de caballos como los *equites* griegos y romanos, controlan dos tipos de clientelas, de las que se sirven para sustentarse en el poder: una clientela de guerreros, consagrados a la protección de su señor, y una clase de siervos dependientes encargados de las labores productivas. La riqueza y la coacción son, para Balil, los dos fundamentos básicos del poder de los gobernantes ibéricos. La presencia de estas clientelas, en todo caso, no es óbice para aceptar la existencia de una clase de hombres libres, ni tampoco de ciudades propiamente dichas, cuya entidad parecen avalar las fuentes clásicas (Balil 1975: 56-61). En definitiva, Balil nos habla de una sociedad enormemente compleja, autónoma respecto de las culturas clásicas pero con un análogo grado de desarrollo.

Por último, todavía en los años setenta J. Mangas publicó un trascendente artículo en el que, también desde una perspectiva materialista, acomete una vez más el estudio del bronce de Lascuta y propone la existencia entre los iberos de una servidumbre colectiva, por la que determinadas comunidades fiscalizaban los excedentes y la mano de obra de otras a las que mantenían sometidas a la servidumbre (Mangas 1977). La verdadera originalidad de este trabajo, no obstante, radica en que, como señaló A. Ruiz, Mangas trata de rastrear estas relaciones sociales de dependencia y explotación en el registro arqueológico recuperable en prospección, abriendo así la puerta a los estudios territoriales que desde distintas perspectivas se llevarían a cabo en los años posteriores (Ruiz Rodríguez 2000, 12-13).

Desde la segunda mitad de los setenta, de hecho, comenzaría a desarrollarse una línea interpretativa aún muy en boga en torno a la figura de su principal iniciador, A. Ruiz Rodríguez, al que algo más tarde se unirían otros autores, como M. Molinos. Fundamentalmente a través del aná-

lisis territorial de la Alta Andalucía, y partiendo desde unos presupuestos del materialismo histórico que con el tiempo se han ido enriqueciendo de matices, esta línea de investigación se basa en la asunción de una lucha de clases entre señores y siervos en el mundo ibérico, aunque distingue la formación social ibérica de las relaciones de producción asiáticas por la existencia de otros elementos no serviles en el seno de la comunidad (como las relaciones sociales de parentesco, que terminarán evolucionando hacia un parentesco ficticio que no es sino una forma de clientelismo desarrollado) que limitan la autoridad del señor y evidencian que nos encontramos en una etapa de transición hacia el sistema de producción feudal (Ruiz Rodríguez 1977: 144-148). En el territorio, fiel exponente de los desarrollos políticos de estas sociedades, de hecho, se expresa la contradicción entre las tribus y los grupos territoriales, entre la aristocracia urbana y los grupos de productores agrarios, y entre los clientes de un señor y el resto de la comunidad; contradicciones cuyo análisis espacial permite observar, según estos autores, el surgimiento de la sociedad principesca y el estado en el mundo ibérico de la Alta Andalucía (Ruiz Rodríguez y Molinos 1988: 57-58).

En este sentido, la unidad política básica en torno a la que surge la complejidad social en el mundo ibérico será, según este modelo, la del *oppidum*, residencia de las elites y núcleo y plasmación de su poder político, desde el que se despliega este último por el territorio. No obstante, *oppidum* y territorio se articularon de dos maneras distintas en el mundo ibérico: según un modelo «polinuclear», en el que algunas de las antiguas aldeas se fortifican y consiguen integrar a la población que hasta entonces había residido en su entorno, descomponiéndose la vieja unidad étnica en una serie de unidades de residencia fortificadas y regidas por un príncipe que consigue transformar las antiguas redes de parentesco en una única red de parentesco ficticio o clientela que le tiene a él como centro, y desde la que se aspirará a instaurar el dominio del *oppidum* sobre un determinado territorio; o según un modelo «mononuclear», en el que únicamente en el seno de una de estas viejas aldeas surge un príncipe que es capaz de articular en su beneficio la constitución de una etnia, la cual englobaría al conjunto de pequeñas unidades que constituyen la proyección espacial del poder de este nuevo príncipe, pero sin llegar a desarticular las otras sociedades aldeanas ni sus redes de parentesco primarias, que simplemente quedan subsumidas en una unidad étnico-estatal superior (Ruiz Rodríguez 2000: 17). En todo caso, la Escuela de Jaén prestará más atención al modelo polinuclear, que es el propuesto para la Alta Andalucía, y que aparece ya claramente delineado en la famosa síntesis de A. Ruiz y M. Molinos (Ruiz

Rodríguez y Molinos 1993), y recientemente ha sido completado con nuevos matices (Ruiz Rodríguez y Molinos 2013: 373-375).

De manera paralela, aunque prestando no tanta atención al análisis espacial como a la cronología, M. Almagro Gorbea fue desarrollando igualmente a lo largo de diversos trabajos su modelo interpretativo de la sociedad ibérica, que terminaría siendo sistematizado en la que, hasta ahora, constituía posiblemente la única monografía dedicada específicamente a discutir los fundamentos ideológicos del poder en el mundo ibérico, y que no es sino la publicación del discurso pronunciado por este profesor con motivo de su ingreso en la Real Academia de la Historia (Almagro Gorbea 1996).

Para construir su interpretación, Almagro parte fundamentalmente de tres conjuntos de fuentes: el estudio de las referencias literarias acerca de la monarquía tartésica, el análisis procesual de las necrópolis ibéricas (en torno al que desarrolla su modelo del «paisaje de las necrópolis ibéricas», que discutiré más adelante), y la revisión de la iconografía ibérica. A partir de estos presupuestos, M. Almagro propone explicar el devenir de las formas de poder ibéricas a partir de tres estadios fundamentales. El primero de ellos sería la monarquía sacra orientalizante, heredera directa de la monarquía tartésica, y que se manifiesta tanto en las fuentes literarias relativas a esta como en la iconografía ibérica más antigua; se basa en la existencia de pequeños monarcas que son considerados verdaderos patriarcas semidivinos, que gobiernan al modo de los jefes asiáticos desde palacios que corresponden con núcleos centralizadores del poder político, económico y religioso, desde los que se controlaría a una determinada población dependiente. El culto a la divinidad dinástica constituiría la piedra angular de la ideología que fundamentaría este sistema (Almagro Gorbea 1996: 41-76). A continuación, se desarrollarían las monarquías heroicas o aristocracias guerreras, que se impondrían sobre las anteriores debido a la crisis de Tartessos y al contacto con los agentes coloniales focenses, y que entrañaban la sustitución de la autoridad sacra que caracterizaba a las monarquías tartésicas por una ideología heroica y guerrera comparable a la de Etruria o la Grecia arcaica, ideología que se plasma en la aparición de santuarios heroicos con representaciones escultóricas de los antepasados míticos de la elite (Almagro Gorbea 1996: 77-106). En tercer lugar, el desarrollo del fenómeno urbano provoca que entre finales del s. v y mediados del iv a. C. se dé un nuevo salto, y aparezcan paulatinamente las nuevas elites ecuestres urbanas, análogas a las que vemos desarrollarse por ejemplo en la Grecia clásica o en la Roma republicana, cuyo poder radica en la posesión de la riqueza y el control de las decisiones ciudada-

nas, y cuyo atributo ideológico fundamental será la posesión y ostentación de caballos, junto con la sustitución de los anteriores templos y santuarios gentilicios-heroicos por nuevos templos cívicos. La conquista romana no haría pues sino incidir en dinámicas políticas que ya estarían desarrollándose entre las poblaciones locales (Almagro Gorbea 1996: 107-132).

Al margen de estos dos grandes modelos, y planteándose en la mayor parte de los casos como desarrollos o pequeñas matizaciones a los mismos, a lo largo de las últimas tres décadas toda una serie de autores han ido proponiendo sus propias aportaciones sobre el tema. Así, J. Uroz parte explícitamente de los trabajos de J. Caro y A. Balil para defender la existencia entre los iberos de una sociedad caballeresca, cuyo control sobre unas clientelas armadas y sobre unos campesinos dependientes le permitiría mantener el gobierno sobre una sociedad por lo demás compuesta de pequeños propietarios libres. Un rey que no sería otra cosa que un caudillo militar elegido eventualmente, según Uroz, se apoyaría en la existencia de una nobleza guerrera a la que él mismo pertenecía; los campesinos y artesanos conformarían la mayor parte de la sociedad, cuyo estrato más bajo sin embargo vendría compuesto por los esclavos (Uroz Sáez 1981: 257-265).

Entre la segunda mitad de los años ochenta y la primera de los noventa, no obstante, se observa una pequeña inflexión «primitivista» en la interpretación de las estructuras de poder en el mundo ibérico. Y es que ya desde los años setenta el neoevolucionismo antropológico había ejercido una fuerte influencia sobre buena parte de los arqueólogos interesados en el estudio del cambio social, influencia que se había materializado en el auge de la noción de «jefatura», un concepto con el que se pretendía explicar mejor la transición entre las sociedades igualitarias y los estados, pero cuyo contenido sin embargo nunca llegó a estar del todo claro y de hecho fue variando según las sociedades a las que se aplicaba (Yoffee 2005: 22-26). Por lo que al mundo ibérico respecta, el modelo teórico de la jefatura fue implementado por algunos autores que trataron de reaccionar con argumentos antropológicos a los excesos de corte historicista que en su opinión se estaban cometiendo al hablar de los *reyes* tartésicos e ibéricos, entendiéndolos más bien a las elites ibéricas por tanto como unas jefaturas militares cuya autoridad recibían puntualmente de sus comunidades para encabezarlas en un contexto bélico como al que sistemáticamente se están refiriendo los autores grecorromanos, que no es otro que el de la II Guerra Púnica y la conquista de Iberia (Alvar 1990; González Wagner 1990; Posadas 1990; Pitillas 1997).

Desde una óptica parecida, en la que los argumentos antropológicos neoevolucionistas se

combinan con ciertos presupuestos del materialismo histórico, J.A. Santos trata de analizar el surgimiento en el seno del mundo ibérico del Estado y la sociedad de clases. A través del estudio de aspectos tales como la distribución de los monumentos funerarios, la presencia o ausencia de cerámicas de importación y armas en cada tumba y en cada vivienda, o el propio acceso al ámbito funerario de solo una parte de la comunidad (Santos 1986: 339; 1989: 141; 1994 a: 63-64), y a partir de deducciones como la de que la destrucción de armas y cerámicas en las tumbas individuales podría estar evidenciando la aparición de la propiedad privada (Santos 1994 a: 65, n. 9), J.A. Santos define el mundo ibérico como una sociedad en tránsito entre la jefatura compleja y el Estado, en el que unas aristocracias bien consolidadas terminarían reafirmando a la cabeza de una sociedad de clases mucho más compleja, en la que el estatus social vendrá definido ya por el acceso a los medios de producción y no tanto según los lazos gentilicios. Ahora bien, es de reseñar que si en un principio Santos situaba este tránsito entre el Ibérico Antiguo y el Pleno (Santos 1989: 145; 1994 a: 64; 1996: 116-117), paulatinamente fue retro trayendo el surgimiento de la sociedad de clases en el mundo ibérico hasta el arranque de la fase Antigua (Santos 1998: 400-402; 1999: 111).

En todo caso, este tipo de perspectivas, que superaban el primitivismo y el afán clasificatorio propios de los estudios neoevolucionistas clásicos para tratar de analizar los fundamentos propios de unas elites concretas, las ibéricas, y su desarrollo diacrónico, se desplegaron sobre todo en estos momentos entre los años ochenta y los noventa. La representación simbólica del poder se convirtió en un problema en sí mismo, poniendo en relación cada vez de manera más reflexiva iconografía e ideología (Almagro Gorbea 1983 a; 1983 b; 1991; 1996; Domínguez 1984; 1998: 195-196; Blánquez 1990 a; 1992; 1995 c; 1996 a), tendencia que alcanzaría quizás su mejor sistematización en los trabajos de T. Chapa (1980; 1993; 1994; 1996; 1998 a; 2003). De este modo, y aludiendo igualmente a los trabajos de M. Almagro y A. Ruiz de los que ya hablé, se iba imponiendo la consideración de las elites ibéricas como unas aristocracias complejas no tan distintas a las de las culturas mediterráneas clásicas, lectura que se refleja perfectamente en la exposición comisariada por C. Aranegui (ed., 1998).

Ya hacia el cambio de siglo, J. Sanmartí reivindicó, desde un posicionamiento materialista y funcionalista bien marcado, un mayor hincapié en los nuevos desarrollos que la antropología estaba llevando a cabo en torno a aspectos tales como los intercambios, la comensalidad o el consumo, aspectos que a su vez venían recogiendo otros arqueólogos en relación con diversos

pueblos de la Protohistoria mediterránea, como M. Dietler (1990; 1995; 1997; 1997 a; 1999). Así, Sanmartí otorga una importancia capital en la formalización de la desigualdad a la economía de prestigio, defendiendo que la preeminencia de los aristócratas ibéricos se basó en su capacidad para adquirir y ostentar determinados bienes de prestigio y promover con ellos rituales de comensalidad en los que la comunidad participaría de manera subrogada de estos bienes importados, creándose en torno a la comunidad una necesidad simbólica que únicamente sus elites podían satisfacer. De los mecanismos establecidos para garantizar la afluencia de estos bienes y su monopolio, y de las dinámicas demográficas y tecnológicas operativas en la comunidad, dependería el grado y las características de la *distinción* de estas elites en cada momento dado. Y el cese de la afluencia de las importaciones áticas y las profundas transformaciones que los circuitos coloniales experimentarían a partir del s. III a. C. serían las causantes, en última instancia, de la desestructuración de las relaciones de poder ibéricas y su ulterior disolución (Sanmartí 2000; 2001; 2004; 2005; 2007; 2009; 2010; Sanmartí y Belarte 2001).

Por último, es de reseñar que el auge de las nuevas corrientes sociológicas, que desarrollando los planteamientos de A. Giddens y P. Bourdieu pretenden romper con la dicotomía entre individuo y sociedad, entre concepciones holísticas e individualistas, se ha plasmado igualmente en los últimos años en la arqueología ibérica, dando lugar a nuevos posicionamientos epistemológicos como el que I. Grau (2007; 2010) plantea para la reconstrucción de las aristocracias de los valles alcoyanos. Recogiendo varios de los planteamientos de A. Ruiz y M. Molinos, y de J. Sanmartí, Grau postula que las antiguas relaciones redistributivas de signo cuasi-igualitario se reformularían en época ibérica mediante las ya conocidas dinámicas del don agonístico que conllevan a medio plazo la fractura de la igualdad social basada en los lazos gentilicios, y su sustitución por el predominio de unas elites sobre sus clientelas, y la competición entre las distintas elites por la preeminencia. La adquisición, ostentación y redistribución ritual de determinados bienes importados sería por lo tanto fundamental para la implementación de estas desigualdades de poder, pero también la construcción y difusión de un programa iconográfico que legitimara el proceso, que inmediatamente se plasmaría en la constitución de un territorio político.

Contamos, pues, con una cierta heterogeneidad de modelos interpretativos, tanto más llamativa si tenemos en cuenta que no tantos autores se han planteado explícitamente el tema. En mi opinión, no obstante, la diversidad de planteamientos se debe más bien a la naturaleza del objeto de estudio: si es imposible, decía, aproximarse a

los discursos ideológicos del pasado, será esperable una gran diversidad de aproximaciones a las ideologías de la Antigüedad; e incluso deseable, siempre y cuando las distintas aproximaciones sean consecuentes con la totalidad de las fuentes disponibles y coherentes con una lógica interna.

1.3. CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS Y EPISTEMOLÓGICAS

1.3.1. APUNTES DE TEORÍA POSTCOLONIAL

Dado que la historia ibérica es la historia de la interacción entre las diversas gentes que visitaron, se instalaron e interactuaron en el territorio que solemos conceptualizar como ibérico, y dado que esta interacción constituyó uno de los factores catalizadores de esta cultura y de las transformaciones operadas en sus elites dirigentes, merece la pena realizar unas breves consideraciones previas acerca del modo en el que estas páginas van a abordar el fenómeno colonial.

Y es que, frente a perspectivas ya tradicionales como el modelo centro-periferia o los sistemas-mundo, aún defendidas explícitamente por algunos autores (*cf.* Sherratt 2011: 16-17) y basadas en la consideración clásica, esencialista, de la cultura como un sistema estático y homogéneo de creencias, leyes y acuerdos compartidos por parte de una colectividad, vienen desarrollándose en las últimas dos décadas una serie de aproximaciones al fenómeno colonial que conciben las culturas de una manera mucho más fluida, en tanto que un constructo en continua transformación, que comprende el conjunto de percepciones categóricas, comprensiones analógicas y valores que estructuran las formas de razonar, resolver problemas y aprovechar oportunidades de un conjunto de personas, cuya *praxis* al mismo tiempo va matizando y moldeando dicha cultura (Demarrais 2004: 11; Dietler 2010: 59). Me refiero a las aproximaciones postcoloniales, que surgen como una crítica a la visión polarizada de los encuentros coloniales (entre «colonizadores» y «colonizados») y a la consideración de las motivaciones políticas y económicas como definidoras por sí mismas de la totalidad de los fenómenos coloniales (Gosden 2001: 242-243).

Frente a las visiones tradicionales, se ha subrayado la importancia de considerar la heterogeneidad de las sociedades en contacto, cada una de ellas compuesta de diversos grupos sociales en interacción, cada uno con sus distintos intereses, cuya participación en el encuentro colonial partirá de distintos presupuestos y dará lugar a consecuencias diversas (Woolf 1995; Van Dommelen 1997: 309). Se ha reivindicado además el protagonismo de la agencia, entendida como la capacidad de cada uno de los sujetos partici-

pantes en el encuentro colonial de modificar las estructuras económicas, sociales, políticas y culturales que caracterizan este, aunque por supuesto dicha capacidad variará dependiendo de la posición que cada uno de estos sujetos ocupe en las sociedades aludidas (Dietler 2010: 57). Por consiguiente, a pesar de la superioridad tecnológica y económica de los agentes «colonizadores», sus estrategias en los diversos ámbitos mediterráneos fueron forzosamente diversas debido a que así lo determinaron las distintas respuestas de las poblaciones «colonizadas» que se encontraron (Van Dommelen 2004: 138). Y, en tercer lugar, se han desarrollado una serie de conceptos para explicar las consecuencias culturales de la interacción entre los diversos agentes, tales como *mimesis* y, más en general, *hibridación*, entendida la primera como una copia imperfecta de las estructuras coloniales de partida por parte de los pueblos colonizados, copia que asumirán como propia de su propia identidad y que podrá dar lugar a situaciones ambivalentes e incluso a asumir connotaciones de resistencia cultural (Bhabha 1994: 86-95); y la segunda, como el conjunto de fenómenos y formas culturales enteramente nuevas surgidas a partir de la reinterpretación conjunta de determinados aspectos de las estructuras de las sociedades de partida, recuperadas y transformadas para satisfacer las nuevas necesidades experimentadas por las comunidades inmersas en el proceso colonial, según sus propios intereses y de manera acorde a su propio imaginario (Bhabha 1994: 110). Bien es cierto que hemos de manejar estos conceptos con cuidado, pues, como bien han señalado algunos autores, su empleo mecánico puede llevar a presuponer que existían culturas «puras» antes de un determinado contacto colonial, o a aplicar concepciones evolucionistas al estudio de las sociedades (Van Dommelen 2006: 138-139; Dietler 2009: 29-30); pero pese a ello los considero todavía conceptos fértiles para la investigación histórica.

Íntimamente ligada al concepto de hibridación, por cierto, debe entenderse la noción de *middle ground*, un espacio intermedio abstracto en el que tiene lugar el encuentro colonial: un espacio de negociación e intercambio, en el que los agentes que intervienen han de readaptar sus propias estructuras sociopolíticas y culturales para sobrevivir y encontrar mejores canales de comunicación mediante los que poder interactuar con los demás agentes; un espacio, en definitiva, en el que se favorecerá la generación de estructuras híbridas (White 1991: X; Malkin 2002: 152-153).

Por otra parte, si acabo de señalar que el encuentro colonial vendrá condicionado por la agencia de los distintos sujetos participantes, y que sus resultados serán constructos culturales en continuo cambio, resulta necesario acentuar la importancia que en su análisis tendrá la va-

riable cronológica (Mierse 2008: 25) y la espacial. De hecho, frente a los grandes paradigmas funcionalistas (los sistemas-mundo o los modelos centro-periferia), las lecturas postmodernas prácticamente renunciarán a analizar fenómenos a escala regional o global, centrándose antes bien en el estudio acumulativo de los contextos locales (Van Dommelen 1998: 33). Por grupos locales, por cierto, me referiré, siguiendo a T. Hodos (2006: 14-15), a aquellas comunidades discretas caracterizadas por un territorio determinado que habitan y explotan, y por una cierta estructura jerárquica; pues considero este concepto menos cargado de connotaciones perjudiciales para el análisis que los de «indígena» o «nativo».

Bien es cierto que este carácter localista del paradigma postcolonial ha sido criticado desde diversas perspectivas, aduciéndose que tras la destrucción de los antiguos modelos interpretativos es necesario crear otros nuevos para no caer en una historia meramente anecdótica (Sommer 2011). Es por ello que, por ejemplo, Ch. Gosden (2008) propuso situarse a medio camino entre la teoría de los sistemas-mundo y la postcolonial, para delinear una serie de «modos de contacto colonial» teóricos, diríase que casi weberianos, desde los que explicar los distintos encuentros coloniales. I. Malkin, por su parte, optó por reivindicar como objeto de estudio histórico las «redes», entendiendo por estas las interconexiones existentes a distintos niveles entre los diversos grupos locales, que operan como si de una red neuronal se tratara, en la que el sistema es más importante, tiene más potencialidades, que la suma de sus partes (Malkin 2003: 56; 2011).

También se ha criticado a la primera teoría postcolonial su excesivo énfasis en la deconstrucción de las fuentes textuales, y su aparente desinterés por la arqueología y, por consiguiente, por los encuentros coloniales que únicamente pueden estudiarse a través del registro arqueológico; situación que, no obstante, viene siendo paliada en la última década (*cf.* Dietler 1997 a: 288-290; Gosden 2001: 245-246; Van Dommelen 2002: 126-127; Vega Ramos 2003: 15-16; Liebmann 2008).

Por último, y a partir de la teoría postcolonial, es necesario delimitar el uso que de los conceptos «colonialismo» e «imperialismo» se hará en los capítulos siguientes, pues la aplicabilidad de ambas nociones a la Antigüedad, y en concreto al sureste ibérico, no es del todo obvia. Así, entiendo por colonialismo la presencia o frecuentación de uno o más grupos de gentes extranjeras en una región situada a cierta distancia de su lugar de origen, el establecimiento de relaciones socioeconómicas asimétricas de dominación y explotación entre estos grupos y los habitantes de la región colonizada, y los procesos de transformación social y cultural resultantes del proceso, desarrollados a veces a largo

plazo (Van Dommelen 1997: 306; Dietler 2004: 53-54; 2010: 18; Vives-Ferrándiz 2012: 268). Para que se produzca una situación de colonialismo, por lo tanto, no es necesario el establecimiento de colonias (Stein 2002). Por lo que respecta a la noción de «imperialismo», la reservaré para la ideología y el discurso tendente a legitimar una práctica planificada y autoconsciente de dominación expansiva de una sociedad sobre otra, y a la ejecución de dicha práctica (Dietler 2004: 53-54; 2010: 18), algo mucho menos habitual en la Antigüedad.

1.3.2. LA APLICABILIDAD DE LA ARQUEOLOGÍA DE LA MUERTE

Buena parte de los estudios sobre los fundamentos del poder en el mundo ibérico han tomado como uno de sus puntos básicos de partida el ámbito funerario. Y ello no es casual, pues, si en general la arqueología procesual ha confiado tradicionalmente en los cementerios para explicar las jerarquías sociales, concretamente en el caso ibérico la monumentalidad de algunas de las necrópolis y la riqueza de los ajuares amortizados en sus tumbas contrasta con la aparente homogeneidad de los asentamientos, por lo que estas áreas funerarias se muestran como laboratorio de trabajo privilegiado para observar las desigualdades sociales.

No obstante, merece la pena avanzar una serie de reflexiones metodológicas a este respecto. Y es que en los años setenta, desde posiciones procesuales, sobre todo británicas, se desarrolló la llamada Arqueología de la Muerte, que consideraba que el acto funerario no era una mera materialización de los sistemas religiosos concernidos, como se había aceptado hasta entonces, sino que cristalizaba toda una serie de conductas sociales significativas, pues correspondía con una decisión comunitaria, política, por la que se manipulaba el cadáver y su recuerdo según unos usos socialmente establecidos y aceptados para toda una amplia gama de finalidades sociales (Chapman y Randsborg 1981: 3-4; Parker Pearson 1993: 203). El concepto clave de este tipo de lecturas es el de «persona social», que podría definirse como la combinación de las identidades sociales que un individuo selecciona en determinado momento para presentarse ante la comunidad, y por las que la comunidad a su vez le reconoce (Tainter 1978: 85). En este sentido, según los fundamentos de la Arqueología de la Muerte, la persona social refleja el estatus del individuo en vida, y queda directamente plasmada en la manera en la que es enterrado por su comunidad; por consiguiente, y dado que podemos estudiar empíricamente los enterramientos y los ajuares funerarios, según esta metodología podemos de-

ducir de manera objetiva la posición que un individuo ocupaba en vida en la sociedad, y por ende la estructura social de una comunidad dada, que aparecerá reflejada de manera directa en la estructura de los cementerios (Saxe 1970; Binford 1971; Tainter 1978; Chapman 1980; Chapman y Randsborg 1981). La heterogeneidad observable en los cementerios dependerá, por tanto, de la complejidad en las estructuras sociales de una comunidad, de acuerdo con sus variaciones cíclicas esperables según las «modas» sucesivamente establecidas por las elites sociales y copiadas por el colectivo (Cannon 1989), en tanto que toda ruptura de los usos rituales esperables se deberá a la llegada de individuos externos al grupo (Chapman 1980: 60).

Desde luego, para que se pueda aceptar que las necrópolis son un reflejo directo de la estructura social, los arqueólogos procesuales establecieron toda una serie de precondiciones necesarias, muchas de las cuales pretendían salvar las críticas que desde los años ochenta comenzaron a arreciar contra la Arqueología de la Muerte. Se estimó así que el estudio de los cementerios nunca debía llevarse a cabo por sí mismo sino en relación con el análisis de los poblados, de manera que la información de ambos ámbitos se retroalimentara (Bartel 1983); que debía circunscribirse a contextos próximos en el tiempo y en el espacio, pues los criterios de riqueza y trabajo podían no ser comparables entre distintas sociedades (Aleksin 1983: 141; Parker Pearson 1993: 204-205); que los cementerios debían acoger los restos de una parte representativa de la sociedad (Crubézy 1998: 8); y que los objetos depositados en ellos debían entenderse como artefactos propiamente dichos, y por tanto analizables en la estructura económica, desde su producción a su amortización definitiva (Chapman 1987: 199).

La Arqueología de la Muerte pronto se convirtió en el paradigma de referencia para interpretar los contextos funerarios en buena parte del mundo. Por lo que a la arqueología española se refiere, sus postulados, aunque en algunos casos matizados, tuvieron una buena acogida, sobre todo a partir de los años ochenta y comienzos de los noventa (*cf.* Llul y Picazo 1989; Ruiz Zapatero y Chapa 1990; Chapa 1991). De hecho, basándose en algunos de ellos M. Almagro postuló su modelo interpretativo conocido como «el paisaje de las necrópolis ibéricas», considerado paradigmático durante mucho tiempo y que aún se encuentra tras las apreciaciones de buen número de autores, según el cual los distintos tipos de enterramientos presentes en los cementerios ibéricos corresponderían a otros tantos estratos de la sociedad ibérica (Almagro Gorbea 1983 b; 1991; 1993-1994). Y esta misma visión del registro funerario sería recogida por F. Quesada para

plantear sus modelos de análisis de la riqueza de las necrópolis (Quesada 1989 a; 1994 a; 1998), sobre los que enseguida volveré.

En todo caso, es de reseñarse que, aunque la Arqueología de la Muerte continúa siendo empleada como matriz metodológica de manera más o menos explícita hoy día por algunos autores (*cf.*, por ejemplo, Nikolova 2012), desde comienzos de los años ochenta ha recibido duras críticas. Así, se ha señalado que la visión que estos modelos proponen de la relación entre el registro funerario y la realidad social es demasiado simplificadora, basada en una idea funcionalista de la sociedad que excluye de los comportamientos rituales toda influencia del universo de lo simbólico y toda iniciativa personal. Frente a ello, los autores postprocesuales británicos reaccionaron subrayando la importancia del simbolismo en los cementerios y en los ajuares, «significativamente constituidos», y poniendo en duda la vinculación entre la organización de los cementerios y la estructura social de los vivos (Pader 1980; Hodder 1980), ya que, según ellos, la Arqueología de la Muerte había caído en la «falacia positivista», esto es, en palabras de A. Snodgrass (1990: 50-51), en la asunción infundada de que lo perceptible en el registro es un reflejo directo y explícito de todo lo que existió en el pasado.

Desde una postura menos radical pero igualmente crítica frente a los excesos mecanicistas de la Arqueología de la Muerte, ciertos autores italianos y franceses agrupados en torno a la figura de B. D'Agostino defienden la naturaleza metafórica de las relaciones entre los vivos y los muertos, unas relaciones que estarían mediadas por los discursos ideológicos que los primeros construirían y difundirían hacia los otros vivos, pero empleando a los muertos como significante del mensaje. Ello lleva a considerar que, efectivamente, en cierta forma los cementerios reflejan la estructura social de la comunidad que en ellos se entierra, pero se trata de una reflexión indirecta, mediatizada por el poder y sus necesidades (D'Agostino y Schnapp 1982; D'Agostino 1985). M. Cuozzo, brillante continuador de esta línea interpretativa, llega a proponer de hecho como método de trabajo una «semiótica de las necrópolis», considerando a estas como un texto al que el arqueólogo debe enfrentarse mediante una exégesis crítica pertinente (Cuozzo 2003: 28-31).

Como se verá por el tratamiento que a lo largo de este trabajo recibe el registro funerario, hago más buena parte de las críticas que la Arqueología de la Muerte ha recibido desde los posicionamientos postprocesuales, aunque considero, junto con la escuela francoitaliana aludida, que los conceptos y las herramientas de análisis de aquella no carecen de valor, siempre

y cuando se comprenda bien el alcance limitado de los resultados de este tipo de aproximaciones. Así, efectivamente pienso que los rituales funerarios, como cualquier otro tipo de acto ritual, encierran una doble lectura religiosa y social, y que por lo tanto para su análisis el concepto de «persona social» es enormemente valioso. Y ciertamente la heterogeneidad social puede llegar a reflejarse de alguna manera en el registro funerario, pero este reflejo no será nunca directo, sino siempre mediado por aspectos ideológicos, pues lo que se representa en cada tumba no es al «individuo real» sino, precisamente, a la «persona social», esto es, a la proyección negociada que del individuo sus sucesores presentan ante la comunidad y que la comunidad acepta. Por consiguiente, la estructura de una necrópolis en un momento dado responderá a la «sociedad ideal» tal y como se pretende dibujar en el imaginario colectivo impulsado desde los grupos sociales que se están enterrando en dicho momento, y consecuentemente no cesará de variar a medida que las expectativas de dichos grupos cambien.

Por ello, no renunciaré, sino más bien al contrario, al empleo de determinados índices analíticos desarrollados desde los postulados de la Arqueología de la Muerte para el recuento de la riqueza amortizada en cada sepultura, y consiguientemente para aproximarnos a la variabilidad que en cuanto a riqueza amortizada muestra cada cementerio (Ruiz Zapatero y Chapa 1990: 367). Concretamente, emplearé recurrentemente los dos índices testados por F. Quesada (1989 a) para la necrópolis ibérica de Cabecico del Tesoro y propuestos para el estudio de las otras áreas funerarias (Quesada 1994 a; 1998): el recuento simple de los objetos documentados en cada necrópolis, y un recuento ponderado de la riqueza de cada ajuar asignando un valor a cada tipo de objeto según una serie de criterios relativamente empíricos: la cantidad y asequibilidad de la materia prima, el carácter local o importado del objeto, la dificultad técnica de su manufactura, y la frecuencia con la que aparece en las necrópolis ibéricas. En relación con este segundo índice, el de riqueza ponderada, emplearé para cada tipo de objeto los valores propuestos por F. Quesada, al tenerlos por metodológicamente adecuados, y al constatar que la variabilidad de riqueza resultante en cada necrópolis al aplicar este índice con estos valores resulta sustancialmente análoga a la variabilidad de riqueza obtenida al aplicar el mero recuento del número de objetos. Tan solo se introducen algunas pequeñas modificaciones, tales como la simplificación del valor de todos los metales preciosos, o la consideración como un único objeto de los conjuntos de astrágalos y cuentas de piedra o hueso.

<i>Tipo de ítem</i>	<i>Valor</i>
Armas complejas (falcata, escudo, casco, greba)	4
Metales preciosos	4
Cerámica importada	3,5
Vasos plásticos	3
Objetos de bronce, plomo y hierro	2,5
Armas simples (armas de asta, cuchillos, flechas)	2,5
Cerámica ibérica	1,5
Objetos no metálicos (considerando los conjuntos de astrágalos y de cuentas no importadas como 1 objeto)	1

TABLA 1.1. Valores para los recuentos de riqueza ponderada de los ajuares funerarios.

1.3.3. ALGUNAS BREVES NOTAS DESDE LA ARQUEOLOGÍA DEL PAISAJE

Según T.K. Earle, una de las herramientas más efectivas para la construcción del poder es el Paisaje. Cuando una elite dirigente materializa sus discursos ideológicos a través del paisaje, esto es, cuando resemantiza un paisaje dotándolo de nuevos significados acordes con sus propios intereses políticos, confiere a estos discursos una escala (pues el paisaje es experimentado por el conjunto de la comunidad), una cotidianeidad (pues el paisaje es percibido a través de la experiencia diaria) y una permanencia (pues el paisaje pasa por ser impercedero) (Earle 2001: 107). No otros objetivos son los que se persiguen, por ejemplo, cuando se erige una estatua en una plaza o un monolito en un cruce de caminos, o cuando se difunde el rumor de la presencia de brujas en una montaña determinada o el mito de la gesta de un héroe en el cerro visible en el horizonte. Cuando un discurso ideológico se integra en el Paisaje y comienza a ser percibido como parte de este por la comunidad, queda *naturalizado*, esto es, deja de ser discutido o incluso considerado, pues se concibe como eterno, lógico y, de alguna manera, necesario (Cardete 2005: 2).

No hablo aquí, no obstante, de un *paisaje* en tanto que espacio en el que las distintas comunidades habitan y explotan los recursos a su alcance, analizado desde un punto de vista funcionalista-economicista, ni tampoco de un *paisaje* en tanto que territorio político gestionado desde un núcleo de poder. Con el término «Paisaje», me refiero a un constructo social dependiente de los procesos cognitivos de percepción y (re) conocimiento de su entorno por parte de una comunidad y de cada uno de sus miembros (Children y Nash 1997: 1; Nash y Children 2008: 4), a una red de significados por la que el indivi-

duo y la sociedad perciben, construyen y *viven* su entorno (Tilley 1994: 34; Cardete 2010: 23). Es la sociedad la que crea el Paisaje al percibirlo, imaginarlo y pensarlo, al tiempo que el Paisaje conforma la sociedad al convertirse en uno de los ejes fundantes de su cosmología y su experiencia vital, o, dicho de otro modo, en soporte de su racionalidad (Parceró, Criado y Santos 1998: 159; Cardete 2005: 5; Grau 2010: 103).

Debe establecerse una distinción nítida, por tanto, entre lo que generalmente denominamos «paisaje», referido al entorno «real» que nos rodea, y el Paisaje al que me estoy refiriendo, esto es, la construcción mental que el individuo y la sociedad generan de dicho entorno, que compone su cosmología y que mediatiza sus normas de convivencia y su cotidianeidad¹. En tanto que constructo social, hablo de un Paisaje en continua transformación, que se crea y recrea constantemente en el imaginario colectivo para adaptarse a las necesidades experimentadas en cada momento, a pesar de que suela exhibir ese aspecto atemporal, de «cápsula del tiempo», que solemos atribuirle inconscientemente a los paisajes (Keller 1997). Y a diferencia de la noción que solemos emplear de «paisaje», el nuestro será un Paisaje cultural (Ickerodt 2006), que trata en un mismo plano los elementos «naturales» (si es que tales pudieran existir) y los construidos, incorporando a unos y a otros en la red de significados interconectados que se establecen en el imaginario (y en la percepción) de una comunidad.

La noción de Paisaje así definida supone importantes implicaciones para la arqueología, tanto en lo que se refiere a su objeto de estudio como a su método de aproximación. Al fin y al cabo, si la concepción del espacio en el que habita una comunidad es un constructo histórico que puede ser instrumentalizado con fines políticos, podremos analizar determinados fenómenos que hasta ahora entendíamos como «naturales» o como «medioambientalmente determinados» en esta clave fundamentalmente ideológica; la ubicación de ciertas necrópolis, la monumentalización de determinados santuarios extraurbanos

¹ Johnson 2007: 3-4; Meier 2006: 11; Dobrez 2009: 5. De hecho, L. Dobrez establece aquí una tercera categoría, el «espacio imaginado», que distingue del «espacio percibido» en razón de si se produce una percepción inmediata del paisaje o únicamente una rememoración del mismo, en tanto que Th. Meier habla también de la «naturaleza» (Meier 2006: 19-23), en tanto que categoría analítica referida a un espacio que no ha sido objeto de ningún impacto humano, y que por lo tanto solo puede ser imaginado o desconocido por el ser humano, pues en tanto que objeto de la experiencia del individuo todo paisaje es cultural. No insistiré sin embargo en ninguno de estos dos conceptos, puesto que, en tanto que aspectos «imaginados» del paisaje, su distancia respecto del Paisaje simbólicamente construido del que hablo es apenas una cuestión de matiz, y no será explotada en las páginas que siguen.