

*En la Prehistoria  
no vivieron  
“individuos”.*

*Sobre los  
problemas de  
aplicación de la  
Teoría de la  
Acción a las  
sociedades  
prehistóricas.*

ALMUDENA HERNANDO

DPTO. DE PREHISTORIA, FAC. GEOGRAFÍA E HISTORIA,  
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE, 28040-MADRID.  
HERNANDO@GHIS.UCM.ES

### Introducción

**L**a progresiva multiplicación de posiciones sociales en la modernidad y la postmodernidad va haciendo que tengamos trayectorias de vida cada vez más particularizadas y que nos veamos obligados a relacionarnos en una red cada vez más diversificada de personas con funciones distintas para poder sobrevivir. Es decir, por un lado, nuestras vidas son cada vez más distintas de las del resto del grupo social; y, por otra, cada vez conocemos personalmente menos a las personas con las que nos relacionamos cotidianamente, aunque a cambio, cada

vez nos relacionamos con un número mayor de ellas. Ello significa que el aumento de la complejidad socio-económica se acompaña de una progresiva diversificación de la implicación emocional con los distintos miembros del grupo social, lo que exige aprender a calcular el alcance que queremos dar a nuestras emociones en cada relación particular (Elías, 1990 a y b; 1993). Esto es, complejidad socio-económica y represión emocional son dos caras de una misma realidad cultural, observada la primera desde la perspectiva social y

la segunda desde la personal. La identidad de la postmodernidad está definida, entonces, por un progresivo individualismo y una creciente consciencia de la existencia de un núcleo interior de emociones no expresadas casi en ninguna de esas relaciones, que valoramos como ese “yo”, en el que hacemos residir la base de lo que realmente somos. Al mismo tiempo, esta “interiorización” de las emociones, este cálculo del alcance de la implicación emocional que deseamos sostener en cada momento, significa que la relación con el mundo va despojándose progresivamente de emoción, o, lo que es lo mismo, que va racionalizándose, estableciéndose a través de representaciones abstractas -como la ciencia- que interponen una instancia de mediación entre el mundo y nosotros. Por eso, la escritura, base de las representaciones abstractas del mundo, constituye un instrumento imprescindible de la racionalización y de la individualidad. La relación con el mundo es cada vez más reflexiva: desde nuestra subjetividad, objetivamos y analizamos cualquier aspecto de este mundo tan complejo que nos está tocando vivir. Y ello incluye, también, como no podía ser menos, el propio mundo de nuestra subjetividad (Giddens, 1997). Necesitamos comprender racionalmente lo que somos, cómo nos relacionamos, cómo nos definimos, ya que nuestra forma de encontrar orientación y equilibrio pasa por “pensar” el mundo, y no sólo por sentirlo. No nos basta con ser, con relacionarnos y con vivir, sino que necesitamos reflexionar sobre todo ello. Es esto lo que ocasiona la ansiedad inseparable de la individualidad, la duda constante, la capacidad de introducir nuevos conceptos que nos permitan representar más ajustadamente la realidad y por tanto, sentir que la controlamos un poco más porque la entendemos mejor. Y este mecanismo de constante interrogación y de reflexividad es el que estamos aplicando también al análisis de la Identidad.

Desde hace unos cuantos años, las Ciencias Sociales se empezaron a llenar de reflexiones sobre la Identidad

## *El aumento de la complejidad socio-económica se acompaña de una progresiva diversificación de la implicación emocional con los distintos miembros del grupo social, lo que exige aprender a calcular el alcance que queremos dar a nuestras emociones en cada relación particular*

(Schweder, 1991; Stigler *et al.*, 1990; Erchark, 1992; Giddens 1997; Jenkins 1996; Oliveira Jorge *et al.*, (coord.), 2002; Hernando, 2002, etc.), porque a medida que la individualización avanzaba, y el consecuente aislamiento personal y desconexión emocional sobrepasaban un cierto límite, se iba haciendo necesario reflexionar sobre quiénes somos como parte inseparable de ser. Lógicamente, las primeras manifestaciones de este interés surgieron, como bien apuntara Antonio Valera en el artículo que introduce este volumen, en el mundo anglosajón, ya que es aquí donde primero se manifestó la fragmentación postmoderna e individualista. El protagonismo del individuo en la sociedad postmoderna, el carácter reflexivo de su identidad y la relación racional con el mundo que le es inherente, generaron, en las Ciencias Sociales y particularmente en Arqueología, la conocida como Teoría de la Acción (o de la Agencia), que pretendía reivindicar el papel activo del individuo en la Historia. Como ha sido ya explicado en otras ocasiones, estas posiciones “não chamam propriamente a atenção para o indivíduo”, sino “para o papel do homem, ou melhor, da vontade, da acção humana, tentando contrariar uma perspectiva que era demasiadamente funcionalista e mecanicista que era a perspectiva da Nova

Arqueologia, em que tudo se explicava ou por uma pressão demográfica, ou por uma escassez de alimentos, ou por alterações climáticas... E agora a arqueologia contextualista vem dizer que não, que entre aquilo que são agentes exteriores há a intervenção da acção humana” (Alarcão en Oliveira Jorge *et al.* (coord.), 2002: 89; cfr. también Valera, en este volumen).

Aunque coincido completamente con esta necesidad de revisar la pasividad en que la Nueva Arqueología y la escuela procesual colocan al ser humano en su relación con la Historia, creo, sin embargo, que la Teoría de la Acción no tiene en cuenta toda una serie de consideraciones que son imprescindibles a la hora de juzgar las variaciones de la participación humana en su propia transformación cultural. Y, a mi juicio, esto constituye un problema de gran alcance, que invalida la aplicación de la Teoría de la Acción al estudio de las sociedades prehistóricas. El problema más importante que reviste la Teoría de la Acción es que parece considerar que la “acción humana”, la “intencionalidad” o la “voluntad” son conceptos que no están sujetos a una modelación cultural, sino que son universales para todos los seres humanos. Es decir, su planteamiento parece asumir que no existen variaciones en la intencionalidad de las acciones de los distintos grupos humanos, o en la instancia, desde la que parte esa intencionalidad o esa voluntad. El resultado es que convierten en protagonista de la Prehistoria a gente que tenía la misma voluntad o intencionalidad en sus acciones que la gente de la modernidad, es decir, a “individuos” modernos, lo cual impide un acercamiento mínimamente realista a las sociedades del pasado.

### **La Prehistoria como disciplina y la Prehistoria como etapa histórica.**

**P**ara analizar la pertinencia de la aplicación de la Teoría de la Acción a la Prehistoria es necesario comprender que la Prehistoria tiene dos

## *La relación con el mundo es cada vez más reflexiva: desde nuestra subjetividad, objetivamos y analizamos cualquier aspecto de este mundo tan complejo que nos está tocando vivir. Y ello incluye, también, como no podía ser menos, el propio mundo de nuestra subjetividad*

objetivos, uno implícito y a veces inconsciente, y otro explícito y consciente. Creo que el problema de la Teoría de la Acción es que, aunque a veces reconozca teóricamente esa diferencia, no lo hace, sin embargo, en la práctica, lo que le lleva a cierta confusión de métodos, planteamientos y resultados.

1.º) Por un lado, la Prehistoria es una disciplina de estudio surgida en la modernidad, que tiene como objetivo implícito y esencial contribuir a la construcción de la identidad moderna, integrar el cuerpo de conocimientos científicos a través de los cuales nos encontramos orientados en el mundo, sabiendo quiénes somos y cómo es el mundo que nos rodea. La Prehistoria es uno de los principales instrumentos de legitimación del presente moderno.

2.º) Por otro lado, la Prehistoria es el nombre que damos a una etapa histórica, la más antigua dentro de nuestra trayectoria cultural, habitada y protagonizada por gente que pertenecía a culturas orales y que, por tanto, tenía mecanismos de identidad y de legitimación del presente distintos a los de la modernidad.

Por tanto, la Prehistoria tiene en realidad un doble objetivo: por un lado, construir

la identidad del arqueólogo que la estudia y, por otro, construir la identidad de los grupos que la habitaron. Creo que el principal error de la Teoría de la Acción viene dado por la ausencia de delimitación entre ambas esferas.

1.º) Por un lado, debemos tener presente que la Prehistoria nació en el siglo XIX como parte fundante de ese nuevo modo de entender el mundo que se materializó definitivamente en la modernidad, y que se basaba en dos categorías interdependientes: la razón universal como modo de conocimiento y relación con el mundo y el sujeto individualizado como instancia última de identidad personal (Giddens, 1987; Hernando, 2002). Durante la trayectoria histórica del mundo occidental, a medida que la división de funciones y especialización del trabajo aumentaba, los miembros del grupo social iban realizando actividades progresivamente diferentes entre sí, por lo que iban sintiéndose cada vez más diferentes e “individualizados” (Weintraub, 1983; Elías, 1993). Esa misma especialización y división del trabajo implicaba un creciente desarrollo tecnológico y, por tanto, un aumento de la capacidad de controlar o, al menos, de prever los fenómenos de la naturaleza, por lo que el cambio comenzaba a dejar de ser valorado como riesgo y comenzaba a percibirse positivamente, en tanto que aumentaba el bienestar material y la sensación de poder sobre el mundo. Cuanto más cambio se hubiera experimentado ya en la trayectoria pasada, más sensación se tendría de que se podría controlar cualquier situación futura, por más diferente que fuera de la del presente, y, además, más seguridad existiría sobre las ventajas de la transformación.

Todo ello no hubiera podido producirse sin la introducción de un revolucionario instrumento que transforma completamente la relación con el mundo: la escritura. La escritura constituye un modo de representación del mundo que utiliza signos abstractos, inventados por la mente humana (Olson, 1994; Ong, 1996). En el

*El protagonismo del individuo en la sociedad postmoderna, el carácter reflexivo de su identidad y la relación racional con el mundo que le es inherente, generaron, en las Ciencias Sociales y particularmente en Arqueología, la conocida como Teoría de la Acción (o de la Agencia), que pretendía reivindicar el papel activo del individuo en la Historia.*

momento en que una parte de la realidad puede representarse a través de la escritura o de sus derivaciones (fórmulas matemáticas, físicas o químicas, hipótesis, clasificaciones, taxonomías...) significa que está siendo objetivada, descifrada, traducido su comportamiento a una mecánica causal que comprendemos y que, por tanto, creemos poder controlar. Es decir, “individualización”, “escritura” o la “ciencia” a que da lugar- y “cambio” constituyen tres conceptos que van de la mano en la transformación de las identidades en nuestro proceso histórico. Pero aún queda un factor esencial, que nos afecta fundamentalmente a quienes nos dedicamos a la Historia/Prehistoria: el tiempo.

A medida que los miembros del grupo social iban individualizándose y, por tanto, generalizando los cambios – vía el desarrollo tecnológico y el uso de la escritura–, el tiempo iba tomando más relevancia como parámetro de orden de una realidad cada vez más variada y menos recurrente. En los grupos con

escasa diferenciación de funciones y actividades, donde no hay escritura ni desarrollo tecnológico, el tiempo ordena siempre actividades poco variadas y repetitivas, lo que hace que se perciba como una trayectoria cíclica y recurrente que marca secuencias de hechos que vuelven a repetirse una y otra vez -la caza y recolección estacional, el cultivo y su cosecha... Pero, a medida que la complejidad socio-económica avanza, el tiempo se va perfilando como una trayectoria lineal, donde los sucesos del presente son distintos del pasado, porque el cambio va formando parte consustancial de la vida (Gell, 1996; Elías 1992). Por eso, en los grupos de escasa complejidad socio-económica, la seguridad en el presente viene dada por el intento de perpetuar esa sensación de que nada importante para la cultura está cambiando, de que las circunstancias en las que siempre se ha vivido se mantienen sin modificación, lo que se percibe como la mejor garantía de supervivencia futura; y esto se consigue legitimando el presente a través de los mitos, a través de la convicción de que la forma en que se vive les fue enseñada por esa instancia sagrada que les eligió a ellos para transmitirles el verdadero orden del mundo y la estrategia de vida que les permitiría sobrevivir siempre. De hecho, un grupo que vive en el mito siempre se considera el pueblo “elegido” y se autodenomina con términos que significan invariablemente algo como “los seres humanos verdaderos” o “los únicos hombres” (Eliade, 1968; Viveiros de Castro, 1996). El mito es un tipo de legitimación del presente donde el cambio no tiene cabida y donde el tiempo no ordena pasados distintos, sino recreaciones de un pasado único, esencial, sagrado. El presente tendrá más valor cuanto más fielmente reproduzca sus características.

A medida que la complejidad socioeconómica aumenta, este modo de legitimación se transforma, para dar consistencia a ese nuevo orden social que, poco a poco, va incluyendo el cambio como algo consustancial a la cultura. El tiempo va ordenando sucesos cada vez más cambiantes, de forma que, a partir de cierto grado de

*Creo, sin embargo, que la Teoría de la Acción no tiene en cuenta toda una serie de consideraciones que son imprescindibles a la hora de juzgar las variaciones de la participación humana en su propia transformación cultural. Y, a mi juicio, esto constituye un problema de gran alcance, que invalida la aplicación de la Teoría de la Acción al estudio de las sociedades prehistóricas*

complejidad, el presente comienza a legitimarse a través de la convicción de que el cambio produce más garantía de supervivencia que el estatismo de la tradición; que la transformación de las condiciones de vida está generando bienestar, control del mundo, del propio destino. La transformación definitiva de un modo de legitimación del presente por otro se produjo en la modernidad, cuando la complejidad socio-económica era ya tan elevada que el cambio formaba parte sustancial de la manera de entender el mundo. Por eso, la Prehistoria apareció sustituyendo al mito bíblico como forma de legitimación de un presente que ahora se pretendía resultado de la transformación y del cambio. De ahí que su primer cometido fuera demostrar que el cambio se había producido, que el mundo occidental era resultado de una trayectoria de cambios y etapas diferentes (Hernando, 1999). Pero, como parte esencial del mecanismo de seguridad, orientación y legitimación que representaba, necesitaba asumir que el presente es mejor que el pasado, que el ser humano sabe conducir su destino a

un lugar que siempre mejora el anterior, que el presente es siempre el punto de llegada y superación de la trayectoria recorrida. Esto es lo que representa la idea de “progreso”, que apareció imprescindiblemente asociada al cambio de paradigma del mito por la ciencia en la legitimación del presente. La visión de un presente resultado del cambio sólo nos ofrecería la misma seguridad que antes ofrecía el mito a costa de identificar ese presente con la mejor de las situaciones conocidas, y de ahí que sea tan difícil de erradicar esta convicción y tratar a los demás protagonistas de la historia – de otros tiempos, o de otros espacios – como iguales a nosotros.

Pero, así como nos es fácil analizar y reconocer que el mito es siempre una proyección del presente, ideada para dar seguridad a quienes lo utilizan como modo de legitimación, nos resulta muy difícil reconocer lo mismo en el caso de la Prehistoria, ya que se trata de *nuestro propio modo de legitimación*. Si fuéramos conscientes de que la Prehistoria parte de la misma necesidad y tiene el mismo objetivo final que el mito, perdería gran parte de su función. Por eso, nos resulta tan difícil contemplar a los habitantes de la Prehistoria en sus propios términos, independientes de nosotros. Y eso es lo que sucede con la Teoría de la Acción, que hace protagonistas de la Prehistoria a gente igual que nosotros, sólo que en etapas tecnológicas y materiales menos avanzadas, lo que establece siempre una comparación que nos favorece, que nos coloca en el punto de llegada, ya que todos los demás se presentan como algo más incompleto, en proceso de desarrollo, en camino a esa situación que sólo nosotros estamos consiguiendo vivir en su plenitud. Es decir, al considerar que las personas de la Prehistoria fueron como nosotros, lejos de establecer una comparación en términos de igualdad, se imposibilita completamente la percepción de las culturas que protagonizaron como algo tan completo, sofisticado, elaborado, coherente y sutil como la que protagonizamos nosotros. La Teoría de la Acción establece

al “individuo” de la modernidad como protagonista de toda la Historia, lo que no deja de ser una forma más del reaccionario, etnocéntrico y colonialista pensamiento ilustrado, porque los demás siempre aparecen como incompletos. Sólo aceptando que el pasado no estuvo habitado por nosotros, sino por gente que era distinta de nosotros, podremos avanzar en nuestros estudios, y conceder algún rango de credibilidad a las reconstrucciones que hacemos de un pasado que sólo nos pertenece en cuanto antecedente, y no en cuanto escalón inferior que es necesario escalar para alcanzar nuestra elevada y privilegiada posición actual. Para ello, hay que entender a sus protagonistas como iguales, en categoría, en coherencia frente el mundo, en sofisticación cognitiva y en elaboración perceptiva del mundo en el que vivían. Y ello significa que hay que aceptar su diferencia, que hay que entenderlos como personas que no eran los individuos de la modernidad.

2.º) La Prehistoria como marco histórico. Como vamos viendo, uno de los principales problemas de la Teoría de la Acción es que, aunque lucha contra el positivismo en la elaboración del conocimiento del mundo exterior al sujeto, lo incorpora sin crítica ni consciencia, sin embargo, en el del mundo interior del sujeto. Es decir, sus defensores no asumen -o al menos, no lo hacen en la práctica, aunque lo hagan teóricamente (Shanks y Tilley, 1987; Shanks, 1992; Thomas, 2000 a y 2000 b)- que a distintas construcciones sociales corresponden distintos modos de subjetividad y que, por lo tanto, no es posible intentar analizar el pasado tratando de conocer las razones y las intenciones que movieron a los seres humanos estudiados, como si éstas correspondieran al mismo orden que las nuestras. De ahí se deriva su equivocado intento de proyectar al pasado las experiencias perceptivas y sensoriales que actualmente provoca en el investigador la contemplación de cualquier fenómeno u objeto arqueológico, en la suposición de que, de esa manera, podremos aproximarnos al modo en que la gente del pasado

experimentó el mundo a través del cuerpo y los sentidos. El problema es que lo único que se conseguirá concluir con ello, con un cierto grado de certidumbre, serán, en todo caso, resultados de un bajísimo nivel de interés cultural, semejante al nivel alcanzado por las denominadas “leyes de Micky Mouse” de la primera y más rígida Nueva Arqueología, sólo que aplicada, en este caso, a la subjetividad humana. Porque cualquier sensación que pase del más elemental estado físico – como que las cosas frías producen frío y las calientes pueden quemar – implica la participación de emociones y las emociones se modelan culturalmente.

Aunque todos los seres humanos tenemos las mismas emociones y las mismas capacidades, no todos los seres humanos hemos razonado sobre lo mismo (Olson, 1994) y hemos modelado igual las emociones, sino que unas veces hemos reprimido más unas que otras, o hemos canalizado de distinto modo las mismas; en unas ocasiones hemos dirigido la agresividad contra los miembros de nuestro propio grupo y en otras contra los grupos ajenos al nuestro; en unas culturas se encuentra más riesgo en la naturaleza no-humana que en la humana y en otras se teme más a los miembros de la propia sociedad que a los fenómenos de la naturaleza, a los que se cree conocer y controlar. Los seres humanos sienten angustia ante temores diferentes, que pueden ser externos o internos, y pueden relacionarse directamente, emocionalmente, con los elementos de la naturaleza, o indirectamente, racionalmente, con ellos, a través de sus representaciones (fórmulas matemáticas o físicas, hipótesis científicas, clasificaciones biológicas, ecuaciones lógicas del tipo que sean). Por eso, creo que la Teoría de la Acción no es aplicable al pasado prehistórico sin antes desarrollar un análisis mucho más profundo sobre el concepto de sujeto y de subjetividad, sobre el de individuo e individualidad, ya que, dependiendo de la modelación que caracterice a cada grupo humano en cada momento, *las intenciones de sus miembros varían y las razones esgrimidas para dar*

*Por tanto, la Prehistoria tiene en realidad un doble objetivo: por un lado, construir la identidad del arqueólogo que la estudia y, por otro, construir la identidad de los grupos que la habitaron*

*cuenta de sus acciones también. Si ese análisis se lleva a cabo, la primera y más básica de las conclusiones es que la individualidad es una forma de identidad y subjetividad particular, que de ninguna forma puede generalizarse al pasado prehistórico. Así, pues, resulta impropio proyectar las razones y las emociones que a nosotros, individuos modernos o postmodernos, nos parecen elementales y “lógicas” a unas personas que vivieron en un mundo que, según debe admitir cualquier antipositivista, era comprendido y por tanto construido, de otra manera.*

Creo que el error principal de la Teoría de la Acción reside en considerar que la alternativa a la subordinación del individuo al todo social, defendida por Durkheim y su escuela (cfr. Valera, en este mismo volumen), es la subordinación del todo social al individuo, o lo que es lo mismo, la convicción de que es la intención consciente del individuo (su conciencia y racionalidad) el principal vector en la constitución de su comportamiento social. El error de ambas interpretaciones es considerar que “individuo” y “sociedad” son dos entidades que pueden entenderse como realidades independientes entre sí y que, por tanto, pueden determinarse en un sentido u otro. N. Elías (1990 a y b) se esforzó por poner de manifiesto que conceptos como “sociedad”, “economía” o “ideología” son sólo abstracciones que sirven para hacer referencia a tipos distintos de relaciones que un conjunto de personas sostiene. Ahora bien, la

relación no es algo que se impone a la persona, algo externo a ella, sino una particular expresión de la forma en que están modeladas sus funciones psíquicas, que le permiten desarrollar un vínculo social determinado. De hecho, hasta el propio Karl Marx pensaba que “la esencia humana no es una abstracción inherente en cada individuo singular. En su realidad, es el conjunto de relaciones sociales” (“Sexta tesis sobre Feuerbach”, en Soper, 1979, cit. en Jónasdóttir, 1993: 310, nota 15). Porque, en efecto, “somos” las relaciones que sostenemos, ya que la relación es sólo la evidencia de un determinado vínculo que se puede sostener en función de una determinada modelación de las capacidades y emociones de las personas de un grupo social.

Como decía, todos los seres humanos tenemos el mismo tipo de capacidades y emociones, pero cada cultura es la expresión de una modelación particular de todas ellas. Esta modelación va tomando forma desde nuestro nacimiento, cuando, a través de la identificación que hacemos en primera instancia con nuestros progenitores, pero en general con todo el grupo, incorporamos una cierta manera de entender el mundo y nuestra relación con él en el proceso que denominamos “identidad”, que antes que nada es “identidad social” (Jenkins, 1996; Mota Cardoso, en Oliveira Jorge *et al.* (coord.), 2002: 22). Esto es, las capacidades cognitivas y afectivas que son similares para todo ser humano se modelan de formas distintas, adquieren distintas intensidades o represiones, dependiendo de la idea del mundo y de nosotros mismos que asumamos mediante esa identificación, lo que hace que podamos establecer relaciones de distinto tipo y, en consecuencia, que formemos sociedades con rasgos diferentes. Esto explica que el carácter de las instituciones o las formas económicas o legislativas de una determinada sociedad no existan como entidades autónomas a las que poder atribuir el estado de una sociedad o la determinación de sus miembros, sino que son la expresión visible y analizable de las

relaciones establecidas por éstos. A medida que ellos van produciendo cambios en la sociedad en la que viven, la idea del mundo que transmitirán a sus descendientes irá variando, incluyendo el hecho de que los descendientes contemplarán el cambio como algo que ya va formando más parte del mundo que heredan y en el que viven, con lo que lo irán potenciando a su vez. Es decir, la sociedad no existe como algo autónomo, que pueda imponerse a los sujetos que la protagonizan, sino que ella misma no es sino el conjunto de relaciones que estos sujetos sostienen, generándose una relación de doble vínculo, que P. Bourdieu (1977) intentó expresar a través del concepto de “habitus” y N. Elías (1990 b: 71) a través del de “enlace doble”. La evidencia de que en la Prehistoria existieron sociedades distintas de la nuestra es la expresión de que sus habitantes sostenían relaciones diferentes a las que nosotros sostenemos actualmente, lo que indica, a su vez, que sus emociones y capacidades cognitivas, siendo las mismas, estaban modeladas de otra manera que las nuestras. Así, pues, constituye un error proyectar a las sociedades de la Prehistoria la intencionalidad que ahora nos parece lógica a nosotros para la realización de una determinada acción, pues ésta fue realizada por gente con una modelación distinta de sus afectos y capacidades. El individualismo metodológico no tiene en cuenta este problema, ya que, al extrapolar a la Prehistoria nuestros propios rasgos de identidad, asume que toda sociedad ha sido una “sociedad de individuos”, lo cual constituye un grave error de partida.

Aunque la individualidad se ha pretendido una forma de identidad universal, en algunos estudios recientes (Sökefeld 1999), es una forma particular de identidad que define sólo a aquellas personas que ocupan posiciones diferenciadas y especializadas dentro de un grupo social (Weintraub, 1983). De hecho, la individualidad es una forma de identidad que, hasta la modernidad, sólo han encarnado los hombres -salvo valientes y solitarias excepciones femeninas-, porque eran ellos los que desarrollaban funciones sociales

que, a diferencia de las de las mujeres, iban adquiriendo un grado progresivo de especialización en sus trabajos y funciones sociales. Como tantas veces se ha repetido, el concepto de “individuo” no se empezó a aplicar a las personas, hasta el siglo XVII (Elías, 1990 a: 185; Weintraub, 1993: 49; Mauss, 1991; Oliveira Jorge, en Oliveira Jorge *et al.* (coord.) 2002: 106; Alarcao en Oliveira Jorge *et al.* (coord.), 2002: 90). Hasta entonces, un “individuo” era sólo la unidad de una especie, algo “individual”, un elemento de un grupo de elementos de su mismo tipo. En latín clásico no existía el término “individuum”, y aunque existía el de “persona”, presentaba un grado bajo de generalización (Elías, 1990 a: 184), significando algo así como “máscara”, “papel representado en una obra teatral” (Weintraub, 1993: 49) y refiriéndose sólo a una categoría de derecho -junto a las *res* y las *actiones*- (Mauss, 1991: 323). Todavía en el latín medieval, las palabras *individualis* o *individuus* se utilizaban para hacer referencia a algo indivisible, inseparable, de un conjunto de cosas. Se aludía a la especificidad de cada caso particular de una especie, advertida por los escolásticos (Elías, 1990 a: 185-186). La percepción de uno mismo como entidad aislada de realidad se había desarrollado ya entre algunos sectores de la población, en las grandes civilizaciones clásicas, concretamente entre quienes utilizaban la escritura como instrumento de representación del mundo y hacían de la objetivación y reflexión sobre los fenómenos de la naturaleza su profesión, como es el caso de los filósofos griegos, o romanos, o los pensadores cristianos del tipo de San Agustín (s. IV) (cfr. Weintraub, 1993) o San Isidoro (s. VI). Ello permite entender que la reflexión en torno al tema de la individualidad pueda remontarse hasta Aristóteles, retomándose después en la filosofía de los siglos XII y XIII, momento histórico en el que, a través de la burguesía, comenzó a multiplicarse la división de funciones del grupo social y la consecuente individualización. En efecto, desde el punto de vista de las instituciones y el derecho, parece poder

*Es decir,  
"individualización",  
"escritura" -o la "ciencia"  
a que da lugar- y "cambio"  
constituyen tres conceptos  
que van de la mano en la  
transformación de las  
identidades en nuestro  
proceso histórico*

situarse el germen del desarrollo constitucional y de la emergencia del individuo en el paso del siglo XII al XII, pero sólo a partir del Renacimiento empieza a aplicarse el concepto de “individuo” a las personas (Weintraub, 1993: 166). Esto se debe a que sólo entonces una mayoría amplia del grupo social estaba desarrollando un tipo de relación con el mundo que les llevaba a percibirse como entidades diferentes entre sí, con un núcleo de identidad alojado en su interior y no en el grupo social -familiar, clánico, estamental... al que pertenecían.

Cualquier análisis sobre el concepto de persona en grupos de reducida complejidad socio-económica, como cazadores-recolectores u horticultores (por ej., Viveiros de Castro, 2002; Leenhardt, 1997; Politis, 1996; Douglas, 1991), destaca que sus miembros no se conciben a sí mismos de forma independiente, a través de un “yo”, sino como el cruce de toda una red de relaciones cuya intersección define lo que son. Como decía Leenhardt (1997: 153-4), el canaco (o habitante de Nueva Caledonia), “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 sus 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”. Pero “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”...”.

Esto significa que la conciencia de que existe un “yo” interior, separado y distinto de todo el resto de la realidad, es menor cuanto menor es el nivel de complejidad socio-económica. En las sociedades con menor nivel de división de funciones y especialización del trabajo, las personas enfatizan el vínculo que les une a su grupo (básicamente a los de su mismo género dentro del grupo), a través de la similitud no sólo de comportamientos y actitudes, sino también de la propia apariencia personal. Si pensamos en cualquier grupo de cazadores-recolectores o de horticultores, recordaremos que siempre utilizan algún elemento de vestimenta o adorno personal para distinguirse como grupo: pinturas corporales, adornos en la nariz, labios, orejas, etc. La identidad de cada cual no está puesta en lo que le diferencia de los demás, sino en lo que le asemeja a los hombres o a las mujeres de su grupo. Y cada quien sabe quién es y se siente seguro frente al mundo porque es como son los de su propio grupo, porque es una parte de un conjunto mayor, aquel en el que reside el núcleo de su identidad.

De hecho, la propia transmisión del conocimiento en la cultura oral – pues la escritura sólo aparece a partir de cierto nivel de complejidad socio-económica – refuerza siempre esa identidad que se puede llamar “relacional” (Hernando, 2002), por oposición a la individualizada. Como bien explicara W. Ong (1996), todo el mecanismo de transmisión de conocimiento – y, en consecuencia, el tipo de conocimiento que se transmite –

*Por eso, la Prehistoria apareció sustituyendo al mito bíblico como forma de legitimación de un presente que ahora se pretendía resultado de la transformación y del cambio.*

cambia entre una cultura oral y una cultura con escritura. El conocimiento en la cultura oral es siempre repetitivo y se transmite a través de la relación personal, de la comunicación con los demás, y mediante el sonido – que envuelve a quienes lo reciben –, reforzando siempre la resistencia al cambio y el vínculo con el grupo. Por el contrario, en la cultura escrita, el conocimiento cambia, porque queda registrado y aunque se olvide se puede recuperar; se transmite a través de la soledad, leyendo y escribiendo; utiliza como sentido la vista, que aísla al receptor y no el oído, pues exige leer; necesita instrumentos y por tanto desarrollo tecnológico y por tanto, un cierto grado de complejidad socio-económica (Ong, 1996). Esto es: mientras que la escritura permite la individualización, el conocimiento oral refuerza siempre la identidad relacional, el vínculo con el grupo, la identidad basada en la semejanza y no en la diferencia con los demás miembros del grupo, la resistencia al cambio y el mito como modo de relación con el mundo y de legitimación del presente.

Como bien sabemos, las culturas de la Prehistoria son orales por definición, y se caracterizan por presentar un reducido nivel de complejidad socio-económica. La individualización no pudo formar parte de sus mecanismos de identidad.

### **Individualización y escritura.**

Es un hecho que la individualización se ha acompañado en la historia del uso de la lectura y la escritura. Han sido las personas que utilizaban esos instrumentos quienes han desarrollado los rasgos identitarios de la individualización, en formaciones sociales de distinto carácter, tanto en las culturas clásicas del Mediterráneo como en los grandes imperios del resto del mundo.

Ahora bien, como digo, todas las culturas de la Prehistoria eran orales, lo que tiene que corresponderse con la ausencia de individualización de las personas que componían sus sociedades. En la Península Ibérica, sólo en el Neolítico Final aparecen los primeros indicios de algún tipo de diferenciación interpersonal a través de la existencia de artesanos que tenían actividades distintas, al menos en parte, al resto de su grupo, y a través de la aparición de las primeras posiciones de poder. No cabe duda que semejantes rasgos dejan traslucir lo que debieron ser los primeros síntomas de un cambio identitario que tendría que ver, aunque fuera lejanamente, con la individualización, pero la ausencia de dedicación a tiempo completo de los artesanos y la perentoriedad de las posiciones de poder indican que las diferencias interpersonales debieron ser aún extremadamente reducidas. Los primeros campesinos de nuestra historia debieron vivir aún en un universo mítico, de naturaleza sagrada, donde la seguridad frente a un mundo dinámico y poderoso debía seguir viniendo dado por la confianza en haber sido el grupo “elegido” por alguna divinidad para hacerles depositarios del conocimiento del verdadero orden del mundo (Hernando, 2002). Es decir, su mecanismo de seguridad consistiría, como el de los canacos que veíamos más arriba, en sentirse iguales al grupo al que pertenecían, depositando en la relación que les vinculaba entre sí, y no en un inexistente “yo”, el núcleo de su identidad. Durante la Edad del Bronce y la Edad del Hierro, las posiciones sociales empezaron a variar entre los hombres – insisto en

*Al considerar que las personas de la Prehistoria fueron como nosotros, lejos de establecer una comparación en términos de igualdad, se imposibilita completamente la percepción de las culturas que protagonizaron como algo tan completo, sofisticado, elaborado, coherente y sutil como la que protagonizamos nosotros. La Teoría de la Acción establece al “individuo” de la modernidad como protagonista de toda la Historia, lo que no deja de ser una forma más del reaccionario, etnocéntrico y colonialista pensamiento ilustrado, porque los demás siempre aparecen como incompletos*

que la variación entre las mujeres no se ha producido, de manera abierta y sin trabas, hasta la modernidad (Hernando, 2000) – , por lo que debemos suponer que su modo de identidad sufrió cambios correlativos. Creo que la aparición del arte esquemático y de la escritura ibérica o

celtibérica, los calendarios celtas, etc. pueden representar ese inicio de la representación abstracta de la realidad, de la distancia emocional que implica y del consecuente proceso de individualización que emerge. Pero no hay aún investigaciones en este sentido, y en cualquier caso, ese modo de identidad no sería comparable de ninguna manera con el de los individuos de la modernidad. Por un lado, porque sólo unos cuantos hombres estarían diferenciándose del resto del grupo social – en sus posiciones sociales, en sus actividades y en su percepción de todo ello –, y, por otro, porque aún, en esos casos, el reducido nivel de complejidad socio-económica y de confianza en la iniciativa humana como fuente de seguridad, haría imposible sustituir los mecanismos identitarios basados en el mito y en la ausencia de cambio por los basados en la ciencia y el cambio, a través del tiempo.

Además, la racionalización del mundo que es consustancial a la identidad individualizada y constituye la base del control sobre los fenómenos de la naturaleza exige la capacidad de pensamiento abstracto para poder desarrollarse. Esto significa que sólo con la aparición de la escritura alfabética griega fue posible desarrollar un pensamiento sobre el mundo que consistía en “razonar sobre la razón” (cfr. Olson, 1994: 35), estableciendo con ello la distancia emocional entre el sujeto y el mundo, propio de la individualización. “Sabemos que la lógica formal fue creación de la cultura griega después de haber asimilado la tecnología de la escritura alfabética” (Ong, 1996: 57). Porque, en efecto, la escritura alfabética griega permitió “por primera vez una representación visual del ruido lingüístico que era a la vez económica y exhaustiva: una tabla de elementos atómicos” – las vocales y las consonantes – “que agrupándose en una variedad inagotable de combinaciones pueden representar con exactitud razonable cualquier ruido lingüístico efectivo” (Havelock, 1996: 92). De hecho, el pensamiento oral no tiene abstracción, sino que se transmite a través de la

*Por eso creo que la Teoría de la Acción no es aplicable al pasado prehistórico sin antes desarrollar un análisis mucho más profundo sobre el concepto de sujeto y de subjetividad, sobre el de individuo e individualidad, ya que dependiendo de la modelación que caracterice a cada grupo humano en cada momento, las intenciones de sus miembros varían y las razones esgrimidas para dar cuenta de sus acciones también.*

acción. Toda tradición se ha transmitido siempre a través de héroes míticos que encarnaban los valores o actitudes que se deseaba reproducir, pero estos valores no existían por sí mismos. Havelock (1996: 133) dice que “la Grecia oral no sabía qué era un objeto de pensamiento”, sino que sólo transmitía acciones encarnadas en personajes. Quizá eso se debiera a la necesidad de memorizar que implica el pensamiento oral, que obliga a narrativizar todos los enunciados que se quieran conservar (*Ibidem*: 139). Hesíodo fue el primero en inventar “el tema” (ej. la Justicia) como sujeto, pero aún en su época la justicia “se comporta” en lugar de “ser” (*Ibidem*: 140). Esto significa que sólo con el nuevo lenguaje podía desarrollarse la historia, la filosofía o la ciencia (*Ibidem*: 149). De hecho, los experimentos de Ong, con gente analfabeta (oral), semianalfabeta y letrada, demuestran que “sólo se requiere cierto grado de

conocimiento de la escritura para obrar una asombrosa diferencia en los procesos de pensamiento”, ya que en la cultura oral, el conocimiento que no es operacional no tiene sentido (Ong, 1996: 56). Es decir, no se piensa conforme a las categorías lógicas que caracterizan al pensamiento propio de la escritura alfabética, sino conforme a otro tipo de lógica, no abstracta, que siempre tiene en cuenta las circunstancias particulares del suceso concreto sobre el que se reflexiona (*Ibidem*: 56-7). Además, “la gente oral no tiene sentido de un nombre como una etiqueta, pues no tiene noción de un nombre como algo que pueda visualizarse” (*Ibidem*: 40). Por eso, “cuando el lenguaje se separó visualmente de la persona que lo hablaba, entonces también la persona, fuente del lenguaje, adquirió unos contornos más nítidos y nació el concepto de individualidad” (Havelock, 1996: 152).

#### **Conclusión.**

No se puede hablar de individualidad como si fuera una forma universal de identidad, generalizable a todo ser humano. La individualidad constituye un modo altamente especializado y particular de identidad que sólo se generaliza a la mayoría de los hombres del grupo social, a partir del siglo XVII, y a una proporción considerable de mujeres a partir del siglo XX, dentro del mundo occidental. Las nociones de intencionalidad de la acción y de agencia no son, por tanto, asépticas ni universales. Cuando la complejidad socio-económica es muy reducida, el ser humano identifica su intención con el deseo de permanencia que atribuye – en una obvia proyección de su propio deseo – a la instancia sagrada de la que cree depender su destino. Por eso, la intencionalidad de sus acciones no emerge de un deseo de cambio, de una iniciativa por progresar personalmente y de forma diferenciada de los demás, de una lógica como la nuestra, sino que funciona a través de mecanismos diferentes, que sirven para reforzar la pervivencia de lo conocido, la coherencia

*La evidencia de que en la Prehistoria existieron sociedades distintas de la nuestra es la expresión de que sus habitantes sostenían relaciones diferentes a las que nosotros sostenemos actualmente, lo que indica a su vez que sus emociones y capacidades cognitivas, siendo las mismas, estaban modeladas de otra manera que las nuestras.*

del grupo y la identidad relacional – y no la individualizada.

El ser humano se va convirtiendo en agente de cambio y transformación, que deposita la seguridad y la confianza de su supervivencia en su iniciativa y trabajo personal – y no en una instancia sagrada y protectora –, que genera deseos para sí que le distinguen de los demás, que toma decisiones en función de un pensamiento abstracto sobre el mundo que le rodea, a medida que avanza en el proceso de individualización; es decir, a medida que forma parte de sociedades más complejas en términos socio-económicos y utiliza la escritura para representar el mundo – porque aún cuando se forme parte del grupo, mientras no se sepa leer y escribir, el mecanismo de identidad seguirá siendo relacional. Ésa es la historia de las mujeres hasta la modernidad (Hernando, 2000). Y, además, cuanto más individualizado esté, mayor será el deseo de cambio, ya que el estado de su sociedad será resultado de cambios que ya se han producido y tendrá la experiencia de que ha sobrevivido y de mayor control personal de su destino y, por tanto, de poder sobre el mundo. Es

*En la Península Ibérica, sólo en el Neolítico Final aparecen los primeros indicios de algún tipo de diferenciación interpersonal, a través de la existencia de artesanos que tenían actividades distintas, al menos en parte, al resto de su grupo, y a través de la aparición de las primeras posiciones de poder*

decir, se irá erigiendo, progresivamente, en el agente de acciones que planifica, diseña y ejecuta, cuyo exitoso resultado reforzará, por su parte, la sensación de seguridad en su propio destino. Pero, como digo, esto tiene que ver con el proceso de individualización y con el progresivo aumento de la complejidad socio-económica al que se asocia. La Teoría de la Acción no parece tener en cuenta que cuando hablamos de Prehistoria, lo hacemos de las primeras etapas de ese proceso, cuando la diferenciación social apenas ha empezado; cuando el conocimiento se transmite oralmente con todo lo que ello implica, y cuando el mito, forma sublime de legitimar un presente, a través del reforzamiento del estatismo cultural, de la ausencia de cambios, constituye el modo de relación con el mundo.

No quiere esto decir que los miembros de sociedades de reducido nivel de complejidad socio-económica no sean tan activos y tan generadores de su propia historia como los de la sociedad moderna. Lo son; pero su voluntad y su intencionalidad no están dirigidas hacia la productividad o hacia el cambio, ni se implican en acciones que generen diferencias dentro del grupo, ni objetivizan la naturaleza como nosotros lo

hacemos, ni sienten la distancia emocional con el mundo que a nosotros nos caracteriza. Su “agencia”, su “acción”, está determinada por una subjetividad diferente, construida conforme a unas pautas estructuralmente coherentes con el grado de complejidad socio-económica que tiene la sociedad que protagonizan, y no por las que caracterizan a la sociedad moderna que protagoniza el arqueólogo que las estudia.

La Teoría de la Acción debe tener en cuenta que la subjetividad se transforma en los seres humanos, tanto como las relaciones socio-económicas que establecen. Que ambas instancias son sólo perspectivas distintas de una misma realidad. Por tanto, si reconocen la falta de adecuación del positivismo para el análisis de las segundas, no tienen otro remedio que aceptar el mismo inconveniente para el de la primera. De otra forma, nunca conseguiremos devolver a la gente de la Prehistoria el lugar de coherencia que le corresponde, la convicción de que protagonizaron culturas completas, sofisticadas; que no fueron meras etapas de un proceso que acaba en nosotros. A no ser que hagamos un esfuerzo por comprender que la presencia de gente como nosotros se limita a la modernidad y que todas las demás situaciones históricas las ha protagonizado gente que era distinta, no haremos otra cosa que disfrazar con ropas nuevas, para adecuar a los tiempos que corren, el insostenible pensamiento etnocéntrico, evolucionista y colonialista (que tanta resonancia y apoyo militar encuentra en estos tristes momentos) de la Ilustración.

## Bibliografía

- Bourdieu, P., (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, University Press.
- Douglas, M., (1991) [1970], *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores.
- Eliade, M., (1968), *Mito y realidad*, Barcelona, Labor.
- Elías, N., (1990a), *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Península.
- Elías, N., (1990b), *Compromiso y distanciamiento*, Barcelona, Península.
- Elías, N., (1992), *Time: an essay*, London, Blackwell.
- Elías, N., (1993), *El proceso de la civilización. Investigaciones psicogenéticas y sociogenéticas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Erchark, G. M., (1992), *The Anthropology of Self and Behavior*, New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press.
- Gadamer, H.-G., (1992), *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme.
- Gell, A., (1996), *The Anthropology of Time. Cultural constructions of temporal maps and Images*, Oxford, Washington D. C., Berg.
- Giddens, A., (1997), *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época Contemporánea*, Barcelona, Península.
- Havelock, E. A., (1996), *La musa aprende a escribir*, Barcelona, Paidós.
- Hernando, A., (1999), “Percepción de la realidad y Prehistoria. Relación entre construcción de la identidad y complejidad socio-económica en los grupos humanos”, *Trabajos de Prehistoria* 56(2), p. 19-35.
- 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*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, p. 101-142.
- Hernando, A., (2002), *Arqueología de la Identidad*, Madrid, Akal.
- Jónasdóttir, A. G., (1993), *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la Democracia?*, Madrid, Cátedra.
- Jenkins, R., (1996), *Social Identity*, Routledge, New York and London.
- Leenhardt, M., (1997) [1947], *Do kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*, Barcelona, Paidós.
- Mauss, M., (1991) [1968], “Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del “yo””, en *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, p. 307-333.
- Oliveira, Jorge, V., Mota Cardoso, R., Bragança de Miranda, J. et al. (coord.) (2002), *Identidade, Identidades*, Porto, ADECAP.
- Olson, D. R., (1994), *The world on paper. The conceptual and cognitive implication of writing and reading*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ong, W. J., (1996), *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, F.C.E.
- Politis, G., (1996), *Nukak*, Sinchi, Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, Bogotá.
- Shanks, M., (1992), *Experiencing the Past. On the character of archaeology*, London, Routledge.
- Shanks, M. y Tilley, Chr., (1987), *Social theory and archaeology*, Cambridge, Polity Press.
- Shweder, R. A., (1991), *Thinking through cultures. Expeditions in Cultural Psychology*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Sökefeld, M., (1999), “Debating Self, Identity and Culture in Anthropology”, *Current Anthropology*, 40(4), p. 417-47.
- Stigler, J. W., Shweder, R. A. and Herdt, G., (1990), *Cultural Psychology. Essays on comparative human development*. Cambridge, University Press.
- Thomas, J., (2000a), “Introduction. The polarities of Post-Processual Archaeology”, *Interpretative archaeology*, London, Leicester University Press.
- Thomas, J., (2000b), “Reconfiguring the social, reconfiguring the material”, (M. Schiffer ed.) *Social Theory in Archaeology*, Salt Lake City, University of Utah Press, p. 143-155.
- Viveiros de Castro, E., (1996), “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, *Mana*, 2(2), p. 115-144.
- Weintraub, K., (1993), *La formación de la individualidad*, Barcelona, Megazul-Endymion.