

IDEOLOGÍA Y CONTROL POLÍTICO DURANTE EL III MILENIO a.n.e. EN EL BAJO GUADALQUIVIR

IDEOLOGY AND POLITICAL CONTROL DURING THE MILLENNIUM III b.e. IN THE LOWER GUADALQUIVIR

Ana PAJUELO PANDO

Pedro M. LÓPEZ ALDANA

C/ Palma del Río, n° 24- 4°B. 41008 Sevilla

Resumen.

La ideología constituye una componente esencial en las relaciones sociales bien bajo la forma de alienación, bien en calidad de estrategia de control que unos grupos sociales ejercen sobre otros. Para este fin, la ideología precisa de fisicalización, de representaciones tangibles en las que se reconozca el poder. Durante el IV y III milenio a.n.e. y, en el Bajo Guadalquivir, asistimos a la eclosión de manifestaciones idolátricas que nos informan de un determinado modelo de organización social, donde los rasgos que definen al estado pristino se conforman y desarrollan sobre un amplio territorio dominado desde un centro de poder: Valencina de la Concepción.

Afrontamos un análisis crítico de las diversas corrientes teóricas que se han ocupado de los "ídolos" y aportamos una explicación de la función que en la sociedad clasista inicial desarrollada en el Bajo Guadalquivir durante el III milenio a.n.e., cumplieron estos productos ideológicos.

Palabras claves: Ideología, superestructura, sociedad clasista inicial, centro de poder, ídolo, producto ideológico, Bajo Guadalquivir.

Abstract.

The ideology forms and essential component in the social relations either under the form of alienation, or as strategy of control which some social groups exert over others. For this purpose, the ideology requires concrete and physical representation in which the power is

(*) Fecha de recepción del artículo: 15-febrero-2001; Fecha de aceptación del artículo: 10-Abril-2002

recognized during the IV and III millennium b.e. and in the Lower Guadalquivir, we attended the bloom of idolatrous signs which show us a way of social organisation, where the features which define the pristine state which conform and develop over a wide territory dominated from a centre of power: Valencina de la Concepción.

We confronted a critical analysis of the various theoretical currents which have supported the "idols" and we gave an explanation of the function that these ideological products had which in the initial class society developed in the Lower Guadalquivir during the III millennium b.e.

Key words: Ideology, superstructure, initial class society, centre of power, ideological product, Lower Guadalquivir.

Sumario. 1. Introducción. 2. "Idolo" y superestructura: concepto y significado. Un conflicto teórico. 3. Una manifestación de la ideología en la demarcación del territorio político. 4. Bibliografía.

1. Introducción.

Con este trabajo pretendemos realizar un lectura social de las expresiones ideológicas de las comunidades del III mil. a.n.e. a través de los productos ideológicos que como tales nos pueden ofrecer luz acerca del uso que estas formaciones sociales hacían de ellos, concretamente un sector de la misma representado por una clase dominante que busca la consolidación de su posición frente al control de los recursos y de la fuerza de trabajo favoreciendo la creación de excedentes y, también, las formas de incidencia bajo procesos de alineación de la clase desposeída tanto de recursos privilegiados como, en algunos casos, del derecho a participación en rituales funerarios compartidos por los miembros socialmente reconocidos. Constituye, por tanto, un envite provisional que será necesario contrastar a partir de un registro arqueológico exhaustivo, carencia investigativa que aún está por resolverse, y mediante el análisis empírico particularizado de estos productos idolátricos.

No es nuestra pretensión realizar un listado o un nuevo muestrario tipológico de "ídolos" sino profundizar en la obtención de una serie de inferencias que desde la superestructura ideológica y a través de los presupuestos teóricos confeccionados por la Arqueología Social, permitan llegar a una explicación de los contenidos sociales, políticos e ideológicos presentes en cualquier sociedad. Por lo tanto, el acercamiento desde la "Arqueología social" al llamado mundo de la muerte (en absoluto separado del mundo de la vida) se aleja de cualquier posición idealista y se basa en una contrastación empírica para llegar a entender desde el modo de producción, que vertebra y cohesionan a estas comunidades, las

formas políticas de organización social y los mecanismos ideológicos que aseguren las disimetrías.

Intentamos llegar a comprender los cambios que se producen en las manifestaciones superestructurales de las formaciones sociales cuando son sometidas a transformaciones en el seno de sus modos de producción con consecuencias inevitables en las relaciones sociales; en el sentido que estos productos ideológicos están destinados a la justificación del poder actuando como instrumento de coacción y, simultáneamente, convirtiéndose en elementos de confrontación intrasocial e intersocial o, por el contrario, refrendo de relaciones pacíficas de vecindad respecto a otras formaciones sociales de igual o semejante desarrollo de sus fuerzas productivas, en cuya cúspide se localiza un grupo diferenciado y segregado de la producción directa de los bienes primarios que asumirían la gestión y dirección de la explotación de los recursos y de los excedentes destinados al acaparamiento y retención, a la redistribución y el intercambio.

2. “Idolo” y superestructura: concepto y significado. Un conflicto teórico.

El análisis y explicación de los aspectos superestructurales de las distintas formaciones sociales pretéritas accesible únicamente por metodología arqueológica, ha supuesto un sesgo interpretativo a partir de la concepción actualista del significado implícito en las representaciones alusivas a esta esfera del todo social. Esta circunstancia resulta inevitable, aunque científicamente debe ser trascendida, pues la conformación de la visión ontológica del investigador viene condicionada por el contexto histórico, social y académico-historiográfico en la que se integra.

De ahí que asistamos a un diversificado conjunto de explicaciones e interpretaciones, que se detecta en la construcción lingüística de los conceptos, razonable desde la perspectiva de Saussure en la que el lenguaje representa y refleja la estructura mental. Por ello, para contribuir un poco más a la “confusión” terminológica, aportaremos nuestro propio concepto relativo a las “manifestaciones simbólicas” elaboradas en el contexto de las formaciones sociales del III milenio a.n.e. Pero antes consideramos necesario recorrer algunos de los conceptos al uso que se han aplicado a la iconografía simbólica.

A nadie resulta extraño el empleo del concepto “idolo” para aludir a una serie de productos arqueológicos que no contienen una funcionalidad aparente en lo cotidiano, referente a la esfera de la reproducción biológica de la sociedad. Término aquel heredado de las más rancias escuelas arqueológicas deudoras de los presupuestos histórico-culturales y funcionalistas, por lo que el grado de los análisis afrontados por estas escuelas nunca han superado los niveles formales y normativos, de los que en la Arqueología española y, por proximidad andaluza, disponemos de suficientes casos, alarmantes cuando ni tan siquiera han comprendido las implicaciones del concepto y el concepto en sí mismo, sino que de forma mimética y acrítica han confundido

sistemáticamente la forma por el contenido. Reducido el formalismo a una descriptiva pseudoempírica y esteticista camuflado por generalizaciones estadísticas y cualitativas, obviando que la caracterización de estas representaciones de carácter simbólico-ideológico como arte también implicaría un análisis social. La reducción analítica a la clasificación tipológica de estilos vendría marcada por la consideración exótica de ciertos rasgos y cuya única componente explicativa derivada sería la difusión de ideas y esquemas iconográficos aceptados en el contacto con otras entidades sociales con mayor capacidad de inventiva y, también, por ende más evolucionadas.

No se encuentra alejada de la realidad conceptual la definición racionalista que Francis Bacon hace del concepto ídolo, al entenderlo o equipararlo a “falsas nociones” concernientes a los prejuicios que invaden el espíritu humano y de los que es necesario liberarse para alcanzar la verdadera “interpretación de la naturaleza”. En su libro *Novum Organum* establece cuatro tipos de ídolos, de los cuales nos interesan aquellos que él denomina *Idola Tribu* o ídolos de la tribu que generaliza a la totalidad de la especie humana. Estos *Idola Tribu* poseen como característica primordial la suposición preconcebida de la existencia de un orden y una regularidad en la naturaleza y, además, contienen influencias dañinas de la voluntad, a la vez que implica incompetencia y engaño de los sentidos (Ferrater Mora, 1997) con lo que podríamos relacionarlo con la definición que de ideología se hace desde el marxismo en cuanto que “falsa conciencia”. Mas algunos autores que se encuadran en el materialismo histórico matizan o niegan este aserto.

“Representar es pues otra forma de producir, es una práctica social a través de la cual los hombres y mujeres producen y reproducen la formación social, no se trata de una falsa conciencia ni de una forma de conciencia que necesariamente deba distorsionar la realidad” (El Hassan, 1986).

No podemos compartir esta opinión pues la función social de la “fiscalización” de la ideología no es otra que crear una imagen inconsciente de una determinada estructura que se pretende justificar como imperecedera e inmutable.

Por otra parte, el funcionalismo acuña el término de “artefactos ideotécnicos” atribuyendo su funcionalidad al componente ideológico del sistema cultural (Binford, 1962). Aquí nuevamente e implícitamente se niegan las relaciones sociales de producción que se sustituyen por una interpretación tecnológica donde la ideología se inserta en una consideración de lo social propia de la ecología cultural.

Tanto la propuesta formalista del historicismo cultural como la adaptativa del funcionalismo niegan a las representaciones simbólicas la cualidad de constituirse en “reflejo” de la conciencia social y, en consecuencia, la determinación que sobre la misma ejercen las formas de reproducción de la vida social. Se convierten así en puras comparsas

del sistema político y académico dominante, donde la asepsia histórica salvaguarda de cualquier compromiso social.

Otro de los conceptos empleados en la literatura científica es el de “representación simbólica” esgrimida desde los presupuestos del materialismo histórico y definida como producto social formalizado a partir de la inversión de trabajo.

“Así, la relación individuo-cultura material es contemplada como dialéctica, e intrínsecamente afectada por las relaciones sociales de producción” (Escoriza Mateu, 1991-92).

Se define también como las diferentes manifestaciones que los seres humanos crean de sí y de su concepción del mundo, y siempre tiende a legitimar el orden social y su propia visión cosmogónica. Además cumplen un papel dentro de las relaciones sociales de mediación y deben ser comprendidas dentro de los estadios de transformación social.

Por nuestra parte proponemos del concepto **producto ideológico** por considerarlo de mayor completud explicativa que aquellos que hasta ahora se han venido utilizando desde diferentes corrientes teóricas. Por una cuestión puramente práctica en este trabajo vamos a utilizar indistintamente el término “ídolo”, porque pensamos que no es excesivamente desafortunado, sobre todo cuando refiramos nuestro discurso a los contenidos empíricos obtenidos del análisis de la documentación producida por otros investigadores; mientras que en otras ocasiones aludiremos a estas manifestaciones ideológicas bajo el concepto de **“Producto Ideológico”**. Los definimos como **producto** en cuanto que en ello está implícita la inversión de fuerza de trabajo que se manifiesta por dos vías: 1) el trabajo requerido para la obtención de la materia prima tanto local como alóctona; 2) el trabajo necesario para el propio acto de la manufacturación. Por tanto, se convierte en producto en tanto que concreción de un acto productivo y en **ideológico** en tanto la función social que viene a cumplir. Este producto que llamamos ideológico se constituye en mediador dentro de las relaciones sociales de producción.

“En cualquier caso, el estilo, las representaciones “simbólicas”, etc., no pueden reducirse simplemente a indicar una función social, aunque se transmita información sobre la sociedad que los genera, también hay que tener en cuenta la función utilitaria y sobre todo la negociación que los diferentes agentes sociales llevan a cabo. Por otra parte, las reglas que gobiernan las transformaciones y las representaciones de una determinada sociedad no son universales, sino social y culturalmente específicas” (Escoriza, 1991-92).

Con esta afirmación, se hace una separación explicativa de función social y función utilitaria, cuando en esencia la “utilidad” es social, ya que cumple el papel de justificación, mediante el modo intangible de la coerción ideológica, de un orden político y social, avalando las relaciones de predominio de la clase dominante, además *“garantiza, inhibiendo el conflicto*

social, la disposición directa y/o diferida de la fuerza de trabajo y la circulación de excedente" (Nocete, 2001).

Como consecuencia de las formas de abordar el problema de las representaciones simbólicas o de los productos ideológicos por parte de la historiografía tradicional histórico-culturalista, nos enfrentamos al imponderable de la carencia de compendios sistematizados analíticos y explicativos sobre estas expresiones de la superestructura social. La documentación por nosotros investigada se encuentra sumamente dispersa, siendo en ocasiones presentadas en la bibliografía de manera escueta o tangencial; circunstancia que impide una certera aproximación a los contextos deposicionales, con lo cual la posibilidad de elevar esta información a categoría explicativa se reduce sustancialmente, razón por la que los diferentes investigadores han optado por el camino de en medio, limitándose exclusivamente a formalizar tipologías y buscar sus razones de existencia en planteamientos difusionistas basados en paralelos estilísticos.

Por otra parte, la expresión de la superestructura puede ser multifenómica en su materialización y evidentemente viene determinada dialécticamente por las particularidades de la infraestructura, por lo que la ritualidad incluye toda una escenografía en la que se integran desde los objetos rituales o ritualizados hasta, probablemente el discurso mágico de los sacerdotes y, en el ámbito funerario, los contenedores destinados a la deposición de los muertos, es decir, las tumbas. Por ello consideramos erróneo escindir del ritual religioso lo funerario, entendido como tal las tumbas, los ajuares o la disposición de los cadáveres. Además la tumba incluso en su expresión formalista que ya hemos reconocido como parte del ritual, no sólo delimita aspectos transcendentales de la relación con los "entes" divinizados sino que esencialmente manifiesta unas implicaciones de orden social. La escenografía de la muerte supone un escaparate donde se presenta la ubicación social de los individuos y de la propia colectividad de la que forma parte, de cara al exterior y en la medida en que confirma su pertenencia o no a un grupo, estamento o clase.

En cuanto a los ajuares asociados surge la duda razonable de su inclusión en los elementos explícitamente religiosos y en que grado representan la cosificación de las divinidades o seres superiores (Lucas Pellicer, 1990). El concepto de cosificación desde el análisis marxista define el acto de convertir las relaciones humanas en cosas, es decir, viene a suponer la concepción como objetos materiales de lo que son interacciones sociales.

El predominio de teorías formalistas y funcionalistas de corto alcance son las que ocupan los intereses y métodos de trabajo de la mayoría de la comunidad científica en la década de los 90. Las notas discordantes y con mayor peso específico de las teorías sustantivas más coherentes, estaban representadas desde el materialismo histórico (Nocete en Hurtado -dir.- 1995) y desde el estructuralismo (Criado Boado en Hurtado-dir.-, 1995). De la contrastación de

ambas surgió la discusión esencial que constituye el núcleo duro de la superestructura, hablamos en este caso de conceptos y componentes de la ideología.

La perspectiva estructuralista en Arqueología explica la ideología como “hecho simbólico” generado en la estructura mental y configurado en el pensamiento imaginario de tal manera que la psique determina la concepción del mundo y las formas de organización de la sociedad. Parte del presupuesto de que las relaciones sociales de las comunidades prehistóricas vienen prescritas por el pensamiento mítico. Este pensamiento mítico comporta un conjunto de estructuras interrelacionadas que expresan una lógica mítica transmitida a través de la oralidad, lo que implica un control de la información que manipulada se instala como forma de pensamiento generalizado. Esta suerte de pensamiento único se manifiesta en las recurrencias formales que observamos en los objetos arqueológicos (representaciones artísticas, “ídolos” o la decoración de las propias cerámicas), producto de la transmisión de ideas por vía oral. Consideramos que es indudable en el contacto entre diferentes formaciones sociales el intercambio de formas de pensamiento y de patrones de comportamiento, pero lo primordial de las relaciones no son la transmisión de las cosmovisiones particulares, sino las acciones y motivaciones que conducen desde el ámbito de la infraestructura al establecimiento de estrategias que reafirmen un determinado modo de estructuración social. Por lo que el planteamiento mítico-simbólico nos parece una entelequia ante la falta de concreción social, como si el pensamiento respondiera a una acumulación de energía primigenia que sin saber muy bien su procedencia inundara la conciencia humana.

La investigación en España referente a la superestructura ideológica de las comunidades prehistóricas es sumamente limitada debido a la falta de desarrollos teóricos de amplio alcance explicativo derivado de la propia tradición investigadora en su compromiso con los postulados del historicismo cultural.

La práctica totalidad de la producción científica en este ámbito particular de las sociedades humanas se reduce a una relativa profusión de publicaciones en las que la carencia de alternativas que escapen a la concepción formalista es la tónica dominante. Son las corrientes difusionistas las que se imponen mayoritariamente como explicación causal de los cambios acontecidos en las formaciones sociales en su decurso histórico, basado en una concepción normativa de la cultura y en la búsqueda incesante de paralelos, de todas formas el difusionismo no se presenta como un dogma invariable pues frente a quienes defienden posiciones orientalistas, encontramos otros que desde los mismos parámetros conceptuales delimitan la difusión de objetos o de ideas a espacios territoriales más restringidos sin sobrepasar los límites del *mare nostrum*, tal es el caso de Martín Almagro quién a partir del análisis tipológico de los ídolos sobre los motivos ornamentales y estilísticos que éstos presentan determina su origen en el sureste; en concreto, considera que los ídolos oculados almerienses están en el origen de los que aparecen en el suroeste, Extremadura y mediodía portugués, surgidos en razón de una

hipotética religión megalítica vinculada a la denominada "cultura megalítica occidental", mientras establece las razones del polimorfismo en un proceso evolutivo que conduce a formas estéticamente diferentes de transmitir una misma idea (Almagro, 1952).

Pero decididamente el difusionismo de raíz orientalista es el que cuenta, aún en la actualidad con mayores adeptos. El origen de los ídolos es procurado desde los Balcanes hasta Egipto, pasando por la Grecia insular (Esteve, 1961; Garrido y Orta, 1964; Almagro Gorbea, 1966; Almagro Gorbea, 1969; Garrido, 1971; Arribas, 1977; Fernández y Ruiz, 1978; Fernández y Oliva, 1980; Hurtado, 1980; Hurtado, 1981; Caro, 1982; Ruiz Mata, 1983; Fernández y Oliva, 1984; Gómez, 1978; Fernández y Oliva, 1986); mientras que las opciones de un difusionismo "autoctonista" que establece el movimiento unidireccional de las ideas desde un centro promotor hacia una periferia menos desarrollada en el mismo ámbito regional tiene una aceptación menos generalizada (Cabrero, 1978; Hurtado, 1978; Hurtado y Perdigones, 1983; Hurtado, 1986; Enríquez y Rodríguez, 1990; Martín Espinosa y Ruiz Moreno, 1996).

Para ahondar, por ser las dominantes, en las tesis del difusionismo orientalista, vamos a tomar como referente el trabajo de Almagro Gorbea sobre los ídolos del Bronce I hispánico (Almagro, 1973).

Se caracteriza fundamentalmente por el ejercicio de un malabarismo evolutivo y tipológico y por aferrarse radicalmente a un modelo difusionista que rechaza la posibilidad de un desarrollo autóctono de las representaciones idolátricas como ya planteó Bosch Gimpera. Este trabajo se reduce a la búsqueda y establecimiento de paralelos de este tipo de producciones ideológicas con el Oriente Próximo desde donde penetran en sus formas más básicas siguiendo un periplo mediterráneo hasta las costas de Almería durante el Neolítico, para posteriormente extenderse y alcanzar las tierras de Portugal tardíamente.

"La documentación proporcionada por los ídolos parece inclinarnos a considerar los tipos almerienses como los más antiguos, pues todos ellos encuentran su raizambre dentro del Neolítico, mientras los prototipos portugueses o son derivaciones claras de los tipos almerienses (...) o bien son piezas que han debido producirse (...) en una etapa de apogeo local económico, cultural y artístico de esta cultura megalítica de la península" (Almagro Gorbea, 1973)

De tal manera, el carácter particular de las culturas hispanas de la Prehistoria Reciente, bajo su entender, tienen su origen en aquellos colonizadores y navegantes que procedentes del Mediterráneo Oriental venían a la Península Ibérica a establecer sus primeros contactos, ya durante el Neolítico, con la intención de preparar la futura intrusión de los prospectores de metal, capacitados por una "cultura más desarrollada" para exportar su religión y su tecnología. "Culturas hispanas" que reelaborarían más tarde las formas a causa de un "afán creador más rico" (Almagro Gorbea, 1973).

El componente evolutivo de su propuesta tipológica se observa con gran nitidez en la distinción de dos grandes grupos, los tipos básicos originales, que corresponden a los más antiguos, y los tipos derivados (de aquellos), más evolucionados creando una cronología relativa que cuando es puesta en cuestión bien por contexto arqueológicos definidos, bien por la cronología absoluta de C14, rechaza la validez de estos últimos como elementos de refutación; mientras que en otras ocasiones las interferencias que alguna investigación puede provocar en su esquema son resuelta con la presunción de que los datos (“ídolos”) proceden de excavaciones mal realizadas. Tal como asegura para la localización de los “ídolos” betilo en Portugal al encontrarse estos conjuntamente o en contacto con cerámicas campaniformes.

Nos llama poderosamente la atención el intento de marcar ámbitos geográficos de dispersión y vinculación espacio-funcional de algunos tipos, así, los cilindros o los betilos cilíndricos truncados aparecerían siempre en grandes y relevantes núcleos poblacionales, especialmente en los fortificados y en las necrópolis de primer orden, en las que abundan ricos ajuares. Estos enclaves se distribuirían por lugares próximos a las costas o en emplazamientos de fácil acceso, por lo que se constituirían en los primeros centros de contacto con los “exportadores” orientales. En cambio, los cilindros decorados profusamente y las placas de esquisto se encuentran en zonas de interior y de difícil acceso, argumento que emplea como refuerzo cronológico de penetración tardía desde las regiones costeras (Huelva, el Algarve o la Estremadura portuguesa) donde los tipos son más simples y, en consecuencia, inspiradores primarios de aquellos decorados del interior.

Por último, también es digno de destacar en ese trasiego de “ídolos” y de ideas, la casi total ausencia de referencia al Valle del Guadalquivir (Huelva, La Pastora y poco más) que convertido en un “agujero negro” provoca una bipolarización en los referentes empíricos de este modelo interpretativo en el que adquiere preeminencia el “paradigma” del Sureste y el Mediodía portugués.

Inciendo en otro aspecto de la extensa y variada tipología establecida por Almagro aparece un tipo formal que denomina bastones, detectando su origen en el neolítico del Mediterráneo Oriental. La consideración de estos bastones como ídolos no nos parece adecuada, aunque su contexto habitual se corresponda con estructuras funerarias que, a priori, le conferirían un carácter ritual y/o religioso, su interpretación debemos extrapolarla a la esfera de las relaciones sociales. El “ídolo”, sugerencia interpretativa que lanzamos como hipótesis, podríamos atribuirlo al ámbito de la subjetivación superestructural como elemento de sacralización de un determinado espacio, sea éste específicamente funerario o eventualmente “doméstico”. Por el contrario, estos bastones decorados tendrían una funcionalidad marcadamente social y, por tanto, afecto a la objetivación de los contenidos superestructurales comportándose como indicadores y garantes de las disimetrías sociales. Es una manifestación simbólica que distingue a un individuo como personaje destacado aún compartiendo el espacio

funerario con otros miembros del colectivo social. Este rasgo hacia la individualización no queda absolutamente expreso en la sociedad clasista inicial en sus prácticas funerarias, pero si surge implícito en el marco de las relaciones sociales de producción al consolidarse un modelo desigual de acceso a la riqueza que provoca el distanciamiento progresivo de unos individuos frente a otros y que concluirá con la formación de las clases.

Otro de los tipos que suscita especial controversia y disenciones en la comunidad científica es el comúnmente conocido como "ídolo" de cuernos, cónico o corniforme (Fernández y Oliva, 1980; Martín de la Cruz, 1986; Gonçalves, 1989; Pérez Macías, 1994). Parece generalmente aceptado por estos autores la adscripción funcional de "ídolo" para los objetos que presentan la morfología corniforme. A la vista de sus características formales y localizaciones contextuales tenemos serias dudas de su filiación superestructural; aunque no es un argumento de rotundidad reconocer que todos ellos han aparecido en contextos de poblado (Fernández y Oliva, 1980; Martín de la Cruz, 1986; Gonçalves, 1989; Pérez Macías, 1994) hasta el momento exclusivamente; concretamente en silos y zanjas (Fernández y Oliva, 1980; Martín de la Cruz, 1986) y también asociados a estructuras de combustión (Gonçalves, 1989), pero en este último caso al no presentar contacto con el fuego quedan desprovistos de funcionalidad utilitaria según su excavador.

La obra de Almagro (Almagro, 1973) representó un modelo y referente adoptado inmediatamente por la comunidad arqueológica del momento, como se trasluce de las reiteradas citas bibliográficas que encontramos en las publicaciones de los últimos años de los 70 y primeros años de los 80.

Aquellos autores que en el caso de Valencina de la Concepción se han ocupado de los "ídolos" se integran dentro de este grupo de seguidores de Almagro. Por lo tanto el paradigma continua situándose en el Oriente Mediterráneo y los paralelos suponen el débil soporte para la afirmación del origen aducido. En grado de explicación, únicamente se asegura la existencia de una "koiné" sudoccidental que conforma un área cultural que se extiende por los valles del Guadalquivir y del Guadiana, a la vez que, por Huelva y el Algarve portugués como "núcleo de esta cultura" (Fernández y Ruiz, 1978). La determinación del "núcleo" se fundamenta en la profusión de ídolos placa cualificando a estos productos como elementos unificadores de entidades regionales diferenciadas. Ni que decir tiene que la concepción de un posible o posibles territorios políticos bajo el que se integren los productos ideológicos independientemente de su representación formal, pasa por el juicio analítico de estos autores (Fernández y Ruiz, 1978; Fernández y Oliva, 1980; Fernández y Oliva, 1986). La interpretación cae en un funcionalismo cronoevolutivo basado en un idealismo mal construido, estribo sobre el que apoyan su concepción de la estructura de la realidad, a la que se llega a través de una lógica estético-formalista de la que parte la consecución de una variada gama de teorías científicas de carácter metafísico.

Este idealismo inconsciente se manifiesta con meridiana claridad cuando enaltecen la espiritualidad y religiosidad de aquel “pueblo”, reconociéndole una fragilidad extremada ante las veleidades de fuerza “exteriores” que no pueden controlar y no conocen, y que marcan el devenir y los acontecimientos de sus vidas (Fernández y Oliva, 1980; Fernández y Oliva, 1984; Fernández y Oliva, 1986).

Las transformaciones en el ámbito de la superestructura ideológica relativas a la religión son explicadas vía difusionista, no por el impacto de nuevas ideas, sino por el olvido, la degeneración que la distancia (del origen) provoca en la concepción religiosa, modificándose aquellos “*sentimientos tan íntimos*” (Fernández y Oliva, 1980).

Obviando los trabajos de marcado cariz tipológico realizados por Almagro Gorbea, quien ha afrontado el estudio de las representaciones simbólicas de una manera más profunda en el suroeste peninsular ha sido Víctor Hurtado ha raíz de sus investigaciones en La Pijotilla (Badajoz) aportando, además, algunas propuestas interpretativas alejándose de la tónica general de la investigación en el suroeste perínsular, no por la novedad de sus planteamientos, pero si por el intento de ofrecer una visión de conjunto relativo al tema que nos ocupa. De todas formas, tampoco se observa en sus trabajos intento de análisis social de estos productos ideológicos. En el seguimiento de su producción científica se constata una evolución moderada, siempre dentro de una práctica normativista y formalista; derivando desde posturas orientalistas (Hurtado, 1978; Hurtado, 1980; Hurtado, 1981) a otras de corte autoctonista o regional, insertados en el modelo de los círculos y subcírculos culturales (Hurtado, 1983; Hurtado, 1984; Hurtado, 1986). De ahí que estos “ídolos” representen la plasmación de una idea religiosa común a todo el Mediterráneo, para posteriormente ser acondicionados a la idiosincracia de cada una de las regiones (Hurtado, 1980), deducción que hace sobre la base de criterios estético-formales de las distintas variedades tipológicas en razón de las cuales concede funcionalidad y origen a cada uno de los tipos, así los ídolos esquemáticos los relaciona con las figuras esquemáticas del Neolítico cretense. “Ídolos” estos que en su manifestación formal asimila nuevos elementos de características claramente hispánicas.

A los “ídolos” vulva le confiere una funcionalidad ritual necesaria en toda ceremonia religiosa; pero se desmarca de su interpretación como representación de una divinidad femenina. En contra de la opinión de Garrido y Almagro, quienes lideran esta interpretación, que es por otra parte la más generalizada. Este tipo de elemento arqueológico a veces no presenta decoración, aunque mantiene la misma morfología, de ahí que algunos autores lo consideren instrumentos cotidianos y de utilidad bien definida como pueden ser los afiladores. En opinión de Piñón Varela estas representaciones reconocidas como idolátricas no son más que piezas utilitarias decoradas o no, no compartiendo aquellas interpretaciones que en función de la presencia de motivos decorativos pretenden ver vulvas femeninas u objetos ritualizados componentes de la parafernalia religiosa. Concretamente uno de estos objetos hallados en la

Cueva de la Mora (Jabugo) lo considera un hacha reutilizada, de igual manera atribuye características funcionales a los aparecidos en Aroche, Santa Bárbara de Casa o Lucena del Puerto (Piñón Varela, 1985), cuyas procedencias, salvo los de la Cueva de la Mora son completamente desconocidas.

Para los “ídolos” betilo, Hurtado encuentra paralelos en los Millares y Portugal, y a efecto de interpretación plantea la posibilidad de una funcionalidad práctica ante la eventualidad de que se tratara de un recipiente o elemento de soporte para otro objeto, y por otro lado le otorga una vinculación con rituales donde la divinidad fuera agasajada con algún tipo de ofrenda. Mientras, en un artículo anterior (Hurtado, 1978) esta función ritual la traslada al mundo de los vivos al insertar este tipo de “ídolos” en rituales funerarios.

La osquedad inferior que presenta el de La Pijotilla hace conferirle un posible origen en el Mediterráneo Oriental donde encuentra paralelos semejantes y, sin tomar una clara determinación expresa por el origen oriental, los relaciona con aquellos aparecidos en la cultura minoica. De la misma forma procede en su interpretación del origen geográfico de aquellos “ídolos” que denomina similares a betiloides, cuyos paralelos inicialmente son seguidos por Portugal, que a su vez localiza en el neolítico de Tesalia (Grecia continental).

Los “ídolos” cilindro, con una presencia reiterada en el suroeste peninsular especialmente en la Pijotilla y Valencina de la Concepción, los vincula en calidad de piezas importadas con Portugal, de donde procederían los de la Pijotilla por un presumible contacto constante entre ambos “círculos culturales”.

Uno de los casos paradigmáticos que ofrece la inconsistencia o inexistencia de un cuerpo teórico que de coherencia a la explicación de los “ídolos” es la interpretación de aquellos elementos que aparecen en contextos funerarios en soporte óseo sin decorar denominados “ídolos” falange. La ausencia de decoración plástica conduce a pensar en un significado no religioso para ellos, son por tanto los criterios estético-formalistas, nuevamente, los que determinan la adscripción de un determinado objeto o elemento material arqueológico a la esfera de la superestructura, de tal manera que ni siquiera el contexto es considerado como un rasgo observacional que oriente y determine funcionalidad, sea ésta estructural o superestructural.

Con un proceder analítico similar acomete la interpretación de los “ídolos” placa, cuya presencia es especialmente significativa en el sur de Portugal y sur de la provincia de Badajoz. Su origen por distintos investigadores (Almagro, 1973) ha sido rastreado tanto en el oriente mediterráneo como en Egipto y, en este sentido Hurtado toma una actitud no comprometida al aceptar por un lado la coincidencia de los paralelismos formales pero reconoce en ellos un carácter o personalidad propia que los individualiza dentro del grupo occidental. Posibilidad que fundamenta en los motivos iconográficos y la innovación en las formas, además de la materia

prima sobre los que están elaborados: la pizarra. Estos factores, además de la abundancia del tipo, le hace considerar a la Pijotilla como foco importante dentro del mundo megalítico.

Especial hincapié hace de las expresiones oculadas como rasgo idiosincrático de la cuenca del Guadiana, aunque aparece como temática extendida en el suroeste de la península; con la única diferencia que en la primera de las regiones el soporte formal es plano, único ámbito donde se localizan, mientras que en el suroeste se plasma en formas cilíndricas. El tema oculado es constante en la iconografía religiosa del mundo mediterráneo, pero se reconoce con mayor insistencia en la Península Ibérica sobre una gran variedad de soportes (cerámica, representaciones idólicas, representaciones parietales, etc). Las interpretaciones de estos motivos iconográficos han surgido de planteamientos estructuralistas en la línea del Leroi-Gourham, al atribuir al triángulo punteado un significado femenino y fecundante en el que la divinidad se materializa en calidad de mujer procreadora. Si aceptamos esta hipótesis, su origen debemos rastrearlo en una determinada concepción del papel de la mujer dentro de la estructura social, de tal manera que podría responder a una estrategia de ocultación de las diferencias de género dirigida al control sobre la reproducción biológica de la sociedad.

El rasgo iconográfico más relevante se focaliza por diversos autores en los ojos, expresivos, penetrantes e inquisidores (Fernández y Oliva, 1980). A partir de una deducción comparativa los ojos se asimilan a los de la lechuza, afianzado sobre el carácter nocturno de este animal y consecuentemente vinculado a la muerte. Valoración que implica un alto grado de prejuicio presentista, pues nada nos asegura que la concepción de la muerte por parte de las comunidades humanas del IV y III milenio se relacione con la nocturnidad y la oscuridad; pero si resulta evidente que este tipo de representaciones simbólicas oculadas (especialmente los "ídolos" placa) contextualmente aparecen incluidos en el conjunto de los ajueres funerarios, sin que se conozcan hasta el momento en contextos habitacionales o de poblado, por lo que su vinculación al mundo de los muertos resulta incontestable. De todas formas ya contamos con algunas evidencias en poblados como son los casos de Valencina (Fernández y Oliva, 1980) y Papa Uvas (Martín de la Cruz, 1986).

Los "ídolos" antropomorfos, Hurtado los asemeja con las figurillas cicládicas del Egeo, idea que parece tomar de Almagro (Almagro, 1973), con el badariense egipcio y con otros que se localizan en Palestina vía Anatolia, introduciéndose en la península desde los Balcanes, Italia y Cerdeña, y que, por otra parte, responden a una idea religiosa común reelaborada en su manifestación iconográfica por los grupos peninsulares que "readaptan" la representación incorporando el peinado en zig-zag y el tatuaje facial como elementos reconocibles en el substrato poblacional autóctono (Hurtado, 1980; Hurtado, 1981).

Debemos aclarar que el acto de antropomorfización tanto femenina como masculina supone la única opción de objetivación de una idea religiosa, de una idea de lo intangible y lo inaccesible que sólo puede ser comprendida desde la comparación con lo semejante. En este

sentido, el hombre como totalidad social se autointerpreta como elemento en alguna medida diferenciado de la naturaleza, reconociendo en sí la capacidad de intervenir, modificar y transformar el mundo y la realidad que le rodea.

El papel asignado a los antropomorfos masculinos se relaciona con la emergencia del poder de los hombres frente a la ritualización del rol femenino predominante en las sociedades agrarias cuyo desarrollo de sus fuerzas productivas imposibilita la superación de las formas tribales de organización social, características que definen a las formaciones sociales neolíticas del Medio Oriente, que al ser la región más investigada en el marco de las prácticas y conceptos de la arqueología colonialista se constituye en el referente interpretativo al que acuden los investigadores de la periferia europea, es decir, de la Europa no colonial para resolver los problemas que se derivan de las precedencias y antecedentes cronológicos impuestas por el difusionismo.

Para Escoriza las relaciones de género constituyen el eje principal de la totalidad de las manifestaciones figurativas, aunque reconoce la ambigüedad de las caracterizaciones sexuales (p.ej. triángulos puntuados) por la inducción errada a la que el pensamiento actualista conduce, pues nos encontramos ante la disyuntiva de *“lo que determinados agentes quisieran expresar y lo que nosotros suponemos que representaron”* (Escoriza, 1991-92). Aún bajo este condicionante asume el discurso implícito de la relación hombre-mujer en las representaciones figurativas simbólicas y la de estos con la naturaleza como refrendo del orden social establecido.

“El hombre y la mujer se integran dentro de ese orden a través de esquematizaciones y simbolizaciones estableciéndose así una interacción entre los diferentes elementos naturales y sociales” (Escoriza, 1991-92).

De esta explicación se trasluce una concepción idealista de las relaciones humanas en el contexto dual hombre-naturaleza, hombre-mujer y hombre social-colectivo social, con lo que las relaciones de producción tanto en el sentido de la apropiación de los recursos como en la relación de género o en las relaciones sociales de producción quedan restringida a una mera formulación simbólica.

En esta misma línea de aprehensión de la naturaleza, hacen su aparición algunas figuraciones zoomórficas cuya presencia en el suroeste peninsular no resulta significativa, tan sólo es en la Pijotilla donde se localiza una pequeña cabeza, al parecer, de bóvido (Hurtado, 1980). Más recurrentes son las figurillas de conejo que Bosch Gimpera hace proceder de Almería de donde se introducen en Portugal; en concreto un ejemplo de estas representaciones fue localizada en el poblado de Os Perdígões en Reguengos de Monsaraz, Portugal, resultando problemática su inserción espacio-funcional dentro de aquel asentamiento al haber sido hallada en prospecciones superficiales intensivas correspondientes a la primera fase de los trabajos realizados por IPPAR. El asentamiento de Os Perdígões se estructura básicamente en dos

espacios claramente diferenciados que comprenden una extensión total de aproximadamente 16 ha, donde se incluyen tanto el poblado como la necrópolis delimitados ambos por un sistema de zanjas al uso en todos los establecimientos calcolíticos del sur peninsular. Los trabajos de roturación al que fue sometido para el cultivo de la vid han provocado importantes alteraciones y desplazamientos de materiales arqueológicos que aparecen en gran cantidad dispersos por la totalidad de la superficie; de ahí que el hallazgo de esta figurilla zoomórfica en el contexto superficial nos impide atribuirle una funcionalidad tanto ritual-funeraria como doméstica.

En la campaña de excavaciones, en este mismo local, realizada en septiembre del año 2001, información aún no publicada, de la que disponemos por autorización expresa de Miguel Lago da Silva, director de este proyecto, fue hallado en el denominado sepulcro 1, una figurilla elaborada en hueso que representa a un bóvido, cuya interpretación aún no puede ser avanzada hasta que el estudio completo tanto estratigráfico como artefactual no sea completado.

La representaciones zoomórficas suponen un gran reto para su correcta explicación, en primer lugar debido a su escasez, ya que a excepción de la cabeza de bóvido que Hurtado recoge en superficie en La Pijotilla, no se conocen ningunas figuraciones de estas características en el suroeste español, puesto que los únicos referentes con los que contamos pasan la frontera de Portugal como ya hemos expuesto anteriormente y, en segundo lugar, exceptuando otro posible bóvido completo de Os Perdigões, a la carencia de contexto estratigráfico.

Uno de los objetivos de la propuesta que aquí presentamos se fundamenta en la verificación de cómo la superestructura ideológica subjetiva, a través de los productos ideológicos, se instituye en mecanismo de coacción en el territorio político del tercer milenio a.n.e. bajo el dominio de la centralización ejercida por Valencina de la Concepción.

La base empírica de la que disponemos para, al menos, afrontar este problema adolece de deficiencias insuperables que condicionan en gran medida los resultados obtenidos a partir de su contrastación con la teoría sustantiva. Estas insuficiencias empíricas obedecen a la tradición investigadora propia del Historicismo Cultural y a la consideración del producto ideológico en cuanto que representación iconográfica, como un objeto de cualidades artísticas sin contenido social alguno, de ahí que en un porcentaje extremadamente elevado los trabajos realizados sobre estos productos no superan la elaboración de tablas tipológicas y de cronologías subjetivas deducidas a partir de criterios meramente formales y decorativos. Por este carácter objetual y estético los productos ideológicos conocidos en la literatura al uso como "ídolos" han sido demandados por los profesionales de la arqueografía, los museos-almacén, los eruditos locales y los aficionados-expoliadores, que en todos los casos podemos atribuir el apelativo de coleccionistas.

Consecuencia de este panorama del que han participado activamente muchos profesionales de la arqueología es la falta de contextos arqueológicos, por tanto espacio-temporales, e incluso de contextos regionales, a lo que debemos añadir la confusión generada

por algunos investigadores cuando en sus publicaciones sitúan la localización de uno de estos "ídolos" en lugares diferentes, sin dudar en ninguno de los casos de su certera procedencia (Almagro, 1969; Almagro, 1973).

Por todo ello, la falta de registro contextual nos provoca un gran desasosiego, pues chocamos con la base principal de sustentabilidad de nuestro marco teórico; aún así creemos que la propuesta resulta altamente estimulante, en cuanto que abre nuevas vías para el conocimiento de las relaciones sociales de producción correspondientes a las formaciones sociales del III milenio a.n.e.

3.- Una manifestación de la ideología en la demarcación del territorio político.

Entrando en el núcleo duro de esta cuestión y una vez lidiados estos imponderables, pretendemos comprobar la posible distribución de los productos ideológicos en el ámbito del Bajo Valle del Guadalquivir y zonas periféricas subordinadas, intentando dar una explicación a las causas y razones que provocan tal dispersión y evaluar, por otra parte la significación de la presencia/ausencia de determinadas representaciones tanto en el centro de poder como en su territorio dependiente.

Presumimos con argumentos suficientes que es en Valencina de la Concepción donde se establece un centro de poder que nucleariza, ordena, gestiona y explota un extenso territorio sobre el que necesita implementar estrategias de fijación y control de las comunidades mediante mecanismos de coerción compulsiva y de coacción ideológica para fijar un volumen importante de fuerza de trabajo, que además de aportar recursos convertidos en productos, proporcione plus-trabajo para la construcción de determinadas obras "públicas" que garanticen la pervivencia de las disimetrías sociales enmascaradas bajo la apariencia de solidaridad necesaria colectivista.

Nos centraremos, como es obvio, en la instrumentalización de la ideología subjetiva materializada en una suerte de cultos que emplean la formación de "ídolos" (productos ideológicos) para expandir la falsa conciencia que interesa a la clase social dominante. Por tanto, si otorgamos cierta validez empírica a los datos por nosotros manejados, podemos conferir a estos productos la cualidad de "marcadores de adscripción territorial", no sólo aplicable al caso de Valencina sino también a otros centros de poder que se distribuyen en los momentos de formación y consolidación de la sociedad clasista inicial por todo el mediodía peninsular; cuestión que abordaremos sólo tangencialmente. Consecuentemente, a través de esta plasmación de la superestructura ideológica que justifica un orden social concreto podríamos alcanzar delimitaciones entre diversos territorios políticos o definir modelos de contactos políticos interterritoriales refrendados por el aparato ideológico.

En el Bajo Valle del Guadalquivir, es en Valencina donde se observa una mayor concentración y diversidad de productos ideológicos, hallados en contextos funerarios (Fernández y Ruíz Mata, 1978; Fernández y Oliva, 1980; Ruíz Mata, 1983; Fernández y Oliva, 1984; Fernández y Oliva, 1986), así como de hábitat (Fernández y Oliva, 1986; Espinosa y Ruíz, 1996), aunque respecto a otros establecimientos no representan una cuantía destacable, circunstancia que puede venir motivada por el déficit cualitativo de la investigación y por la labor de destrucción sistemática a la que en los últimos veinte años Valencina está siendo sometida por causa de la expansión urbanística provocando la pérdida inexorable de una valiosa información.

Se puede comprobar como los productos ideológicos en su variada gama presentes en Valencina, se distribuyen por un territorio que se extiende por las campiñas del bajo valle del Guadalquivir: Guadajoz (Almagro, 1973); Carmona (Berdichewsky, 1964; Almagro, 1973); El Coronil (Almagro, 1973), hacia el suroeste por la Tierra Llana de Huelva e interfluvio Tinto-Odiel: San Bartolomé de la Torre (Garrido Roiz, 1965; 1971; Almagro, 1973); Aljaraque (Martín de la Cruz, 1985; 1986); Huelva (Almagro, 1969; 1973; Garrido Roiz, 1971); Bollullos Par del Condado (Almagro, 1969; 1973), hacia el norte y noroeste insertados en las estribaciones occidentales de Sierra Morena: Encinasola (Almagro, 1973); Jabugo (Garrido Roiz, 1945; 1971; Almagro, 1973); Zalamea la Real (Almagro, 1969; 1973; Gómez, 1978); Alosno (Nocete, 1994); Santa Barbara de Casa (Piñón, 1985); Constantina (Fernandez-Chicarro, 1963; Almagro, 1973), mientras que por el sur aparecen en las campiñas de Cádiz: Chiclana de la Frontera (Ramos *et al*, 1993); El Puerto de Santa María (Perdigones *et al*, 1985); Arcos de la Frontera (Almagro, 1969; 1973; Hurtado y Perdigones, 1983), en su entorno marismero: Trebujena (Alvarez Rojas, 1982); Lebrija (Almagro, 1969; 1973; Fernandez-Chicarro, 1964; Esteve Guerrero, 1961; Caro Bellido, 1982; 1982-83) y en las estribaciones montañosas de la Cordillera Subbética: Morón de la Frontera (Almagro, 1969; 1973); Gilena (Moreno y Contreras, 1981); Cortes de la Frontera (Hurtado y Perdigones, 1983).

Un vasto territorio que ofrece amplias posibilidades para la explotación de recursos de variada índole, más sin querer extrapolar mecánicamente estos caracteres naturales a la distribución de los productos ideológicos bajo una relación causa-efecto, vemos que existe un tipo de vinculación entre el centro de poder y los asentamientos establecidos en los ámbitos de producción diferenciada a lo largo del territorio.

Ante el planteamiento hipotético de una relación tipo formal del producto ideológico con enclaves de producción específica observamos la falta de correspondencia entre ambos valores de análisis, ya que la presencia de un tipo concreto puede ser constatada en áreas de explotación de recursos diferentes. De cualquier modo parece verificarse una clarificadora recurrencia de tipos formales de productos ideológicos correlacionados con aquellos documentados en Valencina en las zonas más abiertas del gran valle, es decir, un territorio que

se extiende desde las campiñas astigitanas hasta la Bahía y Campiña de Cádiz bordeando la antigua línea costera de la actual Marisma del Guadalquivir. Territorio que parece coincidir con áreas de explotación agrícola como actividad predominante de los asentamientos en él implantados; por tanto, este hecho podría indicar un acto de apropiación desde la esfera ideológica de un espacio que proporciona un recurso básico subsistencial y un producto con la capacidad de constituirse en excedentario, base de sustentación de la sociedad clasista inicial, con el fin de mantener y reproducir las disimetrías que en este caso se manifiestan en el territorio.

De todos los tipos iconográficos quienes tienen una mayor dispersión son los denominados "ídolos" cilindro generalmente asociados a lugares de hábitat domésticos/productivos: Lebrija (Estévez Guerrero, 1961; Fernández-Chicarro, 1964; Almagro Gorbea, 1969; 1973; Caro Bellido, 1982; 1982-83); El Rincón (Garrido Roiz, 1971; Almagro Gorbea, 1973); Chiclana de la Frontera (Ramos Muñoz, 1993); Valencina de la Concepción (Fernández y Oliva, 1980; Almagro Gorbea, 1973; Marín y Ruiz, 1996); Puerto de Santa María (Perdigones *et al*, 1985); Trebujena (Álvarez Rojas, 1982); Aljaraque (Martín de la Cruz, 1985; 1986) y excepcionalmente, a contextos funerarios: Lebrija (Fernández-Chicarro, 1964; Almagro Gorbea, 1973); El Pozuelo (Almagro Gorbea, 1969; 1973). No obstante algo similar parece ocurrir con los "ídolos" placa invirtiendo únicamente el contexto de localización: Constantina (Fernández-Chicarro, 1963; Almagro Gorbea, 1973); Jabugo (Garrido Roiz, 1945; 1971; Almagro Gorbea, 1973); Valencina de la Concepción (Fernández y Oliva, 1980); Santa Bárbara de Casa (Piñón Varela, 1985); Encinasola (Almagro Gorbea, 1973); Cortegana (Cabrero, 1986); Huelva (Almagro Gorbea, 1973); San Bartolomé de la Torre (Almagro Gorbea, 1973); El Pozuelo (Cerdán, 1952; Almagro Gorbea, 1973, Gómez, 1978); Valverde del Camino (Cabrero; 1978); Utrera (Fernández y Oliva, 1984); Carmona (Berdichewsky, 1964; Almagro Gorbea, 1973), pues son predominantes en lugares de enterramiento, lo que supondría una dicotomía entre los poblados y las necrópolis en cuanto a la presencia/ausencia de ambos tipos, el primero vinculado al mundo de los vivos, mientras que el segundo estaría relacionado con la trascendencia de la muerte, apreciación que compartimos con Nocete tan sólo en lo referente a los ámbitos de localización contextual y que evidentemente contienen una significación de cualidades diferentes, pero que nosotros la establecemos en la esfera de la ideología subjetiva, disintiendo en la cualificación de instrumento de coacción ante la falta de otros mecanismos explícitamente coercitivos para la fijación de fuerza de trabajo, pues, por un lado, es implícito a cualquier producto ideológico la función coactiva sea cual sea su contexto locacional, y por otro, no reconocemos la inexistencia de estrategias puramente coercitivas en la sociedad clasista inicial del III milenio a.n.e., ya que desde el Calcolítico Pleno se produce un incremento sustancial de los medios de control, coerción, defensa y destrucción.

“... parece sublimar la ordenación de esferas separadas entre la vida (...) y la muerte (...) que la dualidad necrópolis/asentamiento materializan, pudo convertirse, ante la imposibilidad de desarrollar mecanismos explícitamente coercitivos, en un instrumento de coacción que, regulando la reproducción social, justificase relaciones de dominio y hegemonía y camuflase las formas de disposición y sujeción de la fuerza de trabajo inter e intrasocial” (Nocete, 2001).

La aparición de los productos ideológicos distribuidos en un amplio espectro territorial durante la transición Neolítico/Calcolítico obedece a la ruptura de las relaciones sociales que identifican a la sociedad tribal, que sin desaparecer completamente utiliza las formas de cohesión socioideológicas, a través de las representaciones simbólicas, en el apuntalamiento de la nueva organización social de la incipiente sociedad clasista inicial. Ya en estos momentos se abre una doble vía coactiva/coercitiva, una en el ámbito ideológico, la otra mediante el desarrollo de estrategias punitivas. Ambas formas de expresión del poder se implantan simultáneamente, contribuyendo así a la planificación jerarquizada del territorio. Los poblados fortificados certifican este hecho, ya que desde inicios del tercer milenio a.n.e. ocupan lugares de predominio y paralelamente se asiste a la expansión de los productos ideológicos en poblados y necrópolis. Por ello, la razón que aduce la disminución o desaparición de este mecanismo coactivo a finales del III milenio no puede relacionarse con el desarrollo de estrategias coercitivas explícitas (Nocete, 2001), pues el surgimiento de los asentamientos especializados en el ejercicio de la violencia se comprueba ya prácticamente a principios de la Edad del Cobre. La contracción de las manifestaciones idolátricas, por tanto, debe ser analizada desde otros parámetros que de momento no podemos articular debido a la inconsistencia de la información generada hasta hoy.

Desde una perspectiva de integración regional de todos los asentamientos y necrópolis ubicados en Andalucía Occidental y a la luz de la recurrencia de los productos ideológicos que concentrados en Valencina se localizan en toda esta área geográfica, podemos inferir la existencia de un aparato político único que ofrece pocas posibilidades para la resistencia. Concebimos en Valencina un centro de poder que durante el III milenio a.n.e. impide segregaciones territoriales, en tanto que jerarquiza el Bajo Valle y las periferias béticas y subbéticas, superando el concepto de “*territorio primado*” (Nocete, 2001). Basar la existencia de un patrón de asentamientos no jerarquizado y consecuentemente no dependiente de un centro de poder, que se correspondería con formaciones sociales necesariamente tribales, en una distribución de construcciones megalíticas en áreas de potencial explotación agropecuaria nos resulta poco convincente. En esta línea apuntan la circulación de ciertos recursos críticos metálicos, que confluyen en el centro político; mientras que en dirección inversa circulan productos cuyo origen se sitúa en las estribaciones de la cordillera subbética; nos referimos en este caso a determinados instrumentos líticos que se localizan en las áreas periféricas

minerometalúrgicas de la sierra de Huelva. Presencia que no se explica sin la intermediación de un centro redistribuidor.

El empleo del morfotipo “construcción megalítica” no tiene una concurrencia exclusiva en estas zonas consideradas no jerarquizadas, puesto que con las excepciones del Pozuelo, en alguno de los casos, Villar y Los Gabrieles, y más hacia el oeste Aroche y Rosal de la Frontera, los contenedores funerarios no se rigen por un esquema arquitectónico unitario que pudiera indicar un grupo diferenciado de aquellos localizados en el interior del valle. Ciertamente es que en el entorno serrano minerometalúrgico y agropastoril los más importantes núcleos de sepulturas responden al tipo dolmen, pero no son los únicos, escapando de este presumible esquema las sepulturas de San Bartolomé de la Torre correspondiente a un tholos con cámara secundaria y corredor (Almagro, 1973); El Pozuelo en Zalamea la Real (Cerdán, 1952; Almagro, 1973)), Charco del Toro en Santa Bárbara de Casa (Cerdán, 1951; Piñón, 1985); La Zarcita, también en Santa Bárbara de Casa (Cerdán, 1951) que tipológicamente es descrita como una sepultura de cúpula. Además en este mismo contexto geográfico no debemos olvidar las sepulturas de la Cueva de la Mora; cueva natural que se localiza en Jabugo (Garrido Roiz, 1945; 1971; Almagro, 1973).

El único elemento de conexión que une a estas diferentes expresiones funerarias lo aportan las representaciones idolátricas, pues en todos ellos fueron hallados “ídolos” placa, frecuentes en contextos de enterramiento. En consecuencia no podemos inferir a partir de estos datos la presencia de formaciones sociales segregadas e independientes del centro de poder del valle, cuanto más que en Valencina disponemos de casi todos los morfotipos idolátricos que aparecen en los territorios de explotación minerometalúrgica y agropastoril, con la sola salvedad de las terracotas ginemórficas de Cerro Juré en Alosno (Nocete, 1994; 1997; 2001); los cruciformes de Zalamea la Real (Almagro, 1973) y el prisma de San Bartolomé de la Torre (Almagro, 1973). Ante la falta de contextos intensamente estudiados, se torna difícil ofrecer una explicación coherente que relacione de alguna manera estos productos ideológicos con un centro de poder determinado; pues al igual que la ausencia de estos tipos se constata en Valencina, ocurre con la Pijotilla, y citamos estos dos enclaves primarios porque ambos constituyen centros territoriales de amplio alcance y por encontrarse sus “fronteras” en contacto tal vez inestable, de lo que se podría inferir un posible intento de control ideológico sobre aquellos enclaves donde se verifican la disonancia de algunas de estas representaciones simbólicas; por tanto y como ya ha quedado planteado, esta hipótesis no puede ser sustentada ante la evidencia que aporta la base empírica disponible. Cabría otra posibilidad hipotética que vinculara los asentamientos de Cerro Juré, San Bartolomé de la Torre y El Pozuelo a la órbita territorial de los centros jerarquizadores situados al Oeste del río Guadiana, en el actual Portugal, tales como Ferreira do Alentejo (Arnaud, 1982); Os Perdígões (Lago *et al*, 1997) o Alcalar (Morán y Parreira, 2001), pero no podemos avanzar nada concluyente por la falta de

estudios específicos sobre las producciones simbólicas relativos a estos contextos, cuando no, excavaciones muy parciales como sucede con Porto Torrão (Ferreira do Alentejo). Por último, la otra posibilidad explicativa se fundaría en el intento por parte de las sociedades minerometalúrgicas y agropastoriles de emular a las comunidades del valle, generando sus propias representaciones simbólicas sustentadoras de una nueva clase social dominante pero periférica, surgida probablemente de la acaparación de un excedente desviado y retraído de la circulación tributaria dirigida al centro de poder, convirtiéndose de esta manera en un movimiento de resistencia.

No vamos a profundizar en las situaciones semejantes que observamos en algunos establecimientos de la Cordillera Subbética, donde asistimos al surgimiento de morfotipos idolátricos que no aparecen en Valencina; en concreto los “ídolos” aberrantes de la Cueva de la Pileta (Almagro, 1973) a los que podríamos atribuir un origen y función similar a aquellos hallados en las estribaciones occidentales de Sierra Morena.

Intentaremos, por otra parte,, establecer una relación entre las diferentes tipologías de “ídolos” y sus localizaciones contextuales, aunque de antemano advertimos que se evidencian serias dificultades para conformar una hipótesis con valor explicativo que de coherencia a un registro arqueológico sumamente fragmentado.

Los productos ideológicos del tipo cruciforme sólo se encuentran representados en contextos funerarios; concretamente en El Pozuelo y en El Acebuchal, ambos enclaves en zonas de apropiación y explotación de recursos completamente diferentes. El primero en un entorno minero mientras que el segundo en un área de campiña con altas capacidades de producción agrícola, por lo tanto afirmar que este tipo de “ídolo” se corresponde con comunidades practicantes de actividades económicas específicas (minería o pastoreo en la sierra y agricultura en el valle) adolece de firmeza explicativa. La hipótesis que tomaría más cuerpo es la vinculación a centros secundarios de poder como parece que lo son el conjunto de Carmona-Los Alcores y El Pozuelo del cual sólo conocemos la necrópolis. En la misma línea explicativa encuadramos el tipo ovooidal, que con sólo dos representaciones contextuales se reparten entre poblado y necrópolis. En Valencina en el pozo nº 32 del Cerro de la Cabeza (Fernández y Oliva, 1980) y en San Bartolomé de la Torre, dos ejemplares en un sepultura tipo tholos, por lo que a esta variante de producto ideológico no podemos atribuirle un contexto funcional definido.

Los “ídolos” del tipo falange se localizan con una recurrencia mayor en ambientes poblacionales distribuyéndose en el cono que forma el Valle del Guadalquivir, cuyo vértice NO se sitúa en Fuentes de Andalucía, zona de gran riqueza agrícola, para, en dirección sureste localizarse en enclaves que bordean la antigua bahía interior ocupada en la actualidad por las marismas como son los casos de Aljaraque, El Puerto de Santa María y Valencina, mientras que los que aparecen relacionados con contextos funerarios, en este caso tan sólo uno, como es el aparecido en Morón de la Frontera se encuadra en las estribaciones de la Cordillera Subbética.

Nuevamente, estas representaciones idolátricas se encuentran en asentamientos de entidad destacable.

Por otra parte, los “ídolos” betilo se encuentran en poblados de reborde marismeno (Papa Uvas y Cerro de las Vacas) aunque también disponemos de representación en el dolmen de Alberite (Villamartín).

Se invierten los términos cuando de los “ídolos” tipo antropomorfos se trata, pues aunque escasos se localizan en dos necrópolis del valle (Haza de doña Juana y Guadajoz), y en ámbitos poblacionales localizados exclusivamente en Valencina. En este mismo asentamiento contamos con el único “ídolo” elaborado sobre hueso largo de todo el Valle del Guadalquivir y zonas adyacentes. Estas representaciones se constatan con frecuencia en Extremadura y en el mediodía portugués, de manera que sólo podemos avanzar a modo de hipótesis una atribución funcional enmarcada en el ámbito de las relaciones externas entre formaciones sociales de similar categoría, de forma que su presencia en Valencina se integraría en un marco de intercambio para el reconocimiento mutuo.

En vista de la distribución de los productos ideológicos predominantes en el centro de poder del Valle podríamos avanzar la consolidación de un poder macroterritorial que basa su preeminencia sobre los recursos agrícolas, ya que las resistencias no son detectadas en las áreas propicias para la producción cerealista y, por el contrario, si surgen en las zonas que generan productos destinados a las elites (metales, líticos, etc.) como indican los elementos artefactuales que componen los ajuares asociados a los enterramientos, pues consideramos, en este sentido que la totalidad del colectivo social no disponía del derecho a tumba; al menos en los momentos más avanzados del Calcolítico; aunque en los inicios de la sociedad clasista inicial cuando la relaciones parentales, base de la organización social tribal, aún representaban el núcleo vital de las relaciones de producción, los enterramientos colectivos o múltiples (todos tienen “derecho a tumba”) disimulaban la emergencia de las desigualdades. Tal es así, que en algunos contextos funerarios recientemente estudiados (sepultura nº 1 de Os Perdígões) y con cronologías de mediados del tercer milenio a.n.e. el hallazgo de espacios nítidamente diferenciados desde un punto de vista microespacial, podrían indicar la génesis de ciertas distancias sociales diluidas por la relativa igualdad que en la dispersión total dentro del depósitos global presentan los ajuares.

En síntesis, la conclusión más destacada de nuestra investigación es la contrastación de Valencina de la Concepción como centro de poder durante el III milenio a.n.e. y su dominación política sobre el Bajo Valle del Guadalquivir, configurándose como poder macroterritorial; mediante el establecimiento de estrategias de control de la producción, fijación de la fuerza de trabajo y coacción ideológica, como manifiestan la distribución de los productos ideológicos por este vasto territorio.

4.- Bibliografía.

- ALMAGRO, M., 1952: "A propósito de un nuevo ídolo cilindro de mármol". *Ampurias* XIV. Barcelona, pp. 207-214.
- ALMAGRO, M., 1962: "El ajuar del "Dolmen de la Pastora" de Valentina del Alcor (Sevilla). Sus paralelos y sus cronología". *T. P. V.* Madrid, pp. 5-35.
- ALMAGRO GORBEA, M^a J., 1966: "Algunos ídolos cilíndricos megalíticos desconocidos". *Ampurias* XXVIII. Barcelona, pp. 49-63.
- ALMAGRO GORBEA, M^a J., 1969: " Los "ídolos cilindros" del Bronce I en la Península Ibérica". *T. P.* 26. Madrid, pp. 221-274.
- ALMAGRO GORBEA, M^a J., 1973: *Los ídolos del Bronce I hispano*. Biblioteca praehistórica hispana vol. XII. Madrid.
- ÁLVAREZ ROJAS, A., 1982: "Ídolo cilindro del Cerro de las Vacas. Trebujena (Cádiz)". *Zephyrus*, XXXIV-XXXV. Salamanca, pp. 119-121.
- ARRIBAS, A., 1977: "El ídolo de "El Malagón" (Cullar-Baza, Granada). *C. P. U. Gr.* 2. Granada, pp. 63-81.
- ARTEAGA, O. Y CRUZ-AUÑÓN, R., 1997: "Las nuevas sepulturas prehistóricas (Tholoi) y los enterramientos bajo túmulos (tartesios) de Castilleja de Guznán (Sevilla). Excavación de urgencia de 1996". *A.A.A. III*, 1996. Sevilla.
- ARTEAGA, O. Y CRUZ-AUÑÓN, R., 1996: "El sector funerario de "Los Cabezuolos" (Valencina de la Concepción, Sevilla). Resultados preliminares de una excavación de urgencia". *A.A.A. III*, 1995. Sevilla, pp. 589-599.
- BARRIONUEVO, F. Y SALAS, J., 1991: "Informe sobre la catalogación de estructuras dolménicas de la provincia de Sevilla". *A.A.A. II*. 1989. Sevilla, pp. 363-369.
- BATE, L.F., 1977: *Arqueología y materialismo histórico*. Ediciones de Cultura Popular, Méjico.
- BATE, L.F., 1984: "Hipótesis sobre la sociedad clasista inicial". *Boletín de Antropología Americana* n^o 9. Méjico, pp. 47-86.
- BATE, L.F., 1998: *El proceso de investigación en Arqueología*. Editorial Crítica. Barcelona.
- BÉCARES, J., 1990: "Uniformidad conceptual de los ídolos del Calcolítico peninsular". *Zephyrus* XLIII. Salamanca, pp. 87-95.
- BERDICHEWSKY SCHER, B., 1964: *Los enterramientos en cuevas artificiales del Bronce I hispánico*. Biblioteca praehistórica hispana vol. VI. Madrid.
- BINFORD, L. R., 1962: "Archaeology as Anthropology". *American Antiquity*, 28, pp. 217-225
- CABRERO, R., 1978: "El conjunto megalítico de Los Gabrieles". *Huelva Arqueológica*, IV. Huelva, pp. 79-143.
- CABRERO, R., 1978: "Ajuar conservado del dolmen de "El Moral". *C.P.U.Gr.* III. Granada, pp. 135-142.

- CABRERO, R., 1985: "El sepulcro megalítico de Caño Ronco (Carnas, Sevilla) y su vinculación con el yacimiento calcolítico de Valencina de la Concepción". Editado por R. Cabrero. Sevilla.
- CABRERO, R., 1988: "El megalitismo en la provincia de Huelva, II: estudio aproximativo del ritual sepulcral y de la cronología de los monumentos tomando como base los restos encontrados en su interior". *Huelva en su Historia*, 2. Huelva, pp. 57-119.
- CARO BELLIDO, A., 1982: "Un nuevo "ídolo cilindro oculado" del Cerro de las Vacas (Lebrija, Sevilla)". *Zephyrus*, XXXIV-XXXV, pp. 123-132.
- CARO BELLIDO, A., 1982-83: "Ídolos del Calcolítico de la zona de Lebrija (Sevilla)". *Mainake* IV-V. Málaga, pp. 39-52.
- CERDÁN, C., 1952: "Los sepulcros megalíticos de Huelva". *II Congreso Nacional de Arqueología*. Madrid, 1951. Zaragoza, pp. 161-170.
- CRUZ-AUÑÓN, R. Y RIVERO, E., 1987: "Prospección con sondeos en el yacimiento prehistórico de El Negrón (Sevilla)". *A.A.A. II*, 1986. Sevilla, pp. 175-180.
- EL HASSAN, I. S., 1986: "Consciousness and ideology: a critique of Lukacs, Althusser and Poulantzas". *Dialectical Anthropology* 11, pp. 49-62.
- ENRÍQUEZ NAVASCUÉS, J. J. Y RODRÍGUEZ DÍAZ, A., 1990: "Algunos ídolos en barro cocido y hueso de la Baja Extremadura". *Zephyrus* XLIII. Salamanca, pp. 101-109.
- ESCORIZA MATEU, T., 1991-92: "La formación social de Los Millares y las "producciones simbólicas". *C.P.U.Gr.* 16-17. Granada, pp. 135-165.
- ESTEVE GUERRERO, M., 1961: "Ídolo cilíndrico de mármol, hallado en Lebrija (Sevilla)". *Archivo Español de Arqueología*. Vol. XXXIV. I-II. Semestre, pp. 161-163.
- FERNÁNDEZ-CHICARRO, C., 1964: "Catálogo de la Exposición de Arqueología celebrada en Sevilla con motivo del Congreso". *VIII C.N.A.* 1963. Zaragoza, pp. 99-113.
- FERNÁNDEZ, F. Y RUIZ MATA, D., 1978: "El "tholos" del Cerro de la Cabeza, en Valencina de la Concepción (Sevilla)". *T.P.* 35. pp. 193-224.
- FERNÁNDEZ, F. Y OLIVA, D., 1980: "Los ídolos calcolíticos del Cerro de la Cabeza (Valencina de la Concepción, Sevilla)". *M.M.* 21, Madrid, pp. 20-44.
- FERNÁNDEZ, F. Y OLIVA, D., 1984: "Las edades del metal". *Sevilla y su Provincia*. I-II. Ed. Gever. Granada, pp. 35-49.
- FERNÁNDEZ, F. Y OLIVA, D., 1986: "Valencina de la Concepción (Sevilla). Excavaciones de urgencia". *Revista de Arqueología* 58. Madrid, pp. 19-33.
- FERRATER MORA, J., 1997: *Diccionario de Filosofía Abreviado*. Editorial Edhasa, Barcelona.
- GÁNDARA, M., 1993: "El análisis de posiciones teóricas: aplicaciones a la arqueología social". *Boletín de Antropología Americana*, 27. Méjico, pp.5-29.

- GARRIDO ROIZ, J. P., 1945: "Memoria de los Museos Arqueológicos Provinciales". 1944. Madrid.
- GARRIDO ROIZ, J. P. Y ORTA, E. M., 1964-65: "Un nuevo tipo de ídolo del Bronce I hallado en San Bartolomé de la Torre". *Ampurias* XXVI-XXVII, Barcelona, pp. 221-226.
- GARRIDO ROIZ, J. P., 1971: "Los poblados del Bronce I hispánico del estuario del Tinto-Odiel y la secuencia cultural megalítica en la región de Huelva". *T. P.* 28. Madrid, pp. 93-117.
- GÓMEZ, A., 1978: "Nuevas aportaciones al estudio de los dolmenes de El Pozuelo: el dolmen de "Martín Gil". *Huelva Arqueológica* IV. Huelva, pp. 11-78.
- GONÇALVES, V., 1989: "Megalitismo e metalurgia no Alto Algarve Oriental, uma aproximação integrada". Vol. 1 y 2. Uniarch. Instituto nacional de investigação científica. Lisboa.
- HODDER, I. ed., 1982: *Symbolic and Structural Archaeology*. Cambridge.
- HURTADO, V., 1978: "Los ídolos del calcolítico en el occidente peninsular". *Habis* nº 9. Sevilla, pp. 357-364.
- HURTADO, V., 1980: "Los ídolos calcolíticos de "La Pijotilla" (Badajoz)". *Zephyrus* XXX-XXXI, Salamanca, pp. 165-205.
- HURTADO, V., 1981: "Las figuras humanas del yacimiento de la Pijotilla (Badajoz)". *M.M.* 22, Madrid, pp. 78-88.
- HURTADO, V., 1986: "El calcolítico en la cuenca media del Guadiana y la necrópolis de la Pijotilla". *Actas de la mesa redonda sobre megalitismo peninsular*, 8-14 octubre 1984. España-Portugal. Madrid, pp. 51-75.
- HURTADO, V., 1991: "Informe de las excavaciones de urgencia en "La Pijotilla". Campaña de 1990". *I Jornadas de Prehistoria y Arqueología en Extremadura (1986-1990)*. Extremadura Arqueológica, II. Mérida-Cáceres, pp. 45-67.
- HURTADO, V., 1999: "Los inicios de la complejización social y el campaniforme en Extremadura". *Spal* 8. Sevilla, pp. 47-83.
- HURTADO, V. Y PERDIGONES, L., 1983: "Ídolos inéditos del Calcolítico en el sudoeste hispano". *M.M.* 24. Madrid, pp. 46-58.
- HURTADO, V., dir. 1995: *El Calcolítico a debate*. Reunión de Calcolítico de la Península Ibérica, Sevilla 1990. Consejería de Cultura. Junta de Andalucía.
- JAKUBOWSKY, F., 1973: *Las superestructuras ideológicas en la concepción materialista de la historia*. Madrid.
- LAGO, M., 1998: "Povoado dos Perdígões (Reguengos de Monsaraz): dados preliminares dos trabalhos arqueológicos realizados em 1997". *Revista Portuguesa de Arqueologia*, volume 1, nº 1, pp. 45-152.

- LUCAS PELLICER, R., 1990: "Mundo ritual y religioso. Problemática". *El calcolítico a debate. Reunión de Calcolítico de la Península Ibérica*. Sevilla, pp. 117-121.
- LUMBRERAS, L.G., 1994: "Acerca de la aparición del estado". *Boletín de Antropología Americana* nº 29. Méjico, pp. 5-29.
- MARTÍN DE LA CRUZ, J.C., 1985: *Papa Uvas I. Aljaraque, Huelva. Campañas de 1976 a 1979*. E.A.E. 136. Madrid.
- MARTÍN DE LA CRUZ, J.C., 1986: "Aproximación a la secuencia de habitat en Papa Uvas (Aljaraque, Huelva)". *Homenaje a Luis Stret*. Sevilla, pp. 227-242.
- MARTÍN DE LA CRUZ, J.C., 1986: *Papa Uvas II. Aljaraque, Huelva. Campañas 1981 a 1983*. E.A.E. 149. Madrid.
- MARTÍN ESPINOSA, A. Y RUIZ MORENO, M.T., 1992: "Excavación calcolítica de urgencia en la finca "La Gallega" 1ª fase. Valencina de la Concepción, Sevilla". *A.A.A. III*. 1990. Sevilla, pp. 455-458.
- MARTÍN ESPINOSA, A. Y RUIZ MORENO, M.T., 1996: "Dos Ídolos calcolíticos en "La Gallega", Valencina de la Concepción, Sevilla". *M. M.* 37. Madrid, pp. 1-9.
- MORA FIGUEROA, L., 1965: "Nuevo ídolo-cilindro oculado. Gamaza (Cádiz)". *Noticario Arqueológico Hispano* VII. 1963. Madrid, pp. 105-107.
- MORÁN, E. Y PARREIRA, R., 2001: "Alcalar: estudio, salvaguarda e valorização de uma paisagem cultural do III milenio a. C.". *Patrimonio Estudos* nº 1, IPPAR, pp. 94-99.
- MORENO, Mª A. Y CONTRERAS, F., 1981: "Un yacimiento de la Edad del Cobre en Gilena (Sevilla)". *C.P.U.Gr.* nº 6. Granada, pp. 181-201.
- NOCETE, F. *et al.*, 1994: "Estudio del material arqueológico de la primera campaña de excavación de Cerro Juré (Alosno, Huelva). Proyecto Odiel". *A.A.A.* Sevilla, pp. 93-104.
- NOCETE, F., 1997: "Segunda campaña de excavación arqueológica sistemática en el yacimiento de Cabezo Juré (Alosno, Huelva)". *A.A.A.* II, 1997. Sevilla, pp. 107-111.
- NOCETE, F., 2001: *Tercer milenio antes de nuestra era. Relaciones y contradicciones centro/periferia en el Valle del Guadalquivir*. Ediciones Bellaterra, Barcelona.
- PERDIGONES MORENO, C., *et al* 1987: "Excavaciones de urgencia en la Base Naval de Rota (Puerto de Santa María, Cádiz)". *A.A.A. III Activ. de Urgencia*. Sevilla, 1985, pp. 74-80.
- PÉREZ MACÍAS, A., *et al.*, 1988: "Dolmenes de la cabecera del Río Tinto en Huelva y Sevilla". *Huelva en su Historia*, 2. Huelva, pp. 23-57.
- PÉREZ MACÍAS, J.A., *et al*, 1990: "Estudio estratigráfico de la Cueva de la Mora (Jabugo, Huelva)". *Huelva en su Historia*, 3. Huelva, pp. 11-46.

- PÉREZ MACIAS, J.A., 1994: "El yacimiento calcolítico de Cerro del Brucco. Propuesta para una secuencia de la Edad del Cobre en los Picos de Aroche". *Arqueología en el entorno del Bajo Guadiana*. Huelva. pp. 119-148.
- PIÑÓN VARELA, F., 1985: "El cabezo de los Vientos, La Zarcita (Santa Bárbara de Casa): un poblado calcolítico fortificado en el N.E. de la provincia de Huelva. Campaña de excavaciones de 1985". *A.A.A. III Actividades Sistemáticas*, pp. 272-278.
- PIÑÓN VARELA, F., 1987: "Los Vientos de la Zarcita (Santa Bárbara de Casa, Huelva). Campaña de excavaciones". *A.A.A. II*, 1986. Sevilla, pp. 317-325.
- PIÑÓN VARELA, F. Y BUENO RAMÍREZ, P., 1985: "Algunos objetos de la cultura megalítica onubense". *Huelva Arqueológica VII*. Huelva, pp. 293-306.
- RAMOS MUÑOZ, J., *et al.*, 1993: "Informe de la campaña de prospecciones arqueológicas de 1993 en el término municipal de Chiclana de la Frontera. Una contribución al estudio del proceso de ocupación de la Banda Atlántica de Cádiz durante la Prehistoria". *A.A.A. II Actividades sistemáticas*, Sevilla, pp.24-34.
- RAMOS MUÑOZ, J., *et al.*, 1995: "Los Charcones. Un poblado agrícola del III y II milenios a.C. su vinculación con el foco dolménico de la Laguna de la Janda". III Jornadas de Historia del Campo de Gibraltar, La Línea de la Concepción: 7, 8 y 9 de octubre de 1994. *Almoraima* nº 13, pp.33-50.
- RAMOS MUÑOZ, J., *et al.*, 1997: "El dolmen de Alberite (Villamartín). Excavación, analítica y su aportación al conocimiento de las sociedades de Vº milenio a. n. e. en el N.E. de Cádiz". *O Neolítico Atlántico e as orixes do megalitismo*. Actas do Coloquio Internacional, Santiago de Compostela, 1996. Santiago de Compostela, pp.839-854.
- ROMERO BOMBA, E., 1997: "Intervención arqueológica en la estructura megalítica de Valdelinares (Zufre, Huelva)". *A.A.A. III*. Sevilla, pp. 376-383.
- SCHAFF, A., 1976: *Estructuralismo y marxismo*. Méjico, Grijalbo.
- VALERA, A., 2000: "Ambientes funerarios no complexo arqueológico dos Perdígões". *Era Arqueologia* nº2, Lisboa, pp.84-105.